

DIE WELT LIEGT im Bösen, weil wir (und nicht Gott!) sie ins Böse legen. Heute geschieht das unter der Berufung auf *Sachzwänge*: die tödliche Rüstung und Überrüstung wird ebenso Sachzwang genannt wie andererseits der zunehmende Hunger in der Welt. Auch die Zerstörung der Umwelt, die wachsende Vergiftung aller Nahrungsmittel, kommt als Sachzwang daher.

Die Botschaft des 1. Johannesbriefes jedoch lautet: Sachzwänge als Zwänge zum Bösen, zur Zerstörung, sind nicht von Gott, sie sind von Menschen geschaffen, aus Macht- und Profitgründen: *Wir wissen, daß wir aus Gott gezeugt sind und die ganze Welt im Bösen liegt. Wir wissen aber, daß der Sohn Gottes gekommen ist, und Er gab uns das Erkenntnisvermögen, daß wir den Wahrhaftigen erkennen. Und wir sind in dem Wahrhaftigen, in seinem Sohne Jesus Christus. Dieser ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben. Kindlein, hütet euch vor den Abgöttern!* (1 Joh 5, 19-21)

Die Welt liegt im Bösen, sie könnte im Bösen auch untergehen. Aber es gibt eine Gegenbewegung, weil Gottes Sohn gekommen ist. Christus öffnet die Augen für Gottes Wahrheit. Und diese Wahrheit lautet: *«Gott ist Liebe.»* Aus Liebe hat er die Welt geschaffen, aus Liebe sich auf uns Menschen eingelassen, aus Liebe ist er selber Mensch geworden in seinem Sohn. Mit Sachzwängen zum Bösen, zur Vernichtung hat er nichts zu tun oder dann nur als Betroffener, nur als der, der gekreuzigt wird, in Christus wie in jedem Hungernden, in jedem Kriegsoffer, in jedem Opfer angeblühter Sach- oder Vernichtungszwänge. (...)

Sachzwänge - Abgötter

Auch schon vor 1900 Jahren hat man um den Fortbestand der Welt gefürchtet. Für Hippokrates und andere war «die Vernichtung aller durch alle» ein Weltgesetz. Es gab Katastrophen genug, die man als Vorzeichen einer endgültigen, einer totalen Weltvernichtung gedeutet hat. Ich sage das hier nicht, um uns zu beruhigen, um etwa gar zu beweisen: Seht, so schlimm ist es gar nicht! Wie damals wird es auch heute mit der Welt schon irgendwie weitergehen. So sicher ist das aber nicht. Wir stoßen in vielen Religionen und auch in der Bibel auf düstere Ahnungen von einem möglichen und totalen Ende. Nur wäre dieses Ende heute und morgen kein von Gott, sondern ein von gewissen

Menschengruppen geschaffener «Sachzwang». Mit der Aussage, daß Gott «das ewige Leben» ist, zerstört Johannes die falsche Hoffnung, nach der Vernichtung der Welt könnten wir uns in ein ewiges Leben retten. Ewiges Leben, schreibt Johannes, ist nur in Gott. Gott aber ist in sich selber Liebe, er ist Liebe zu dieser Welt, die er geschaffen hat, in die er uns hineingestellt hat. Glauben wir im Ernst, wir könnten seine Welt zerstören und dann werde er unsere Seelen irgendwo anders liebevoll ans Herz drücken, während die uns anvertraute Welt nur noch als getöteter Planet weiterkreist? Das wäre nicht bloß ein Kitschbildchen von Gottes Liebe, es ist ein Götzenbild.

Nicht umsonst schließt Johannes seinen Brief mit dem lapidaren Appell: *Hütet euch vor den Abgöttern!* «Abgott» ist ein auf das Niveau von Götzen heruntergekommener Gott, ein Gott, der manipulierbar wird. Wer z. B. sagt, Gott kümmere sich nicht um Diesseits, ihm gehe es allein um die Abholung unserer Seelen ins Jenseits, der vertreibt den Schöpfer aus seiner Schöpfung: er huldigt einem Abgott. Oder wer heute sagt, Kriege habe es immer gegeben, werde es immer geben, der unterstellt, daß Kriege gottgewollt sind. Er macht, vielleicht mit allerchristlichsten Redensarten, aus Gott einen Kriegsgötzen, der mit dem Pazifisten Jesus nichts mehr zu tun hat. Kriege sind nicht von Gott gewollt, sie werden vom Profitstreben nach Absatzmärkten und Einflusssphären entfesselt.

Aber auch wir persönlich verwandeln Gott oft in einen Abgott des eigenen Vorteils, weil wir zwischen Gott und Abgott nicht unterscheiden können - vielleicht auch nicht unterscheiden wollen. Johannes hat allen Grund, uns zuzurufen: *«Hütet euch vor den Abgöttern!»*

Positiv heißt das: Denkt daran, *«Gott ist Liebe»*, darum ist er Einmischung und Widerspruch, ist er leidenschaftliche Teilnahme an unserem persönlichen Leben, aber auch am Leben der anderen, am Leben der Welt insgesamt! *«Gott ist Liebe»* und darum weder ein kriegerischer noch ein politischer noch ein technischer Sachzwang. Weil aber seine Liebe uns nicht zwingt, ist sie Leiden und Kampf, ist sie Passion und Auferstehung um unsertwillen, um aller willen, damit Zukunft möglich bleibt und wir Ihm doch noch gleich werden können.

Kurt Marti

Aus: Kurt Marti, *Gottesbefragung*. Der 1. Johannesbrief heute. Radius-Verlag Stuttgart 1982, 178 S.

ERSTER JOHANNESBRIEF

Gott gegen Vernichtung: Eine Predigtreihe Kurt Martis im «Zeitalter der Angst» - Als Kampfschrift gelesen und ausgelegt - Gegen Verflüchtigung und Verharmlosung der Liebe Gottes - Die «gottlose» Berufung auf Sachzwänge - Die lebensrettende Unterscheidung zwischen Gott und Abgott. Kurt Marti, Bern

KIRCHE

Guy-Marie Riobé (1911-1978): Zu einer Veröffentlichung von *J. F. Six* - Biographie mit reichhaltiger Dokumentation - Ein traditioneller Christ wird Bischof - Öffentlicher Fürsprecher für Kriegs- und Atomtestgegner - Im gesellschaftlich-politischen Konflikt Berufung zum Bischof neu entdeckt - Die politisch-soziale Dimension des Amtes - Im Zweifel für die Freiheit des Evangeliums - «Mystik des Ereignisses» - Priester- und Amtsfrage in der Kirche - Isoliert von seinen bischöflichen Kollegen. Christian Modehn, Berlin

ETHIK

Die Friedensaufgabe der Gegenwart (1): Zur Darstellung der Friedensproblematik im *Handbuch der christlichen Ethik* (3. Band) - Gerechter Krieg als ethischer Kompromiß? - Wie muss eine Friedenspraxis heute aussehen? - «Flexible Response» untergräbt ihre eigene ethische Begründung - Das Konzept des Gradualismus - Gibt es glaubwürdige vertretbare Abschreckung? - Fragwürdige Voraussetzungen des Sicherheitsbegriffs - Die Adressaten einer neuen Friedensethik. Benno Haunhorst, Lehrte bei Hannover

JUGOSLAWIEN

Ein paradigmatischer Kirchenkonflikt?: Was steckt hinter dem Beschluß der Herbstsitzung der jugoslawischen Bischofskonferenz? - Widersprüchliche Anwendung von «*Quidam episcopi*» - Die Erfolgsgeschichte eines kleinen religiösen Verlags - Rechtliche Organisation nach dem Selbstverwaltungsprinzip - Ermöglicht Erweiterung von Buchproduktion und publizistischer Arbeit - Im Hintergrund steht die «kroatische Frage» - Welche Einbindungen in einem sozialistischen Staat? Renate Erich, Wien

LITERATUR

Spuren zu sich selbst: Der zweite Roman von *Claudia Storz* - Irlandreise als Suche nach sich selbst - Leitfigur: Die Künstlerin und Freiheitskämpferin Augusta Gregory-Persse (1852-1932) - Erkundungen im Spiegelbild von Frauenbiographien - Interesse an der einzelnen Individualität. Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

Bischof und Prophet: Guy-Marie Riobé (1911–1978)

Er ist seit bald fünf Jahren tot – und doch bleibt sein Geist lebendig: Guy-Marie Riobé, Bischof von Orléans, wird in Frankreich noch heute erwähnt, zitiert und immer dann in einer Mischung aus Ehrfurcht und Dankbarkeit beschworen, wenn Christen die «Freiheit der Kinder Gottes» leben: in Basisgemeinden oder Wohngemeinschaften im Arbeitermilieu, in Pfarrgemeinden, die alle pfarramtliche Routine von sich weisen und lieber den Dialog mit den «Ungläubigen» suchen, oder in Gruppen, die gleichermaßen für die Rechte der Frauen in der Kirche wie für die Einrichtung neuer kirchlicher Dienstämter eintreten. Guy-Marie Riobé, der Kirchenreformer, hat, auch wenn er einsam lebte und unbeachtet starb, den kritischen Gruppen in Frankreichs Kirche eine ganze Menge von dem notwendigen Durchstehvermögen vermitteln können, als Bischof frei und unkonventionell, ungebunden von den Gruppenzwängen des «Kollegiums», lernbereit und risikofreudig, nicht den Traditionen und Idealen der Honoratioren verpflichtet – sondern einzig dem Evangelium. Wenn sich die Basis in der Kirche rührt, weiß sie sich von Bischof Riobé unterstützt und gefördert, auch wenn die heute lebenden Bischöfe (bestenfalls) distanziert zusehen. So, wie die katholische Kirche nun einmal innerlich wie äußerlich gebaut ist, nämlich hierarchisch, kommen auch die Basischristen nicht ohne bischöflichen Schutz aus – und den finden sie in Riobé, dem verstorben-lebendigen. Ein umfangreiches Buch über ihn¹ war im vergangenen Jahr fünf Monate lang «Bestseller-Hit» in zahlreichen französischen Buchhandlungen.² Nicht «Exzellenz» oder «Monsignore» Riobé ist Vorbild, sondern allein «Père» Riobé, wenn nicht gar bloß «Guy-Marie», der Bischof, der mit Augustinus immer betonte: «Für Euch bin ich Bischof – mit Euch aber Bruder.»

Ein Bischof läßt sich bekehren

«Die Bischöfe – sind sie Manager? Oder Funktionäre? Das ist die Frage, die man sich stellt, die man sich stellen muß, wenn man einen von ihnen begleitet und auch mit einigen von ihnen zu tun hat, die dieser Bischof in seiner 16jährigen Amtszeit seine «Mitbrüder» nannte» (S. 7). *Jean-François Six* setzt dies auf die erste Seite seiner umfangreichen Studie über Guy-Marie Riobé, den Bischof von Orléans (1911–1978). Untertitel seines Werkes: «évêque et prophète», «Bischof und Prophet». Six, der gelehrte Pariser Priester und Schriftsteller, ist Autor zahlreicher Bücher, u. a. über Theresia von Lisieux und Vinzenz von Paul, sowie Mitglied der Arbeiterpriestergemeinschaft Mission de France. Zu seinem neuen Werk, in dem er geradezu minutiös den Lebensweg des Bischofs und Freundes nachzeichnet und dokumentiert, wurde er vom «Verein der Freunde von Père Riobé» (51, Bd. Aristide-Briand, F-45000 Orléans) ermuntert und tatkräftig unterstützt. Wo gibt es das sonst noch, ausgenommen vielleicht zum Zwecke der «Heiligsprechung», daß sich Glaubende zu einem Verein zusammenschließen, um nichts anderes als die Erinnerung an «ihren» Bischof wachzuhalten? Schon der erste Nachfolger Père Riobés auf dem Bischofsstuhl von Orléans, Msgr. Jean-Marie Lustiger, der heutige Kardinal von Paris, glaubte bei seinem Amtsantritt in Orléans seinen weltbekannten und weltweit-umstrittenen Vorgänger mit keinem Wort mehr erwähnen zu müssen (S. 570). Propheten kann man übergehen; «man kann sie jedoch nicht daran hindern zu sprechen» (S. 570), in dieser Überzeugung schließt Jean-François Six seine Studie. – War aber der Bischof Riobé, wenn schon nicht ein Manager, so doch «wenigstens» auch ein «Verwalter» (gestionnaire), für welchen Begriff sich Six schließlich für «die Bischöfe im großen und ganzen gesehen» (S. 8) zu entscheiden scheint?

¹ Jean-François Six, *Guy-Marie Riobé. Évêque et prophète*. Paris: Éd. du Seuil 1982 (576 Seiten, FF 99.-). – Die im folgenden in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch.

Ein Verwalter, ein Bürokrat kennt keine «Bekehrung», und wenn er eine Bekehrung erlebt, bleibt er kein Verwalter, kein Bürokrat. Für Riobé, seit 1963 Bischof von Orléans (vorher, seit 1961, war er dort Weihbischof), ist es evident: «Ich wurde zum Bischof erst im Januar 1969 bekehrt, erst seit der Zeit bin ich ein wahrer Bischof.» Das Ereignis, das seine Amtsauffassung, nein, sein ganzes Leben entscheidend veränderte, ist nicht unmittelbar religiös, aber es ist mystisch, sofern dieser Begriff das Politische einschließt: Drei Wehrdienstverweigerer, darunter zwei Priester der Diözese Orléans, hatten ihren Wehrpaß zurückgeschickt – eine Aktion gewaltfreien Widerstandes gegen die französischen Atomtests im Pazifik. Père Riobé ist seit längerer Zeit mit einem der drei Anti-Militaristen, mit Jean-Marie Muller, in Verbindung. Riobé hat in Rom, während des Konzils, auch Jean Goss vom Internationalen Versöhnungsbund kennengelernt. Im Januar 1969 aber entschließt sich der Bischof zur praktischen Solidarität: Er tritt als Zeuge vor Gericht auf, nach Absprache und Vorbereitung mit Père Yves Congar OP. Riobés Auftreten ist ein wahrhaft nationales «Ereignis» in den Augen der konservativen, braven Christen von Orléans und anderswo: ein Bischof als öffentlicher Fürsprecher für die Kriegs- und Atomtestgegner!

Riobés Zeugenaussage vor dem Strafgericht von Orléans ist ein frühes Dokument einer französischen «Friedensbewegung». Nachdem er – diplomatisch geschickt – betont hat, kein Urteil über den Nutzen der Armee fällen zu wollen, erklärt er:

«Als ich die drei Betroffenen anhörte, als ich mich bemühte, sie zu verstehen, wurde ich immer mehr zum Zeugen all jener Menschen, Jungendlicher und Erwachsener, Ungläubiger und Glaubender, Protestanten und Katholiken, die angesichts einer Menschheit im Dauerzustand des Krieges und angesichts der entsetzlichen Gefahr eines nuklearen Konflikts einfach dazu kommen, *Taten setzen* zu wollen ..., damit der Krieg endlich ein Ende hat, damit jener Ausruf Papst Pauls VI. Wirklichkeit wird: «Niemals mehr Krieg!» ... Die Atomrüstung ist schrecklich, Millionen ächten sie. Angesichts dieser Gefahr und dieses Übels müssen wir, die einen wie die anderen, die «Tat des Ungehorsams» abwägen, über die heute Abend ein Urteil gefällt wird» (S. 267).

Nicht allein die Entscheidung, für drei «Außenseiter» oder gar «Spinner» einzutreten, läßt Riobé seinen wahren Auftrag entdecken; vor allem das Echo «danach» macht ihm schlagartig deutlich, wo er als Bischof hingehört: «Ungläubige» schreiben Dankesbriefe, er wird spontan auf der Straße von jungen Leuten angesprochen und beglückwünscht.

«Ich fragte mich: War ich Bischof für die kleine Minderheit der praktizierenden Katholiken oder für alle Menschen der Diözese Orléans? War ich Bischof nur für die Honoratioren oder für das ganze Volk? Mußte ich einem gewissen sozialen Konformismus folgen oder Jesus und seinem Evangelium? In diesem Augenblick hatte ich den Eindruck, meine Berufung als Bischof zu entdecken. Jedesmal, wenn die Ereignisse und die Menschen mir deutlich machten, daß ich nicht schweigen konnte, daß ich im Namen des Evangeliums für alle Menschen sprechen mußte, habe ich meine wahre Aufgabe als Bischof viel tiefer entdeckt» (S. 267f.).

Sich von den wichtigen Ereignissen anrühren lassen, mehr noch, die Ereignisse in Gesellschaft und Kirche als Anruf Gottes verstehen und entsprechend handeln – das hat Riobé im Prozeß der drei Kriegsdienstgegner gelernt. Das ist seine Bekehrung: «*Das Ereignis ist die Inkarnation*» (S. 341). Eine Verschiebung der Prioritäten beginnt: nicht mehr die herkömmlichen Regeln einer kirchenfrommen Klasse, nicht mehr die «üblichen» bischöflichen Verhaltensweisen des Zuwartens, nicht mehr «der gesunde Menschenverstand» geben die Richtschnur. Mittelpunkt wird das Ereignis («l'événement») – und zwar der Anruf des Ereignisses im Lichte des Evangeliums. Ihm zu folgen, nimmt sich Guy-Marie Riobé alle Freiheit. 1972 erklärt er in einem Interview: «Wenn etwas Neues geschieht, muß ich als Bischof die Menschen begleiten, die sich in der neuen Situation

als Handelnde oder als Zeugen bewähren müssen» (341). Sich der neuen Situation in Kirche und Gesellschaft stellen und neu, «kreativ» darauf reagieren, das ist die theologische Kunst Père Riobés. «Gelernt» hat er diese evangelische Spiritualität bei lateinamerikanischen Bischöfen: bei Helder Câmara, Antônio Fragoso, Méndez Arceo (Cuernavaca, Mexiko) und vielen anderen, die man später der «Befreiungstheologie» zurechnen wird. Schon im berühmten «Mai 68» hat er als einer der wenigen angstfrei und dialogbereit reagiert:

«Obwohl es schwer sein dürfte, das ganze Ausmaß dessen schon genau wahrzunehmen, was sich heute abspielt, so kann doch ein Bischof den Ereignissen nicht unbeteiligt gegenüber stehen, die unser Land so tief betreffen. Alle Auseinandersetzungen und Infragestellungen, die wir erleben, müssen für uns ... eine *Aufforderung zur Erneuerung* sein! Wir sollten eine Welt überwinden, die so oft die Menschenwürde beeinträchtigt, die vielen Menschen keinen Zugang zur Mitgestaltung der Gesellschaft läßt ... Überwinden wir den Egoismus, alle Vorurteile, alle Routine ... Versuchen wir, ... uns gegenseitig anzuerkennen, versuchen wir, in den Forderungen und Wünschen der Menschen unserer Zeit die Zeichen des Planes Gottes in bezug auf die ganzheitliche Berufung des Menschen zu erkennen» (S. 234).

Ein Mystiker des Ereignisses

Seit Mai 68 ist Guy-Marie Riobé ein politischer Bischof, obwohl er dies nie ausschließlich und auch gar nicht vorrangig sein will. Aber seit Mai 68 nimmt er Positionen ein, die im katholischen Rahmen ungewöhnlich sind: Er besucht Hungerstreik-Aktionen von Wehrdienstverweigerern; er ergreift Partei für General de Bollardiére, der dem Staatspräsidenten seinen Orden eines «Grand Officier de la Légion d'Honneur» zurückgibt – als Zeichen bürgerlichen Ungehorsams angesichts der atomaren Rüstung; er feiert mit chilenischen Flüchtlingen einen Gottesdienst am Jahrestag der Ermordung des chilenischen Präsidenten Salvador Allende.

Politische Tagesaktualität in ihrer theologischen Bedeutung erleben und deuten: Guy-Marie Riobé ist 1968/69 zum politischen Mystiker geworden. Bis dahin war für ihn Mystik ausschließlich Sache der Innerlichkeit, der verengten Spiritualität; sein ganzes Interesse galt bis dahin nichts anderem als der Frömmigkeit, dem Gebet, der Meditation. 1968 wird der Bischof zum Mystiker des Événement, des Ereignisses. Und dabei hat nichts in seiner Biographie³ auf eine solche Entwicklung hingedeutet.

1911 ist Guy Riobé in Rennes geboren (den zweiten Vornamen, Marie, nimmt er erst bei seiner Bischofsweihe an). Er hat eine «bourgeoise Herkunft», wie er selbst sagt; im Elternhaus erlebt er ein Christentum der Pflicht und des Bewahrens, mit besonders ausgeprägter Angst vor allem Sexuellen. Gott ist weit weg, der Jansenismus noch lebendig. Im Priesterseminar ist er eher unauffällig, ganz den Geboten und Bestimmungen eines künftigen Priesters ergeben. Nur «von weitem» hört er z. B. von der Gründung der christlichen Arbeiterjugend (JOC). 1935 wird Guy Riobé zum Priester geweiht. Anfangs ist er Französisch-, Latein- und Griechisch-Lehrer an einem Knabenseminar, dann macht er für kurze Zeit Spezialstudien in Philosophie, die wegen ständiger Migräneanfälle abgebrochen werden; darauf ist er Landkaplan, ohne besonderes Profil: eher apolitisch, nur an spirituellen Fragen interessiert. Zum Trappistenkloster Bellefontaine, besonders zu Abt Dom Sortais, hält er gute Beziehungen. Bei ihm entdeckt er eine völlig verdrängte theologische Kategorie: die Zärtlichkeit Gottes im Umgang mit den Menschen – eine Entdeckung, die vor allem während der Exerzientien-Kurse Père Moniers SJ 1945 vertieft wird: «Das Christentum ist keine Gesetzesreligion, sondern eine Botschaft der Liebe – und Christus ist der Bruder aller Menschen», notiert Père Riobé. Die Begegnung mit Père Monier wird für ihn entscheidend: «Dank seiner Anregungen bin ich erst richtig Christ geworden. Christus ist Person, nicht Gesetz.»

Hauptsächlich setzt sich Riobé bis zu seiner Ernennung als Weihbischof von Orléans (1961) für den Aufbau der Weltpriestergemein-

schaft von Charles de Foucauld ein. Seit 1952 steht er in Verbindung mit René Voillaume, dem «Prior» der «Kleinen Brüder Jesu» – gerade die praktische Begegnung mit der gelebten Spiritualität von Charles de Foucauld vertieft die Jesus-Entdeckung von 1945: der arme Jesus, die arme Kirche, das Reich Gottes, die Kontemplation inmitten der Welt, inmitten der politischen Ereignisse. Riobé lernt als Verantwortlicher der Weltpriestergemeinschaft Charles de Foucaulds vor allem Afrika und Lateinamerika kennen; später, als Leiter des «Komitees Frankreich-Lateinamerika», wird er zum profunden Kenner der südamerikanischen Kirche – nicht zuletzt auch durch die Begegnungen mit *Ivan Illich!* Riobés Kenntnisse der außereuropäischen Kirchen sind jedenfalls schon vor dem Konzil beträchtlich.

Evangelisieren heißt zuerst selber empfangen

Als Bischof von Orléans nimmt er am 2. Vatikanischen Konzil teil. Gleich zu Beginn in die Kommission für die Weltmission gewählt, hat er entscheidend daran Anteil, daß eine Neufassung des Dekrets über die Mission erarbeitet wird. Riobé sorgt dafür, gegen den Widerstand des Missions-Präfekten Kardinal Agagianian, daß Père Yves Congar OP an der theologischen Ausarbeitung dessen, was «Mission» biblisch sein muß und heute sein soll, beteiligt wird: Wollten die römischen Prälaten noch «Mission» rein formalistisch als die «Territorien» definieren, die der Propaganda-Fide-Kongregation unterstellt sind, so ist es vor allem dem Einfluß Père Congars zu verdanken, daß eine Missionsauffassung in enger Anlehnung an das Kirchendekret «Lumen Gentium» entwickelt wird. 1964 sagt Riobé in einem Vortrag: «Die Evangelisierung ist ein Dienst, denn sie verlangt vom Christen vor allem eine Haltung der Aufnahmebereitschaft und des Hörens! ... Sehr häufig möchten wir denken, daß derjenige, der evangelisiert, bloß gibt, was er hat, als müßte er verteilen, was er besitzt. Dabei vernachlässigen wir, daß er zuallererst von denen zu empfangen hat, zu denen er gesandt ist» (S. 183f.).

Im Alltag der Diözese ist Père Riobé der einfache, bescheidene Pfarrer, der seinen kleinen Renault selbst fährt, der die Gemeinden unentwegt besucht, an Wochenenden seine Tür öffnet für jeden, der ihn sprechen will, der seine Abende in kleinen Priestergemeinschaften, Arbeitergruppen oder Familien verbringt. Ihm gelingt es, als Bischof in ständiger Verbindung mit sogenannten «Ungläubigen» zu stehen. Bürokratische Aufgaben hat Riobé anderen übergeben – er ist ganz frei für Gespräche, Beratungen, Besuche. Der Bischof als Pfarrer. Die auch heute noch entscheidenden Jahre im Leben Père Riobés datieren von 1969 an, von seiner Bekehrung als Bischof bzw. auch zum wahren Wesen des bischöflichen Amtes. Gerade nach seinem Eintreten für die Wehrdienstverweigerer wird ihm die Notwendigkeit umfassender politischer Information und theologischer Forschung deutlich. Um Bischof Riobé bildet sich eine politisch-theologische Studiengruppe (die Gruppe von Draveil), zu der unter anderen Père Gérard Bessière (ein Radioprediger und Journalist) und bekannte Dominikaner-Theologen wie Jean-Pierre Jossua, Bernard Quelquejeu, Patrick Jacquemont gehören. Sie beraten künftig Riobé bei allen Publikationen (S. 308–311).

Option für die Freiheit

In seinen zahlreichen Stellungnahmen, die in der Öffentlichkeit der Kirche und der Gesellschaft immer heftig umstritten sind, hat Riobé versucht, außerhalb selbstverständlicher Denkgewohnheiten auf das neue «Ereignis» frei zu antworten. «Die wesentliche Frage innerhalb der Kirche ... ist die nach der Beziehung zwischen Autorität und Freiheit» (S. 316). Père Riobé, selbst bischöfliche Autorität, hat sich bis zu seinem Lebensende stets für die *Freiheit* entschieden, weil er wußte, daß nur eine freie Autorität heute glaubwürdig ist. «Im Zweifel für die Freiheit des Evangeliums» – das ist sein Lebensentwurf seit der Bekehrung, eine Perspektive, die ihm bei zahllosen Gläubigen und Ungläubigen Zustimmung, wenn nicht gar Begeisterung einbringt, im Innern der Kirchenhierarchie aber meist nur Unverständnis, Isolation, wenn nicht gar Haß.

Gerade hat sich die Presse über den «Prozeß von Orléans» beruhigt, da gibt Riobé wieder Anlaß für Schlagzeilen: Er ver-

² Vgl. Informations catholiques internationales, Paris, 15 oct. 1982, S. 53.

³ Vgl. auch die Autobiographie, die Bischof Riobé in seinem Buch *La Liberté du Christ. Entretiens avec Olivier Clément* (Paris: Stock – Cerf 1974) vorgelegt hat.

sucht, im «Fall Illich» zu vermitteln: Seit 1962 ist Riobé mit Ivan Illich, dem Leiter des Studienzentrums CIDOC in Cuernavaca (Mexiko), eng verbunden. Französische wie andere Priester, die in Lateinamerika arbeiten wollen, werden in Cuernavaca auf ihre neuen Aufgaben vorbereitet. Die römische Glaubenskongregation will allen Priestern künftig die Teilnahme am Illich-Zentrum untersagen. Begründung: Es herrsche dort zu viel Freiheit. Riobé schaltet sich ein. Am 1. Mai 1969 schickt er Kardinal Šeper einen langen, leidenschaftlichen Bericht: eine Verteidigungsschrift für Ivan Illich und sein Studienzentrum. Riobé konnte letztlich nichts gegen die vatikanische Diskriminierung des CIDOC-Zentrums tun; er hat aber mit dazu beigetragen, daß das groteske römische Verhalten, vor allem Illich persönlich gegenüber, weltweit bekannt wurde.⁴ Riobé lebte noch im Elan der Nach-Konzils-Zeit, wo viele engagierte Katholiken meinten, öffentlicher Protest könne etwas verändern am römischen «System».

Neue Dienstämter in der Kirche

Der Priestermangel macht Bischof Riobé zunehmend zu schaffen: 1929 gab es in Frankreich 47000 Weltpriester, 1949 waren es 42900, 1975 sind es nur noch 36000. Noch viel mehr ist er von den Laisierungen persönlich erschüttert. «Es sind oft die besten Priester, die heiraten», sagt er immer wieder. Besorgt ist er von den tiefen menschlichen Problemen der vielen (alleinlebenden) Priester, selbst das Problem des Alkoholismus bei Priestern beschäftigt ihn (S. 399f.). Für Père Riobé ist der zahlenmäßige, mehr noch aber der qualitative «Priester-Notstand» wiederum ein Zeichen der Zeit, ein Ereignis, von dem er sich herausfordern läßt.

Neue Ereignisse fordern neue Antworten. Was einige andere Bischöfe mit ihm empfinden, wagt Riobé auszusprechen: Neue Antworten auf den «Priester-Notstand» müßten in aller Öffentlichkeit erörtert und auch erprobt werden. Riobé, vom Wesen her eher ängstlich-zurückhaltend, kann seine Einsicht nicht für sich behalten, er spricht sie öffentlich aus, auch wenn er damit riskiert, die vielbeschworene Einheit im Bischofskollegium preiszugeben. Schon im Juni 1972 hat er in einem Interview mit der Wochenzeitung «Le Nouvel Observateur» erklärt: «Man kann doch nicht ignorieren, daß viele wertvolle Priester ihr Amt aufgegeben haben. Ich fühle mich nicht berufen, über ihre persönliche Treue zu Jesus Christus zu urteilen. Und es sind auch nicht Glaubensschwund oder liberale Sitten», die die Priesterseminare leer machen ... Für mich geht es bei diesem Problem um eine Anfrage des Heiligen Geistes selbst. Anstatt die Vergangenheit verlängern zu wollen und zu glauben, die Krise sei bloß vorübergehend, ist nicht eher die Zeit gekommen, neue Formen des Lebens und des Dienstamtes in der Kirche zu erfinden?» (S. 341f.) Vor der Vollversammlung der französischen Bischöfe in Lourdes 1972 wiederholt er seine Forderungen und Überlegungen: Die soziale Stellung des Priesters werde vielen Priestern selbst immer fragwürdiger, ihre Rolle in der Gesellschaft werde immer unklarer. Von daher seien wohl der Rückgang der Berufungen und die zahlreichen Laisierungen zu verstehen. Das priesterliche Amt müsse wieder viel mehr den ursprünglichen Intentionen des Evangeliums entsprechen.

«Es ist höchste Zeit, an neue Formen der Ausübung des priesterlichen Amtes zu denken ... Warum könnte das Priesteramt nicht von dem Mitglied einer Gemeinde ausgeübt werden, die ihren Amtsträger selber auswählt? Er müßte für diese Aufgabe vorbereitet, vom Bischof berufen, ordiniert und beauftragt werden. Ein solcher Priester müßte seine Aufgabe nicht notwendigerweise als Hauptberuf ausüben, je nach dem, wie es seine eigene oder eine andere Gemeinde fordert.» Die Bischöfe warnt er, vorschnell definitive Entscheidungen zu treffen: «Die-

⁴ Vgl. S. 271–288 (bes. S. 279–284; Auszüge aus dem Bericht Riobés an Kardinal Šeper); vgl. ferner Orientierung 1969, S. 67ff.: «Schicksal eines Propheten. Zerstört die Kirche sich selbst?» Grotesk war vor allem die «Szene der Inquisition» mit ihren 85 Fragen (vgl. ebda. S. 70f. und im Buch von J.-F. Six S. 273).

se Dienstämter werden nach und nach aus dem Leben der Gemeinden selbst entstehen, sie werden ein Reichtum für die Kirche von morgen sein» (S. 344).

Diese Intervention Riobés in Lourdes schlägt wie eine Bombe ein, zumal die Pariser Tageszeitung «Le Monde» den Text unmittelbar darnach publiziert. Riobé wird von Briefen geradezu überschüttet, es hagelt nur so Beschwerden und Verunglimpfungen, zahlreich sind aber auch anerkennende, dankbare Worte; über 1600 Schreiben treffen bei ihm ein: endlich ein Bischof, der «die Not der Priester» nicht länger beschönigt und mit frommen Worten beiseite schiebt, endlich einer, der den Mut hat zu fordern, daß aus den Gemeinden auch verheiratete Männer zum Priestertum zugelassen werden sollen. Ein Tabu ist gebrochen – von einem Amtsträger sogar, nicht «bloß» von einem Theologen: ein Bischof fordert die Aufhebung der Bindung Priesteramt–Zölibat! Dabei ist bekannt, daß Riobé selbst den Zölibat als Charisma schätzt.

Der «Priesternotstand» wird von jetzt an *das* zentrale Thema Bischof Riobés: Was ihn am meisten quält, ist die Ignoranz, mit der seine bischöflichen Kollegen dieses erste und alle weiteren Plädoyers für eine Vielfalt im Priesteramt übergehen. Zornig notiert Riobé, wie sehr die Ämter und Behörden in der Kirche die Oberhand gewinnen, wie die Apparate neue Vorschläge, neue Ideen gar nicht erst zum Zuge kommen lassen. «Wider alle Hoffnung hoffend», erläutert Riobé 1975 noch einmal vor der Bischofskonferenz in Lourdes sein Plädoyer für die Zulassung verheirateter Männer zum Priesteramt. Wie 1972 wird sein Entwurf übergangen; Jean-François Six schreibt: «Daß man Riobé da wieder übergangen hat, hat ihn tief getroffen und verletzt» (S. 421).

Noch einmal meldet sich Riobé in «Le Monde» zu Wort. Am 16.2.1977 beschreibt er unter dem Titel «Die Kirche ist eingeladen, Mut zu haben» erneut seine Vorstellungen vom Priestertum. Der Kern der Aussage heißt wieder: «Der Zölibat ist nicht notwendig mit dem Priestertum verbunden.» Diesmal findet Riobé da und dort unter katholischen Gruppen Zustimmung: Bischof Jean Rémond von der Mission de France unterstützt Riobé öffentlich (S. 482f.), ebenso verschiedene andere Gruppen wie das «Nationale Büro für Katechese», die Christliche Studentenjugend (JEC), die Bewegung «La Vie nouvelle» und andere kleine Laienbewegungen (S. 487). Wenige Wochen später trifft sich der «Ständige Rat des französischen Episkopats», man diskutiert über die Zukunft des Priesteramts – und spricht *nicht* über Riobés Vorschläge. Der Bischof von Orléans gesteht erneut, nie mehr nach Lourdes zur Bischofskonferenz gehen zu wollen. Im März 1977 erfährt Riobé im Gespräch mit Msgr. Benelli (damals Substitut im Staatssekretariat, später Erzbischof von Florenz), daß «man» in Rom ein Dossier Riobé angelegt hat. Benelli empfiehlt Riobé, doch ja weitere Vorstöße in der Priesterfrage zu unterlassen, denn «den Augenblick, darüber zu diskutieren, bestimmen wir in Rom» (S. 495). Six meint, Rom habe damals unbedingt verhindern wollen, daß sich um Riobé eine progressive Gegenkirche, als Gegenpol zur Lefebvre-Bewegung, sammeln würde.

Offene Gemeinden

Riobé kann das nicht mehr begreifen: Verbote, autoritäre Eingriffe, Schweige-Pflichten, Beachten von Tabu-Themen, und vieles andere mehr sind für ihn nur Zeichen der Angst der Christen vor der Wirklichkeit – und diese Angst ist die Folge des Unglaubens. Wer dem Evangelium folgt, braucht keine Angst zu haben, d. h. er kann frei sein. Frei und unkonventionell hat Riobé auch gegenüber dem suspendierten Alterzbischof Marcel Lefebvre reagiert: «Ich kenne nur eine Kirche», schreibt ihm Riobé. Erstaunlich dann, welche *eine* Kirche er meint: «Es ist die Kirche, die das Evangelium lebt, die Kirche der Seligpreisungen.» Nicht die römische Kirche ist ihm gegenüber Lefebvre der Bezugspunkt, sondern das Evangelium! Darum kann sich Riobé ganz offen auch die Frage erlauben: «Ich weiß, Ihre Vereinigung ... hat viel Geld – ist das aber ein Zeichen des Evangeliums und einer authentischen Ausübung des Bischofsamtes?» (S. 526f.)

Ein freier Bischof – d. h. einer, der keine Angst hat – ist vor allem anregend und ermunternd tätig, nicht warnend und verur-

teilend: Neue Gemeinden sollen sich bilden, kleine Gruppen können sich zusammenschließen, Arbeiter sollen ihre eigenen, arbeitertauglichen Gottesdienste entwickeln. Die Vielfalt der Gemeinden wird von Riobé sehnlich gewünscht und in seiner Diözese gefördert. Denn die Gemeinden sind für ihn der Ort, wo die neuen Dienstämter in der Kirche entstehen sollen. Aber auch die neuen Dienstämter in der Kirche sind für Riobé kein Selbstzweck. Er ist kein «Kirchen-Fanatiker». Ihm kommt es letztlich darauf an, daß das Reich Gottes in dieser Welt ein Stück weit Wirklichkeit wird.

Père Riobé stirbt während eines Urlaubs in Südfrankreich, am Mittelmeer. Es ist der 18. Juli 1978: Wahrscheinlich war es ein Herzversagen, das ihn unvorhergesehen aus dem Leben riß, einem Leben, das ihm in den letzten Monaten immer schwerer wurde: Seine «Einsamkeit», d. h. das Übergebenwerden vor

allem im Kreise der Bischöfe und des Klerus, war ihm unerträglich. Er litt darunter, daß die Angst und nicht der Glaubensmut das Leben der Kirche bestimmt. Atheisten haben geweint, als sie vom Tode Guy-Marie Riobés hörten; Bischöfe haben seine «spirituelle Begabung» gepriesen und mit keinem Wort seine prophetischen Stellungnahmen erwähnt ... Sein Testament könnten die folgenden Sätze sein (aus einem Interview von 1972): «Je mehr ich unterwegs bin, desto mehr wird mir deutlich: Wenn die Strukturen der Kirche auch die gewöhnlichen Wege sind, wo der Glaube sich entwickelt, so bleibt doch wahr, daß der Heilige Geist auf vielen anderen Wegen wirken kann ... Gott überrascht uns immer wieder durch seine ständig neue Lebendigkeit. Innerhalb der gegenwärtigen Veränderungen besteht die Gefahr darin, die Vergangenheit weiter verlängern zu wollen und Angst davor zu haben, schöpferisch Neues zu wagen» (S. 337f.).
Christian Modehn, Berlin

DIE FRIEDENSAUFGABE DER GEGENWART (I)

Siebzehn Jahre der «Frist», die das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» (Nr. 81) der Menschheit zur Abkehr von der «Methode» der Abschreckung und des Rüstungswettlaufs eingeräumt hat, sind im vergangenen Dezember verstrichen. Die Zeit wurde von einigen Militärs und Politikern genutzt, um neue Strategien zu entwerfen und neue Aufrüstungsprogramme in die Tat umzusetzen. Die Fantasie der meisten Ethiker und Moralthologen scheint in diesen Jahren – im Bewußtsein, sich im sicheren Hafen der «pax atomica» zu befinden – sanft entschlafen zu sein. Die Ethik wurde der Normativität der faktisch vorhandenen Macht des Abschreckungssystems untergeordnet.

Nun ist vom «Handbuch der christlichen Ethik» kürzlich der dritte Band mit dem 4. Kapitel «Die Friedensaufgabe der Gegenwart» erschienen.¹ In den vier Beiträgen dieses Kapitels versuchen renommierte Moralthologen, Aussagen einer christlichen Friedensethik zu formulieren, die den gegenwärtigen Fragestellungen gerecht werden. In zwei Folgen sollen diese Arbeiten vorgestellt und besprochen werden. Eine vollständige Analyse und Bewertung ist jedoch nicht beabsichtigt. Vor allem möchte ich Fragen nachgehen wie: Zeigen sich Ansätze einer neuen christlichen Friedensethik nach Hiroshima? Werden aktuell diskutierte Fragen – ethische Problematik der nuklearen Abschreckung und der militärischen Sicherheitspolitik, Abrüstung und sicherheitspolitische Alternativen, Gewaltlosigkeit, Friedensbewegung und christliche Friedensverantwortung – aufgegriffen und hinreichend behandelt?

Gerechter Krieg als ethischer Kompromiß?

Anselm Hertz liefert in seinem Beitrag «Die Lehre vom «gerechten Krieg» als ethischer Kompromiß» (S. 425–448) einen Überblick über die Entwicklung der traditionellen christlichen Friedensethik in Gestalt der Lehre vom gerechten Krieg. Er versteht die Lehre vom gerechten Krieg als «ethischen Kompromiß», der zwischen zwei konkurrierenden Werten oder Normen – hier: zwischen der Forderung Jesu nach Frieden und Gewaltlosigkeit und dem Recht auf Selbstverteidigung gegenüber einem ungerechten Angriff – vermittelt. Unter diesem Gesichtspunkt analysiert Hertz die Entwicklung der christlichen Friedensethik von der Konstantinischen Wende bis zum 2. Vatikanum.

Hingegen sieht er für die vorkonstantinische Theologie den «pastoralen Kompromiß» als Vermittlungsinstanz zwischen einem absoluten Tötungsverbot und dem Dienst von Christen

im römischen Heer. «Der pastorale Kompromiß bezieht sich auf die Einschränkung in der Normanwendung, weil die konkrete Situation eine uneingeschränkte Anwendung der Norm nicht zuläßt» (S. 425). Also: Tolerierung des Militärdienstes von Christen und Dispens von einem absoluten Tötungsverbot, weil die uneingeschränkte Befolgung der christlichen Lehre persönliche Nachteile nach sich ziehen würde. Jedoch scheint auch für Hertz der eigentliche Grund für einen derart verstandenen «pastoralen Kompromiß» in der positiven Einstellung des Frühchristentums zur staatlichen Obrigkeit zu liegen (vgl. S. 428).

Es bedeutet wohl keine akademische Haarspalterei, wenn man Hertz entgegnet, daß zwischen pastoralem und ethischem Kompromiß nicht eigentlich getrennt werden kann, da jedem pastoralen ein ethischer Kompromiß vorausgeht. In diesem Sinne gab und gibt es in der Christenheit auch nur *einen* ethischen Kompromiß, nämlich den zwischen gläubiger Weltferne und der Unterordnung unter eine von Gott kommende staatliche Autorität. Hieraus ergibt sich die Lehre vom gerechten Krieg mit all ihren – auch von Hertz aufgeführten – negativen Auswirkungen in der Geschichte: Sie lieferte faktisch keine Kontrollinstanz gegen ideologische Verzerrung und Verführung, da sie nur eine abstrakte Friedensethik auf Staatsmännerbene beinhalten, und sie sah in der Kriegsdienstverweigerung lediglich das Resultat eines «irrigen Gewissens», weil der einzelne Staatsbürger ja seiner Obrigkeit und deren Einsicht in die kriegerische Notwendigkeit zu folgen habe. Die christliche Friedensethik hat deshalb auch nie von einem ausschließlich moralischen Standpunkt aus über einen tatsächlichen Krieg ethisch reflektiert, sondern sich darauf beschränkt, Kriege abstrakt zu analysieren. Die Verbindung zur politischen Realität wurde über der Ausdifferenzierung von Grundsätzen vergessen. Daran ändert auch Hertz' richtige Feststellung nichts, daß es in der spanischen Spätscholastik zu einer Konkretisierung der Prinzipien kam (vgl. S. 438ff.). Bartolomé de Las Casas diskutierte nicht theoretisch und systematisch über die Kolonisationskriege Spaniens in Südamerika, sondern fand durch sein Erleben der spanischen Greuel an der indianischen Bevölkerung zu einer neuen Position, die ihn unnachgiebig für Menschenrechte und gegen Krieg im Kontext der spanischen Eroberungskriege eintreten ließ. Francisco de Vitoria und Luis de Molina reflektierten diese politischen Gegebenheiten auf einem hohen theoretischen Niveau. Dabei trugen sie entscheidend zur Weiterentwicklung der Lehre vom gerechten Krieg und zur

¹ Handbuch der christlichen Ethik, hrsg. von A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff und H. Ringeling. Band 3: Wege ethischer Praxis. Freiburg/Br.:

Herder – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1982. S. 425–507. – Vgl. die Besprechung der zwei ersten Bände, in: Orientierung 44 (1980) S. 131f.: Volker Eid, Für eine menschlichere Moral.

Ausformung einer neuzeitlichen Kriegsethik bei, wagten aber nicht, über die Realität der spanischen Kolonisation verbindlich zu urteilen.²

Wie viele andere Analysen zur Entwicklung der Lehre vom gerechten Krieg, leidet auch der Beitrag von Hertz unter einem gewichtigen Mangel: Er macht nicht deutlich, daß «Friede» in diesem Gedankensystem als «Herrschaft des Rechts» und somit als staatlich planbare, äußere und technische Aufgabe angesehen wird, also auch als mögliches Resultat von Rüstung und Krieg; und er reflektiert nicht die Beziehungen dieser Lehre zu einem christlichen Obrigkeitsverständnis, aus dem heraus es unmöglich wird, bestimmte militärpolitische Entscheidungen zu hinterfragen. Insofern bringt Hertz' Schlußfolgerung – Reduktion der Lehre vom gerechten Krieg auf das Element der Verteidigung mit dem Ziel einer baldigen Wiederherstellung des Friedens unter Wahrung der Proportionalität der Mittel – für das Bemühen um eine christliche Friedenseethik nach Hiroshima nichts Neues. So dachte man auch vor dem atomaren Ersteinsatz, und Hiroshima wurde doch tödliche Realität.

Notwendigkeit einer neuen Friedenseethik

Aus der aktuellen Friedensdiskussion ergeben sich für eine neue christliche Friedenseethik Fragen, die es geradezu verlangen, sich von den traditionellen Denkschemata zu trennen. So muß gefragt werden: Wie kann Friedenseethik ein Gegengewicht gegen kollektive Feindbilder und Kriegshysterie entwickeln? Wie kann sie gegen machtpolitischen und ideologischen Mißbrauch immunisiert werden? Wie kann eine abstrakte und apolitische Prinzipienethik verhindert werden und die Aufnahme politischer, ökonomischer, sozialer und psychologischer Bedingungen des Unfriedens gelingen? Welche Träger moralischer Appelle besitzt die Friedenseethik? Welche Verfassung muß eine Kirche als friedensfördernde Gemeinschaft haben? Kann man Friedenseethik und das befreiende christliche Credo an den liebenden Gott überhaupt getrennt voneinander vermitteln? Wird nicht der politische Widerstand von Christen zur Pflicht, wo die Vorbereitung des Untergangs der Menschheit zum Recht wird? All diese Fragen laufen in der einen grundsätzlichen Anfrage an den traditionellen theologischen Umgang mit der Friedensproblematik zusammen: Wie kann eine theologisch-ethische Theorie des Friedens mit einer gläubigen Praxis des Friedens vermittelt werden? Derartige Fragen, gestellt im Sinne der Fristsetzung des 2. Vatikanums, gehen über den Kompromißcharakter einer Lehre vom gerechten Krieg hinaus. Dies sind die Probleme, die nicht nur unter Christen in den Friedensbewegungen gestellt werden, sondern auch verstärkt Eingang in offizielle christliche Stellungnahmen finden – man denke an die reformierte Kirche in den Niederlanden und in der Bundesrepublik oder auch an die katholische Kirche in den USA. In diesem Punkt weist aber der Beitrag von Hertz Defizite auf.

Papst Paul VI. erklärte in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 1971, daß er die «öffentliche Meinung, die von der Sinnlosigkeit des Krieges überzeugt ist»,³ als einzige friedensfördernde Instanz sehe. Nur internationaler Austausch und Solidarität könnten jenen unverzichtbaren Gesinnungswandel herbeiführen, der sich im Abbau von Mißtrauen und Furcht und im Aufbau gegenseitigen Vertrauens manifestiere. Friede wird hier also nicht verstanden in Abhängigkeit von Staaten und Regierungen, sondern von den Einstellungen und Verhaltensweisen einer sich verantwortlich fühlenden Gesellschaft. Vor einer solchen Öffentlichkeit hat sich dann jede militärische Sicherheitspolitik als Politik des solidarischen Friedens zu rechtfertigen. Dies durchbricht das klassische Denkschema, welches derart sittlich hochstehende Staatsmänner mit weisem Einblick in das Naturrecht voraussetzt, daß man sich fragen muß, wie es bei diesen Prämissen Rüstung und Kriege noch geben kann.

² Vgl. P. Engelhardt, Die Lehre vom «gerechten Krieg» in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft – Wandlungen – Krise. In: Reiner Steinweg (Red.): Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus. Frankfurt a. M. 1980. S. 72–124, hier: S. 89–93.

³ Zit. nach N. Glatzel, Neueste kirchliche Lehrverkündigung zur Sicherheits- und Rüstungsdebatte ab 1945. In: N. Glatzel/E. J. Nagel (Hg.): Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedenseethik. Freiburg 2. Aufl. 1982. S. 125–148, hier: S. 144.

Und damit wird auch jene neue Fragerichtung nach dem moralisch gebotenen Widerstand der Christen – «Widerstandsleute gegen den Tod» (Chr. Blumhardt) – gegen die militärische Sicherheitspolitik angezeigt. Denn in einer Zeit, in der militärpolitische Entwicklungen nicht nur traditionelle ethische Denkweisen ad absurdum führen, sondern sich auch Christen, welche Atomwaffen, und sei es auch nur zur Abschreckung, dulden, nach ihrem biblischen Gottes- und Menschenbild fragen lassen müssen, hat eine noch so modernisierte Lehre vom gerechten Krieg keine Berechtigung mehr.

Im neuen Gewande und von der Theologie emanzipiert, tritt die «Lehre vom gerechten Krieg» heute in Form der Abschreckungsstrategie «flexible response» auf.⁴ Beide sind als Kriegsverhinderungsstrategie gedacht, beide funktionieren nur im Frieden und beide stehen unter dem Primat der Politik, räumen also politischen Verhandlungen Vorrang vor kriegerischen Auseinandersetzungen ein. Allein von hier erfährt die Abschreckung ihre ethische Legitimation. Aber hier entzieht sie sich auch selbst den Boden ihrer moralischen Rechtfertigung. Kraft der ihr innewohnenden Logik kann man mit der «flexible response» jede waffentechnische Entwicklung und ihre Indienstrahle rechtfertigen. Es ist keine neue Erkenntnis, daß sich dadurch der Spielraum politischer Gestaltungsmöglichkeiten stetig verengt⁵, wie die Praxis der gegenwärtigen Rüstungskontroll- und Entspannungsbemühungen beweist.

Abschreckung, Sicherheit und gradualistische Abrüstung

In ihrem Beitrag «*Ethische Kriterien für Rüstung und Abrüstung*» (S. 448–464) schlagen Hans Ruh und Jean-Luc Blondel eine Abrüstungsstrategie vor, die in Ansätzen mit dem Abschreckungsdenken bricht. Damit nehmen sie indirekt Bezug auf die Frage der Abschreckung, deren Zusammenhang mit der «Lehre vom gerechten Krieg» man gerne auch im Beitrag von W. Korff – «Grundsätze einer christlichen Friedenseethik», S. 488–507 – behandelt gesehen hätte (vgl. dessen Diskussion im 2. Teil dieses BBBbeitrags).

Der Beitrag von H. Ruh und J.---L. Blondel vertritt das Konzept des *Gradualismus* – wohl erstmals im Rahmen einer bedeutenden Darstellung theologischer Ethik. Die beiden Autoren folgen einer Methode der ethischen Urteilsbildung, der nur zugestimmt werden kann: Aufbauend auf den politischen Realitäten wird von den Folgen rüstungs- und abrüstungspolitischer Maßnahmen her argumentiert. Zu den Folgen der Rüstung zählen die Autoren: Gefährdung grundlegender menschlicher Werte (Freiheit der Entfaltung, Freiheit von Angst und Not, Ermöglichung von Entwicklung und Gerechtigkeit), wirtschaftliche Vergeudung, Ausbeutung der Ressourcen und ökologische Bedrohung der Erde (vgl. S. 460). Unter den beachtenswerten politischen Gegebenheiten führen sie u. a. auf: Keine der bisherigen Abrüstungsstrategien konnte in die Tat umgesetzt werden; es gibt keine tragende internationale Vertrauensbasis; auch interne ökonomische und technische Zwänge behindern Abrüstung; Abrüstung darf nicht die eigene Sicherheit oder den Frieden in Gefahr bringen (vgl. S. 461f.).

Ruh und Blondel plädieren auf dieser Grundlage für das Konzept einer gradualistischen Abrüstung, deren tragende Pfeiler sind: einseitige Abrüstungsvorleistungen zur Ermöglichung zweiseitiger Übereinkommen; Transparenz der eigenen Rüstungspolitik für den potentiellen Gegner; Beschränkung auf eine minimale notwendige Abschreckungskapazität; Umstellung auf reine Defensivwaffen; Rüstungskonversion und alternative Verteidigungskonzepte (vgl. S. 462f.). Damit befinden sich die Autoren auf der Höhe der Diskussion, die in den

⁴ Vgl. Thomas Hoppe, Sicherheit durch Selbstmord-Drohung?, Zur Frage der Glaubwürdigkeit des westlichen Verteidigungskonzepts und zu möglichen Alternativen, in: Orientierung 45 (1981) S. 155–160.

⁵ Vgl. D. Senghaas, Abschreckung und Frieden. Studien zur Kritik organisierter Friedlosigkeit. 3., überarbeitete und ergänzte Auflage, Frankfurt a. M. 1981.

christlichen Teilen der Friedensbewegung – in der Bundesrepublik etwa vertreten durch die katholischen Organisationen *Pax Christi* und *Bund der Deutschen Katholischen Jugend* – geführt wird. Und sie widersprechen offen der abstrakt-deduktiven Behandlung der Abrüstungsfrage – wie sie z. B. im Papier des *Zentralkomitees der deutschen Katholiken* «Zur aktuellen Friedensdiskussion» zu finden ist –, die nur eine allgemeine und gleichzeitige Abrüstung für christlich verantwortlich hält.

Ruh und Blondel gelingt noch ein weiterer entscheidender Schritt, wenn sie betonen: «Der theologisch-ethische Beitrag zur Abrüstung erschöpft sich aber nicht in der Vorlage eines Abrüstungskonzeptes und entsprechender Maximen. Vielmehr kommt nun ein wesentliches Element dazu: Die theologische Reflexion über Abrüstung versteht sich auch als Handlungstheorie für die Kirche. Im Raum der Kirche soll nicht nur ein Abrüstungskonzept vorgedacht werden, die Kirche soll sich auch verstehen als sozialer Träger eines solchen Konzeptes» (S. 463). Das ist neu: Die Kirchgemeinde als der Ort, in dem alte Denkschemata aufgebrochen und neue entwickelt werden, um dann als Sauerteig in der Gesellschaft wirksam zu werden. Hierin zeigt sich erneut, daß die Autoren ihr Ohr offenbar sehr nahe an der kirchlichen Basis haben; ein ähnliches Konzept wird z. B. seit fünfzehn Jahren vom Interkirchlichen Friedensrat in den Niederlanden verfolgt.

Dieser Beitrag liefert aber neben der Methode ethischer Urteilsbildung, dem Konzept der gradualistischen Abrüstung und der Benennung der kirchlichen Gemeinschaft als sozialem Träger dieser konkreten Abrüstungsstrategie ein weiteres Element einer neuen Friedensethik, das den Rahmen des traditionellen Umgangs mit der Problematik von Krieg und Frieden sprengt: Neben den «Kältestrom» der ethischen und politischen Analyse tritt der «Wärmestrom» des christlichen Glaubens als «krisisierende, stimulierende und integrierende» Kraft (A. Auer). Die Autoren sehen, daß die Problematik von Rüstung und Abrüstung auch den christlichen Glauben herausfordert: «Der theologische Beitrag zur Abrüstung besteht in der grundsätzlichen kontrafaktischen Hoffnung, im Gehorsam gegenüber dem Gebot Gottes, das auf Schutz des Lebens zielt, und im Glauben an die Überwindung der Macht des Bösen» (S. 461). Die scheidlich-friedliche Trennung von Politik, Ethik und Glaubensbekenntnis, die irritationslos den Verfall des jeweils anderen Bereiches zur Kenntnis nimmt, wird überwunden, wenn einseitige Abrüstungsvorleistungen aus der von Gott gegebenen Ermöglichung des ersten Schrittes zur Veränderung begriffen werden (vgl. S. 462).

Oben wurde bereits festgestellt, daß Ruh und Blondel indirekt auf die Abschreckungsstrategie Bezug nehmen, indem sie nämlich eine Form der Abrüstung vorschlagen, die verlangt, auf den potentiellen Gegner zuzugehen, den ersten Schritt zu wagen und ihn nicht aus den Schießscharten der eigenen Umzäunung argwöhnisch zu beäugen. Dennoch ist kritisch anzumerken, daß die Abhandlung keinen direkten Bezug zwischen Abschreckung und Rüstungswettlauf einerseits und Abschreckung und Scheitern von Abrüstungsverhandlungen andererseits herzustellen versucht. Derartige Bezüge hat die Friedensforschung aber bereits mehrfach nachgewiesen.⁶

Ethische Bewertung nuklearer Abschreckung

Welche Richtung eine neue Friedensethik nehmen könnte, wenn die Gedanken von Ruh und Blondel weiterentwickelt würden, soll hier kurz skizziert werden. Zwei Fragen wären zu stellen: Wie kann man die nukleare Abschreckung, den Kern der derzeitigen militärischen Sicherheitspolitik, ethisch bewerten? Was kann der christliche Glaube zur Überwindung der Mentalität der «Sicherheitsgesellschaft» beitragen? «Sicherheitsgesellschaft» bedeutet jene politische und sozialpsycholo-

gische Verfaßtheit eines Gemeinwesens, die es ermöglicht, in mehr Rüstung auch mehr Sicherheit zu sehen.⁷

Daß Abschreckung den politischen Handlungsspielraum einschränkt und sich so selbst ihrer ethischen Legitimation beraubt, wurde bereits gesagt. Wenn man den Rüstungswettlauf wegen seiner nicht vertretbaren Folgen ablehnt, wie es etwa die Päpste seit zwanzig Jahren tun, muß man logischerweise auch die Ursache des Rüstungswettlaufs, also das Abschreckungssystem, ablehnen. Und weiter: Darf man mit dem ethisch nicht zu rechtfertigenden Einsatz von Atomwaffen drohen, damit Atomwaffen nicht eingesetzt werden? Denn schließlich beruht das strategische System der Abschreckung doch gerade darauf und funktioniert nur dann, wenn man nicht nur bereit, sondern auch in der Lage ist, Atomwaffen einzusetzen, mit ihnen Kriege zu führen und diese zu gewinnen.

Drei ethische Grundfragen, die die Einengung einer Bewertung aus einer eindimensionalen Zweck-Mittel-Proportionalität überwinden, muß die Friedensethik an die nukleare Abschreckungsstrategie stellen.

► Ist Abschreckung ein sicheres Mittel, um Gemeinwohl, Gerechtigkeit und Frieden zu wahren, oder gibt es eine andere Methode mit derselben Wirkung, aber geringeren Übeln?

► Dient die nukleare Abschreckung dem Wohl aller Menschen und der Errichtung einer gerechten Weltfriedensordnung (im Sinne eines ethischen Universalismus) oder lediglich den Interessen eines Staates oder Machtblocks (im Sinne eines ethischen Partikularismus)? Die Abschreckung kann bestenfalls einen auf Mitteleuropa begrenzten Nicht-Krieg konservieren. Mehr kann abschreckungsorientierte Sicherheitspolitik nicht leisten. Diesen durch Milliarden-Rüstungshaushalte erkauften und sich an Tausende von Atomsprenköpfen klammernden Erhalt des Status quo als Zustand des Friedens zu bezeichnen, bedeutet nicht nur eine Irreführung der Menschheit und ein Zuschütten des Weges weiterer Friedensbemühungen, sondern auch eine Pervertierung christlichen Friedensverständnisses.

► Spiegelt die Abschreckung die Glaubwürdigkeit des eigenen Friedenswillens hinreichend wider, der ja die notwendige Voraussetzung eines friedvollen Miteinanders ist? Sicher kann ich mich erst dann fühlen, wenn ich anderen glaubwürdig Vertrauen entgegenbringe. Abschreckung und Vertrauen schließen sich aber aus! Damit ist die Idee der «Sicherheitspartnerschaft» aufgeworfen, die möglicherweise Abschreckungsdenken ersetzen kann.⁸ Und es ist gleichzeitig die Frage nach der Ausdrucksqualität sicherheitspolitischer Entscheidungen gestellt. In diesen Rahmen ist das Gradualismus-Konzept einzuordnen. Es hat zum Ziel, die Glaubwürdigkeit der Abschreckung durch die Glaubwürdigkeit des eigenen Friedenswillens zu ersetzen. Das Leben mit dem «Abschreckungsdilemma» kann kein Weg aus der Widersprüchlichkeit des Abschreckungssystems – mit Atomwaffen abschrecken, sie aber nicht einsetzen – sein. Der Spielraum verändernder Möglichkeiten wird dabei immer kleiner. Es kann in diesem Fall aber nicht sittliche Pflicht sein, in Geduld zu ertragen, wogegen man meint, nichts ausrichten zu können. Dies würde bedeuten, in mittelalterliche Vorstellungen von Konflikten, Rüstung und Kriegen als Naturkatastrophen zurückzufallen.

Christlicher Glaube und «Sicherheitsgesellschaft»

Ruh und Blondel wollen die sittliche Forderung nach Abrüstung mit realpolitischen «Sachzwängen» verbinden und finden zum Gradualismus. Und sie fordern die Kirche auf, sozialer Träger dieser Initiative zu werden. Leider bleibt es bei diesem allgemeinen Appell. Es muß aber noch mehr zu den gesellschaftlichen und kirchlichen Realitäten gesagt werden, damit man von ihnen nicht überrascht wird. Will Friedensethik nicht theoretisch bleiben, sondern praktisch werden, muß sie jene politischen und psychologischen Strukturen mitbedenken, die ihre Vermittlung behindern. Deshalb soll im folgenden jenes latent vorhandene Verständnis von Sicherheit skizzenhaft analysiert werden, das den Kern des Abschreckungsdenkens der militärischen Sicherheitspolitik ausmacht und der Abrüstung den Weg verbaut.

⁷ Dieser Begriff ist in der Plattform der Pax Christi Deutschland «Abrüstung und Sicherheit» geprägt worden. Siehe dort besonders S. 7.

⁸ Der Begriff ist in letzter Zeit besonders durch Egon Bahr bekannt geworden.

⁶ Hier sei stellvertretend noch einmal auf D. Senghaas, a. a. O., verwiesen.

«Sicherheit» wird in der gegenwärtigen Politik und von der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung rein militärisch gesehen; sie beschränkt sich auf den Ost-West-Gegensatz und kann somit allein durch militärische Stärke garantiert werden. Die Konzentration auf die militärische Stärke drängt die vitalen Sicherheitsbedürfnisse der Menschen – Ausbildung, Arbeit, Altersversorgung – sowie die globalen Unsicherheitsfaktoren – Rohstoffverknappung, Umweltzerstörung, Unterentwicklung – aus dem Mittelpunkt politischen Handelns. Wie das Verständnis von «Sicherheit» im Bewußtsein der Öffentlichkeit ist, zeigt auf der einen Seite das Anwachsen der Friedensbewegung mit ihrem Mißtrauen in eine Verteidigungsstrategie, die auf atomarer Vernichtung beruht, auf der anderen Seite aber die Bereitschaft, angesichts leerer Staatshaushalte eher Kürzungen im Sozial- als im Rüstungsetat hinzunehmen.

Zu den sozialpsychologischen Kennzeichen eines derartigen Sicherheitsverständnisses, zu der Mentalität der «Sicherheitsgesellschaft», gehören u. a.: statisches Denken: Beharren auf dem Stand des einmal Erreichten, Betonung von Ruhe und Ordnung; egoistisches Denken: «Solange bei uns nicht geschossen wird, herrscht Friede in der Welt»; stereotypes Denken: Feindbilder, Antikommunismus, Selbstglorifizierung; Betonung der Position der Stärke; Distanz und Verneinung: unangenehme Tatsachen werden verdrängt, verniedlicht, als unwahr und einseitig dargestellt; Doppelzüngigkeit: «Die andere Seite rüstet ständig auf, wir rüsten nur nach»; Möglichkeitsdenken statt rationalen Wahrscheinlichkeitsdenkens: «Die Russen warten nur auf eine Gelegenheit, um uns zu überrollen»; Fatalismus: «Kriege hat es immer gegeben, man kann doch nichts daran ändern». Eine derartige Mentalität zu überwinden, bedarf es der Aufklärung und Friedenserziehung von Generationen. Das muß einhergehen mit gesellschaftsreformerischen Maßnahmen, die die politische Struktur der «Sicherheitsgesellschaft» aufbrechen. Zu diesen politischen Kennzeichen gehören u. a.: Einschränkung des politischen Spielraums durch militärisches Zweckmäßigkeitsdenken und somit Unterordnung der Politik unter rein militärisches Sicherheitsdenken («aufrüsten, um abzurüsten»); Erklärung der Rüstungsindustrie zur wirtschaftlichen Notwendigkeit und damit unkontrollierte Autonomie der Rüstungslobby; Rüstungsexporte zur Unterstreichung «politisch-freundschaftlicher» Beziehungen; keine kritische Öffentlichkeit; Sicherheitspolitik als ideologische Glaubenssache; Notstandsgesetze und Verplanung des Ernstfalls; nicht legitimierte Experten- und Computerpolitik; Gewalt als vorrangiges Mittel zur Lösung von Konflikten.

Hemmnisse gegen Friedenserziehung

In der Friedensethik ist die Frage nach den *Adressaten* noch überhaupt nicht in den Blick gekommen. Die Untersuchungen zum «Religiosität-Militarismus-Komplex»⁹ konstatieren die weitverbreitete Unfähigkeit eines durchschnittlichen katholischen Christen, sich für Abrüstung und gegen Rüstung zu engagieren. Sie ist gespeist aus zwei gegenläufigen, unverbunden nebeneinander bestehenden Tendenzen: Geht es um Krieg und Rüstung, haben Christen ein sehr ausgeprägtes politisches Bewußtsein. Ein christlich überhöhter Nationalismus wird zu der Haut, in der der Christ eigentlich steckt. Geht es aber um Frieden und Abrüstung, wird der politisch-gesellschaftliche Bereich weitgehend ausgeblendet und die spirituell-individualistische Seite des Christlichen herausgestellt. Die beiden amerikanischen Bischöfe *Hunthausen* und *Matthiesen* bestätigten dies in jüngsten Äußerungen eindrücklich.¹⁰ Als er zum ersten Mal eine öffentliche Erklärung gegen die Atomrüstung unterzeichnet habe, bekannte Hunthausen, habe er Angst gehabt, nunmehr als schlechter Patriot zu gelten. Und Bischof Matthiesen

fragte nach der Logik, die einerseits die Katholiken in seiner Bischofsstadt Kopf stehen ließ, als dort eine Ordensschwester ermordet wurde, andererseits aber akzeptierte, daß in Hiroshima innerhalb von dreißig Minuten drei ganze Orden katholischer Schwestern in Japan ausgelöscht wurden und katholische Feldgeistliche dazu erklärten, dies sei notwendig. Fragt man, warum die Friedensappelle von Päpsten und Kirchenleitungen nicht bis an die Basis der christlichen Gemeinden durchgedrungen sind, so kann man dies wohl nur mit dem verbreiteten Bewußtsein erklären, Friede sei ein politisches Problem und gehe so nur den Politiker und nicht die Kirchengemeinden etwas an.

Die Würzburger Synode liefert im Beschluß «Der Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden» einige interessante Einblicke in die religiöse und politische Kultur der Katholiken: «Einmal wirken überkommene Vorstellungen vorgegebener Harmonie und Ordnung nach, welche die verbreitete Konfliktscheu und den Mangel an Fähigkeiten zum offenen Austragen von Konflikten verstärken.»¹¹ Dieses Harmoniebedürfnis führt auch in der aktuellen Situation dazu, das Friedensthema aus dem kirchlichen Gemeindealltag auszuklammern, weil es hierzu bekanntermaßen auch unter Katholiken unterschiedliche Meinungen gibt. Zudem handelt es sich bei diesem Problem nach Auffassung vieler Katholiken um ein rein politisches Problem, das demnach nicht in die kirchliche Diskussion gehöre. Daß aber der Friede *das* zentrale Thema der christlichen Heilsbotschaft ist und daß gerade hier eine Trennung von Politik und Glauben nicht möglich ist, ist den meisten Katholiken in ihrer gemeindlichen Glaubenspraxis einfach nicht bewußt. Daß die Kirche von ihrem Auftrag her immer und überall den Frieden anmahnen und den Unfrieden anprangern sollte, kann zumindest theoretisch-theologisch nicht in Frage gestellt werden. Wenn man die Kirche aber zum sozialen Träger des gradualistischen Abrüstungskonzeptes macht, sollte man gleichzeitig jene innerkirchlichen Gegebenheiten mitbedenken, die die Integration von gegensätzlichen Standpunkten ermöglichen bzw. verhindern. Dazu merkt z. B. die Synode selbstkritisch an:

«Darüber hinaus spielen friedenshemmende Einstellungen, Verhaltensweisen und Strukturen auch in der Kirche eine Rolle: etwa die fehlende Bereitschaft, schuldhaftes Verhalten und dessen (geschichtliche) Ursachen aufzuarbeiten, geltende Leitvorstellungen kritisch zu überprüfen, Motive und Interessen von Andersdenkenden und von Gegnern zu berücksichtigen, für Benachteiligte Partei zu ergreifen, auch wenn dies herrschender Meinung zuwiderläuft; die Neigung, sich um einer – trügerischen – Sicherheit willen abzuschließen und einzukapseln; schließlich ganz allgemein eine gewisse Angst, einerseits eigene Auffassungen zu erarbeiten, zu begründen und zu vertreten, andererseits jedoch auch die offene und faire Auseinandersetzung in Kirche, Staat und Gesellschaft zu wagen sowie die dafür notwendigen Fähigkeiten zu entwickeln, einzuüben und zu stärken.»¹²

Welche Form christlichen Glaubens kritisiert hier die Synode? Wahrscheinlich kommt man einer Beantwortung dieser Frage in der Terminologie von *J. B. Metz* am nächsten: Die Übernahme der Bürgermentalität neutralisiert das «messianische Christentum» zu einer konservierenden, bedürfnisbefriedigenden und absichernden «bürgerlichen Religion». Damit einher geht die Trennung von gesellschaftlichem und religiösem Bereich, die wiederum die Einsicht versperrt, daß sich Orthodoxie in der Orthopraxis bewahrheiten muß.

Damit wären wir wieder bei dem grundlegenden «ethischen Kompromiß» zwischen gläubiger Weltferne und Unterordnung unter die staatliche Autorität und Teilhabe am politischen Leben. Und wir sind wieder bei der von *Ruh* und *Blondel* angesprochenen Motivation zur Überwindung derartiger Trennungen aus dem Glauben.

(2. Teil folgt)

Benno Haunhorst, Lehrte bei Hannover

⁹ Vgl. E. W. Russel, Christentum und Militarismus. In: W. Huber/G. Liedke (Hg.): Christentum und Militarismus. München 1974. S. 21–109.

¹⁰ Vgl. H. Meesmann, Von nun an eine Friedenskirche? In: Publik-Forum vom 21. 5. 1982, S. 18.

¹¹ Zit.: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg 1976. S. 496.

¹² Zit.: ebenda S. 496.

«Christliche Gegenwart»

Streit um Verlag und theologische Gesellschaft in Zagreb

«Kršćanska Sadašnost» (christliche Gegenwart) ist der Name einer theologischen Gesellschaft und des Verlags, den sie mit großem Erfolg betreibt. Der Verlag versorgt heute so viele Leser in sozialistischen Staaten mit christlicher Lektüre, daß an seinen Verdiensten nicht zu rütteln ist. Dennoch hat sich die jugoslawische Bischofskonferenz auf ihrer Herbstsitzung in Jakovo einstimmig gegen die nach Selbstverwaltungsprinzip organisierte «Theologische Gesellschaft» ausgesprochen. «Priestern», so hieß es wörtlich, sei «verboten, sich in solche Verbände aufnehmen zu lassen». Offen blieb in der Formulierung, ob von jetzt ab verboten sei, neu in die Gesellschaft einzutreten oder ob auch schon bestehende Mitgliedschaft untersagt werde. Allerdings wurde am Schluß der scharfen Erklärung betont, «daß priesterliche Tätigkeit ausschließlich unter der Jurisdiktion der Bischöfe stehe». Das heißt nun auch, daß jeder Residentialbischof das Verbot für die eigene Diözese eigens aussprechen muß, um es wirksam zu machen.

Der Herbstsitzung der Bischöfe waren verstärkte Angriffe auf die «Theologische Gesellschaft» vorausgegangen. Sie beriefen sich auf das Vatikanische Dekret «Quidam episcopi» (8. März 1982), das Priestern die Mitgliedschaft in Vereinigungen mit politischer oder auch versteckt politischer Zielsetzung untersagte, dabei aber, wie man weiß, die «Friedenspriester» in der ČSSR im Auge hatte. Zwei Bischöfe haben sofort nach der Sitzung den Geistlichen ihrer Diözesen die Mitgliedschaft überhaupt verboten, was freilich keine großen Folgen hatte, weil dort überhaupt keine Mitglieder ansässig waren. Die anderen Bischöfe schwiegen zunächst, offenbar in der Hoffnung, das Problem werde mit der Zeit an Brisanz verlieren.

«Glas Concilia» aber, die Zagreber Kirchenzeitung, veröffentlichte einen Leitartikel, in dem es hieß: «Das Experiment ist vorbei». Dort wurde betont, daß die Beschlüsse von Djakovo, eine Frucht jahrelanger Beobachtungen und monatelanger Arbeit einer speziellen Bischofskommission, keinesfalls unter Druck getroffen worden seien.

Marxistische Doktrin und jugoslawische Realität

Im Vatikan gab es zwei Parteien. Während längerer Zeit hatte eine Gruppe national bewußter Kroaten versucht, vor allem den inzwischen verstorbenen Kardinal Šeper, mit dessen ausdrücklicher Genehmigung die «Theologische Gesellschaft» seinerzeit gegründet worden war, gegen dieselbe aufzubringen. Dies in der gewiß aufrichtigen Überzeugung, im Kommunismus müsse man für alles bezahlen, er habe ja nichts anderes im Sinne, als der Kirche zu schaden, und lüge mit jedem Wort.

Die Erregung war so groß geworden, daß kroatische Bischöfe die Meinungsverschiedenheiten außer Landes getragen hatten und zumal in der Bundesrepublik Deutschland lauthals verkündeten, die theologische Gesellschaft sei in die Umklammerung des marxistischen Staates geraten.

Ein solches in Deutschland verbreitetes Bischofswort hat die Zagreber Parteizeitung ihrerseits veröffentlicht und der «Theologischen Gesellschaft» die Möglichkeit gegeben, darauf zu antworten. Das tat sie denn auch, des Wortes mächtig, wie Professoren und Verlagsleiter nun einmal sind. Diese Entgegnung dürfte der letzte Anstoß zu den Beschlüssen von Djakovo gewesen sein.

Nun bekennt sich ja das moderne Jugoslawien tatsächlich immer noch zum Marxismus-Leninismus und ist somit offiziell auf die bekannte Äußerung Lenins verpflichtet, wonach Religion als «Überbau» bei Änderung des gesellschaftlichen Unterbaus «automatisch» verschwinde. Darüber hinaus wird aus der Unvereinbarkeit von Religion und dialektischem Materialismus

nach wie vor offiziell gefolgert, das Verschwinden von Religion sei auch aktiv zu betreiben. In den Verfassungen aller sozialistischen Staaten, mit Ausnahme Albaniens, läuft das auf die Trennung von Kirche und Staat hinaus, so daß Religion immer deutlicher zur Privatsache gemacht werden muß. Hier gibt es aber bereits große Interpretations- und Interessenunterschiede, insofern der Staat einerseits die Trennung anstrebt, andererseits aber selber Einfluß auf innerkirchliche Angelegenheiten nimmt. Die Praxis ist von Land zu Land sehr verschieden, was nicht ausschließt, daß im Verhältnis von Staat und Kirche eine gewisse Rahmenpolitik höheren Ortes festgelegt wird, auf die dann die verschiedenen Staatskirchensekretäre hören müssen.

Daß auch das «blockfreie» Jugoslawien diesen Regeln unterworfen ist, läßt sich nicht abstreiten, und zumal in Zeiten eines schärferen Klimas zwischen Ost und West sind der Bewegungsfreiheit Jugoslawiens enge Grenzen gesetzt. So gilt z. B. auch für Jugoslawien, daß die Zugehörigkeit zur Partei offiziell mit einem religiösen Bekenntnis unvereinbar ist. Andererseits mußte auch gerade in Jugoslawien die kommunistische Partei versuchen, auch Nicht-Kommunisten, besonders religiöse Menschen, für den Aufbau der sozialistischen Gesellschaft heranzuziehen.

Jugoslawien ist ein kompliziertes Gebilde, ein Vielvölkerstaat, dessen Bürger bis 1918 gar nicht alle miteinander zu tun haben wollten. Den Kirchen kommt hier eine ganz besondere Bedeutung zu, weil sie schon seit dem Mittelalter als Hüterin der Identität der nationalen und völkischen Gruppen galten und das in mancher Hinsicht bis heute geblieben sind. Praktisch sind es die Marxisten, die dieses Land in seiner heutigen Form zusammenhalten. Das Verhalten der Partei zu den Kirchen ist folglich von nationalen Problemen stark beeinflusst.

Kroatien ist ein traditionell katholisches Bundesland Jugoslawiens. Das Volk ist deutschfreundlich und voll Skepsis gegenüber den orthodoxen Serben, von denen es sich bevormundet fühlt. Für jene verbindet sich der Name «Kroatien» bis heute mit den «Ustaschi». Der «Führer» dieser nationalen Bewegung, *Ante Pavelić*, hatte im Zweiten Weltkrieg mit seinen Mannen zur deutschen Besatzungsmacht gehalten und grauenhafte Morde an Serben, Orthodoxen und Juden auf dem Gewissen. Dennoch hatte er sich zum katholischen Glauben bekannt und war von Pius XII. mit allen Ehren in Rom empfangen worden. Bis heute haben die Serben daher ein nicht unverständliches Mißtrauen gegenüber dem kroatischen Katholizismus. Sie vermuten hinter allen Forderungen und Aktionen der Kirche im Ausland versprengte Ustaschi-Gruppen, denen es im Grunde nur um die Befreiung Kroatiens aus dem jugoslawischen Staatsgefüge gehe. Eine besondere Rolle spielte in diesem Zusammenhang Kardinal *Stepinac*, der wegen angeblicher Duldung der Ustaschi im Zweiten Weltkrieg zu 16 Jahren Zwangsarbeit verurteilt worden war. *Stepinac* hat dann die Aufforderung der jugoslawischen Regierung, das Land zu verlassen, abgelehnt und wurde 1953 demonstrativ zum Kardinal ernannt. Er starb – immer noch unter Hausarrest – 1960 und wird in Kroatien wie ein Heiliger verehrt.

Nun sind die Schwierigkeiten mit Kroatien keinesfalls die einzigen unter den jugoslawischen Nationen, man denke nur an den weiterhin schwelenden Krisenherd Kosovo mit seiner mehrheitlich albanischen Bevölkerung. Das mag verständlich machen, daß den jugoslawischen Marxisten weniger die Doktrin als die Überwindung der Erfahrungen aus dem vergangenen Krieg, d. h. eine Einigung der vielen verschiedenen Gruppen, am Herzen liegt.

Fr 8. Juli (20 Uhr) bis So 7. August (14 Uhr) 1983

Dreißigtägige Exerzitien

mit Jean Rotzetter SJ

Anmeldung:

Notre-Dame de la Route, 21, chemin des Eaux-Vives,
CH-1752 Villars-sur-Glâne/Fribourg, Tel. 037/24 02 21

Soviel, um die recht komplizierten politischen Zusammenhänge nur anzudeuten, ohne die die Probleme der katholischen Kirche in Kroatien kaum verständlich wären.

Noch eine kurze Erläuterung des wirtschaftlichen Begriffes der *Selbstverwaltung* scheint vonnöten: Als «Indikator der Realisierung des Sozialismus» sollte damit aus dem sozialistischen Staatseigentum ein *unmittelbares Gesellschaftseigentum* gemacht werden, ein Haben ohne Besitz. Als eine neue Form des Klassenkampfes richtete sich die Idee gegen die Reste der kapitalistischen Klasse und gegen die eigene Bürokratie:

«Das Wesen des Selbstverwaltungssystems manifestiert sich in der Nationalitätenfrage. Die Grundvoraussetzung liegt darin, daß der Mensch Herr seines Schicksals wird, Träger des unantastbaren Selbstverwaltungsrechtes. Demgemäß verwalten sich kleinere und größere Gemeinschaften selbst ... es verschwinden Klassen und ihre Voraussetzung ... Der Mensch kann in keiner Arbeitsphase mehr ein blinder Vollstrecker fremder Befehle sein.»¹

So ideal, wie man gehofft hatte, hat sich das Selbstverwaltungssystem allerdings nicht entwickelt. Durch zunehmende Aufsplitterung wird immer mehr verhindert, daß notwendige Marktmechanismen zum Tragen kommen: die Bürokratie ist nicht überflüssig, sondern mächtiger geworden. Trotz aller Schwierigkeiten wird sich aber an dem System nichts ändern. Die Selbstverwaltung gehört ebenso wie der Föderalismus zu den Grundpfeilern Jugoslawiens.

Kirchliches Leben in Kroatien

In Kroatien ist die katholische Kirche trotz aller Belastungen bisher recht liberal behandelt worden. Sicher nicht nur aus Menschenfreundlichkeit, sondern weil etwa 80 Prozent der Bevölkerung katholisch sind. Die Partei hat sich nicht in die rein inneren Angelegenheiten der Kirche gemischt. Es gibt katholische Schulen und Orden, eine gut entwickelte Presse, keine Zensur, bis heute allerdings auch keine religiösen Rundfunk- und Fernsehsendungen. Die Beziehungen zum Vatikan sind gut, und die Marxisten betonen immer wieder ihr Interesse daran, daß sie nicht gestört werden. Die tatsächliche Verbreitung des Glaubens ist schwer abzuschätzen, weil seit 1953 keine offiziellen exakten Statistiken über die Zahl der Gläubigen geführt werden. Die katholische Kirche Jugoslawiens ist in 8 Erzbistümer, 13 Bistümer und vier Verwaltungseinheiten unterteilt; es gibt 182 Mönchs- und 418 Nonnenklöster, zwei theologische Fakultäten, sieben Hochschulen, und 19 Priester- bzw. Kleinseminare werden von ca. 1300 Schülern und Studenten besucht.

Das Zentrum der *katholischen Presse* befindet sich in Zagreb, die größte Auflage kroatischer katholischer Publikationen hat «*Glas Concila*», eine zweimonatsschrift. Sie ist Sprachrohr des «Kaptol», der Residenz der Zagreber Erzbischöfe. In «*Glas Concila*» werden auch immer wieder politische Kämpfe mit dem Regime ausgetragen, gelegentlich in nicht gerade sanften Tönen. Vor einigen Jahren hat Chefredaktor *Kustic*, selbst geistlichen Standes, wegen eines kritischen Artikels Schreibverbot von seiten des Staates bekommen. Tatsächlich verhindert die «*Glas Concila*» öfters, daß übereifrige lokale Parteifunktionäre ins Kraut schießen. Sie berichtet über den Druck, der immer wieder auf Familien ausgeübt wird, nur weil sie ihre Kinder zum pfarreilichen Religionsunterricht schicken, ferner über provokante Äußerungen gegenüber kirchlichen Würdenträgern sowie über Berufsbehinderungen und Strafversetzungen, die wegen der religiösen Überzeugung der Betroffenen erfolgt sind. Außerdem wird man ausführlich über das Leben der Amtskirche informiert, Wallfahrten werden angekündigt, das Leben der Kirche, ähnlich wie in den Diözesan- und Kirchenblättern in westlichen Ländern, besprochen.

Ein Verlag in «Selbstverwaltung» von Theologen

In Zagreb investierten 1968 drei Professoren der theologischen Fakultät, mit Zustimmung des damals noch im Lande residierenden Kardinals Šeper, Honorare, die sie für je ein Buch er-

halten hatten, in die Gründung eines kleinen Verlages «Christliche Gegenwart». Der Verlag veröffentlichte ausschließlich Bücher christlichen Inhaltes, die von keinem allgemeinen Verlag jemals angenommen worden wären. Daneben gab und gibt es noch einige andere kleine Kirchenverlage, die sich aber hauptsächlich mit Liturgie befassen. Mit zunehmendem Erfolg und größerer Nachfrage gestaltete sich die Arbeit des neuen Verlages immer schwieriger, weil er als kirchliche Institution, nicht aber als «gesellschaftliches Unternehmen nach Selbstverwaltungsprinzip» betrachtet wurde. Deshalb durften nur eine beschränkte Anzahl von Angestellten (3 oder 7, die Meinungen gehen hier auseinander) beschäftigt und keine zweckgebundenen Fonds bereitgestellt werden. Vor allem aber wurde jede Einnahme einer sehr progressiven Steuer unterworfen. Der Verlag hatte sich bald einmal in eine Gruppe hineingehievt, die 85% Steuern zahlen muß. Das konnte er schließlich auch mit Privatkrediten nicht mehr bewältigen. Die Bestimmungen trafen den Buchverlag wegen der notwendigen Lager und des langfristigeren Umsatzes sehr viel schwerer als z. B. die Zeitschriftenverleger. Deshalb entschlossen sich die Professoren 1977 nach längerem Zögern zur Gründung einer Gesellschaft nach Selbstverwaltungsprinzip, der «Theologischen Gesellschaft». Etwa 70 Mitglieder unterzeichneten ein Statut, als dessen Zweck ausdrücklich die Betreibung des Verlages «Christliche Gegenwart» genannt wurde. Erzbischof *Kuharić* war zwar nicht Gründungsmitglied, erteilte aber seine Zustimmung und unterschrieb die Eigentumsübertragung des Verlages an die neue Gesellschaft. Schon damals meldeten sich freilich Kritiker. Sie kamen vor allem aus den Reihen jener Menschen, die den Marxismus für eine Erscheinung des Antichristen halten und wohl auch Serbien gegenüber unversöhnlich geblieben sind. Bis heute vermuten sie nur böse Absichten hinter der Tatsache, daß der Staat nun tatsächlich auch dem katholischen Verlag alle Vorteile einer Gesellschaft nach Selbstverwaltungsprinzip zukommen ließ. Nicht ohne Skepsis der «Wissenschaft», d. h. hier auch den Theologieprofessoren gegenüber, befand schon damals die Bischofskonferenz in *Zadar*, daß die «Theologische Gesellschaft» toleriert werde, jedoch keine neuen Mitglieder aufnehmen dürfe. Zudem wurde allen Gründungsmitgliedern jedweder Aufstieg in der Hierarchie verwehrt. Die Mehrzahl der Professoren ist aber Mitglied der «Theologischen Gesellschaft». Um Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen, ist nun vor kurzem der vom Professorenkollegium ausersehene, am Tage darnach auch wirklich als Rektor gewählte Kandidat aus der Gesellschaft ausgetreten. Auch das aber hat Anstoß erregt, so daß er einfach nicht bestätigt wird.

Erstaunliche Erfolge für das christliche Buch

Der Verlag aber floriert seit 1977 und ist, ziemlich sicher, – aus manchen Ländern liegen keine Zahlen vor – der größte katholische Verlag des Ostens geworden. Ohne die geringste Öffentlichkeitsarbeit wurden allein im Jahre 1982 200000 Bibeln verkauft; in Jugoslawien selbst seit 1977 40000 bis 50000 jährlich. Vor allem eine in den slavischen Ländern besonders beliebte illustrierte Ausgabe des Neuen Testaments wurde in 10 Sprachen gedruckt und in viele sozialistische Länder exportiert, in denen der Bedarf wegen Rationierung des Papiers oder sonstiger Beschränkungen nicht im eigenen Land gedeckt werden kann. Oft werden diese Lieferungen im Westen bezahlt und erreichen Leser, die sonst ganz sicher keine Möglichkeit hätten, jemals in den Besitz einer Bibel zu gelangen.

Niemals ist in dem Verlag ein Buch erschienen, das die Bischöfe nicht gebilligt hätten, das Programm ist durchaus konservativ. Mit Ausnahme eines kleinen Meditationsbüchleins von Küng findet sich in der Liste der lieferbaren Titel nicht ein einziges Buch, das Anstoß erregen könnte, wohl aber 32 Reihen (Serien) über Religion, Soziologie, Philosophie, Ökonomie usw. von christlicher Sicht. Ausgewählt werden die Titel zwar von den geistlichen Mitgliedern der Gesellschaft, die sich jedoch immer selbstverständlich dem letzten Urteil des Bischofs unterworfen haben.

¹ Veljko Cvjeticanin in: R. Supek und B. Bošnjak (Hg.), «Jugoslawien denkt anders». Europa Verlag, Wien-Frankfurt-Zürich (1971).

Von Seiten des Staates wird der Verlag wie jeder andere im Lande behandelt und ist so der drittgrößte Kroatiens – Schulbuchverlage mitgezählt – geworden. Er ist, hochgeachtetes Mitglied der graphischen Fachorganisationen, produziert auch Platten und Informationsfilme für religiöse Unterweisung, was privaten, damit auch kirchlichen Verlagen strengstens verboten ist. Die Titel des Verlages dürfen in staatlichen Buchhandlungen verkauft werden und schmücken die Auslagen der Zagreber Geschäftsstraßen. Auch das konnte für private Produktionen bisher nicht durchgesetzt werden. Seit kurzer Zeit verfügt die «Christliche Gegenwart» auch über eine kleine Druckerei, sie beschäftigt derzeit 70 Leute, die mit Begeisterung und unglaublichem Eifer bei der Arbeit sind. Die Argumente für das Unternehmen sind denn auch so überzeugend, daß selbst massiven Kritikern keine Gegenargumente einfallen: Sie wollen denn auch den Verlag unbedingt erhalten, die Gesellschaft aber so schnell als möglich aus der Welt schaffen. Die Gesellschaft – ich erinnere – ist aber zum Zweck der Betreibung des Verlages gegründet worden und stellt auch alle ihre Aktivitäten in den Dienst der «Christlichen Gegenwart». Beispielsweise gibt es jeden zweiten Donnerstag eine Diskussion der Mitglieder über theologische, kulturelle oder philosophische Themen, die letztlich nichts anderem dient als der geistigen Vorbereitung weiterer Titel und Themen.

Die Gegner, die Marxisten und der neue Kardinal

Was also – so fragt man sich – kann es für Argumente gegen eine so segensreiche Tätigkeit geben? Zweifelsohne spielen menschliche Eifersucht und gelegentlich vielleicht auch separatistische Tendenzen Einzelner eine Rolle. Darüber könnte man hinweggehen. Etwas anderes scheint mir grundsätzlicher Erwägungen wert: Einer der Gegner der «Theologischen Gesellschaft» wollte mir beweisen, daß der Staat mit deren Förderung nichts anderes im Sinne habe, als die Kirche zu spalten: Die staatlichen Repräsentanten führten nämlich immer wieder das Vatikanum II im Munde, um damit die Hierarchie zu schwächen. Nun wäre natürlich manchem Kommunisten eine autonome kroatische Kirche nur recht (dafür gibt es aber auch andere, die auf gute Kontakte zum Vatikan besonders Wert legen): Eine Spaltung aber kann sich nur im Innern der Kirche selber ereignen.

Sind wir unserer Wahrheiten so unsicher, daß andere sie nicht zitieren dürfen? Wohl scheint mir, gehört zum Kontakt mit Vertretern einer antireligiösen Ideologie ein besonders waches Gewissen und ein geschärfter Blick, damit Repräsentanten der Kirche nicht so folgenschwere Fehler wie in der Nazizeit unterlaufen. Aber daß es gefährlich ist, mit unseren Talenten zu wuchern, berechtigt uns nicht, diese Talente zu vergraben.

Mir scheint das Beispiel der «Christlichen Gegenwart» nicht untypisch für Probleme, die sich überall im Verhältnis von Christentum und Sozialismus ergeben. Ein besonders Anstoß erregender Satz von Prof. *Sagi Bunić*, Präsident der Gesellschaft, in dem er feststellte, es sei vielleicht der Kirche in Kroatien in Bezug auf Veröffentlichungen noch nie so gut gegangen, war in Zagreb vielleicht unverdaulich und weit seiner Zeit voraus. Im Grunde aber scheint es mir durchaus des Nachdenkens wert, ob nicht in einem Gesundheitsprozeß der Kirche auch der Marxismus eine ganz wichtige Funktion hat oder haben könnte. In keinem Staatssekretariat für Kirchenfragen der Oststaaten herrscht mehr die Erwartung, die Kirche werde von selbst aufhören. Alle sind sie zur Überzeugung gekommen, daß es lächerlich wäre, anzunehmen, alle Menschen würden den Marxismus als Weltanschauung annehmen. Vielmehr, so sagen sie, gebe es nun einmal Theisten und Atheisten, und es sei auch kein Problem mehr, ob einer glaube oder nicht, wichtig sei einzig und allein, wie sich jemand in der Wirklichkeit der sozialistischen Staaten verhalte.

«Gegen den Glauben haben wir nichts», verabschiedete sich der zuständige Staatssekretär in Zagreb, «nur gegen die Aus-

nützung des Glaubens für politische Zwecke». Und er zitierte die Bemerkung eines Leiters der «Christlichen Gegenwart»: «Wir sind eine Art Lakmuspapier für uns und für Sie». «In Beziehung mit ihnen», so fuhr der Sekretär fort, «bestehen wir eine Prüfung, inwieweit wir die Kirche annehmen und andererseits ist das auch eine Prüfung für die Kirche. Man sieht, wie weit sie sich mit einem unpolitischen Dasein abfindet.»

Abzuschätzen, wie weit man da gehen kann, bleibt freilich jedem mündigen Christen vorbehalten. Erzbischof Kuharić von Zagreb hat noch knapp vor seiner Kardinalernennung eine Erklärung abgegeben, die – wie seinerzeit die Bischofskonferenz von Zadar – der «Theologischen Gesellschaft» die Aufnahme weiterer Mitglieder untersagt; implicite hat er damit seinen Beitrag für den Fortbestand von Gesellschaft und Verlag geleistet. Eine Entscheidung, die die Schwierigkeiten sicher nicht beseitigt, aber allen Grund zur Hoffnung gibt. *Renate Erich, Wien*

Suche nach sich selbst

Zu einem neuen Roman von Claudia Storz*

Die Zürcherin Claudia Storz (geb. 1948) hat mit ihrem Erstlingsroman «*Jessica mit Konstruktionsfehlern*» (Benziger 1977) nachdrücklich auf sich aufmerksam gemacht. Die Hauptgestalt, eine junge Frau, die mit künstlichem Darmausgang leben muß, sieht die Welt und sich mit anderen Augen. Im neuen Roman «*Auf der Suche nach Lady Gregory*»¹ verbindet die Autorin souverän Gegenwart und Erinnerung, Beschreibung und tastendes Bewußtsein, Gespräche und altirische Sagen.

Lanie, die 21jährige Heldin, hat Maschinenzeichnerin gelernt. Sie wäre gern Maschinenbauerin geworden, wäre der Beruf nicht Männern vorbehalten. Sie hat mit Gleichaltrigen in einer Wohngemeinschaft gelebt. Sie liebt einen ungewöhnlich sensiblen und sozial offenen jungen Mann, den Kindergärtner Florian, der am Wochenende das Kind einer Prostituierten zu sich nimmt. Sie hat ihre Mutter an Krebs sterben sehen. Sie hat den arbeitsbesessenen Vater erlebt, der keine Zeit für das Sterben seiner Frau hatte. Lanie, die Nicht-Abiturientin, ist beruflich begabt, darf den sozialen Aufstieg erhoffen. Aber sie ist im entscheidenden Moment weggegangen, weg von Florian, weg von dem festen Gefüge industriebürgerlicher Normen. Sie fühlte sich unfähig, unwillig zu einer festen Beziehung. Sie will nicht eine vorgegebene Frauenrolle annehmen, solange sie nicht weiß, wer sie selbst ist, wer sie sein könnte, wer oder was das ist: eine Frau.

«Auf der Suche nach Lady Gregory» ist Lanie nach Irland gefahren. Vordergründig will sie eine Reportage schreiben, aber mehr noch die Fremde erfahren, die andere Welt, in der sie gelockert, freier, phantasievoller sich selbst begegnen kann. *Augusta Gregory-Persse*, eine historische Person (1852-1932), mit fünfzig verwitwet, hat sich der irischen Freiheitsbewegung angeschlossen und mit einer Reihe namhafter Dichter am Osteraufstand 1916 gegen die englischen Besatzer teilgenommen. Sie hat später mit William B. Yeats das «*Abbey Theatre*» gegründet, das für die junge nationale irische Kultur von großer Bedeutung wurde. Sie hat selbst Stücke geschrieben und irische Sagen gesammelt. Eine mutige, politisch, künstlerisch und sozial aktive Frau, die die Grenzen der vorgegebenen Frauenrolle weit überschritt.

In Dublin, auf den Spuren der Lady Gregory, in der Nähe der Armen, eintauchend in die Frauengestalten der irischen Sagen – alles Liebe, Elementarentscheidungen, Kämpfe, Tod – ver-

* Der folgende Artikel ist ein Nachtrag zum zweiteiligen «Schweizer Literaturbrief» des Autors: vgl. Orientierung 1982, Nr. 12/13, S. 138-140, und Nr. 14/15, S. 163-166 (Red.).

¹ Claudia Storz, *Auf der Suche nach Lady Gregory*, Roman. Benziger-Verlag, Zürich-Köln 1981, 177 Seiten, Fr./DM 26,80.

sucht Lanie, ihrem eigenen Bewußtsein näher zu kommen. Ihre «vielen schlechten Gewissen» werden ihr bewußt: «daß ich Vater nicht besuche, nicht an Mutters Grab gehe, Kinder nicht gern habe, daß ich Florian für mich möchte, allein ..., daß ich den Beruf aufgegeben und keine Stelle mehr habe, daß ich als Frau mit Maschinen arbeiten möchte, daß ich es ablehne, daß der Frau allein der Haushalt und die Kinder zustehen ...» In der Pension lernt sie das Zimmermädchen Peggy kennen. Diese spürt, wenn Lanie sich nicht wohlbefindet. Und sie ist «die einzige Frau, die kein schlechtes Gewissen hat: Sie putzt nur, wozu sie Lust hat... sie läßt ihre vielen Kinder für sich selber sorgen, und die machen auch schon wieder Kinder... Sie lacht und hat Zeit zum Schwatzen. Hast du je so eine Frau kennengelernt?» (116f.). Sozusagen das untragische, unheroische Gegenbild zu der schönen Deirdre der Sage: eine andere Art von Freiheit auch im Vergleich zur aristokratischen Lady Gregory. Eine mehr reflektierende Autorin hätte vermutlich diese Tripolarität kompositorisch weiter ausgebaut.

Erinnerungen und Briefe lassen die Gestalt der Großmutter zuhause im Altersheim erstehen. Sie gewinnt dem Leben in seiner Begrenzung Teilnahme und Reize ab. Das Altersheim wird von Nonnen geleitet. Die kritisch beobachtende Lanie gewinnt Sympathie für die Nonnen. Fragen nach dem Geheimnis der Berufung, nach den Problemen der Menschwerdung im Kloster, nach der frei werdenden Sympathiefähigkeit der Frau klingen an. Lanie sieht die Kindernonnen ohne Alter, die Märtyrinnen mit dem ernst-bitteren Mund, die heiter durchgeistigte Oberin, die «Fortschrittlichen» mit dem Rollkragenpullover statt steifem Kragen. «Als eine der Nonnen im Kloster an Krebs erkrankt war, wurde sie von den Schwestern aufs Sterben vorbereitet wie auf ein Fest. Als sie gestorben war, sahen die Frauen im Heim, wie sie im offenen Sarg durch die Blumen des Gartens getragen wurde ... Und die Nonnen sangen: «Wir weinen an deinem Grabe und singen Halleluja»» (166).

Frauenbilder – Spuren zu individueller Befreiung

Dem Leser fällt auf, daß die spezifisch *katholische* Welt Dublins (Lady Gregory war allerdings Protestantin) von Lanie nicht entdeckt, von der Autorin nicht thematisiert wird. Die offenkundig katholische Erziehung Lanies schlägt im Wohnheim nicht durch. Ihre Mutter beichtet, sie habe sich ihrem Mann verweigert: «Ich konnte ihn nicht lieben, wenn er am Tag schlecht zu den Kindern war.» Die Ehe der katholischen Eltern



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)
Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 0760
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 1982/83:
Schweiz: Fr. 33.- / Halbjahr Fr. 18.- / Studenten Fr. 24.-
Deutschland: DM 39,- / Halbjahr DM 22,- / Studenten DM 28,-
Österreich: öS 300,- / Halbjahr öS 170,- / Studenten öS 200,-
Übrige Länder: sFr. 33.- 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

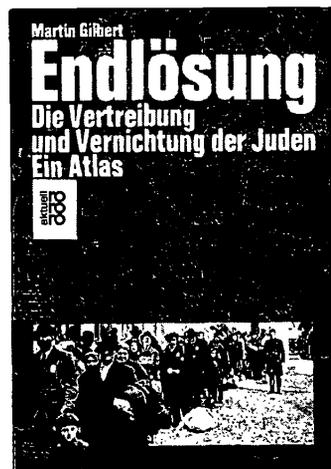
Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

rororo aktuell

Herausgegeben von Freimut Duve

Nationalsozialismus Alltag und Terror



Gilbert, Martin
Endlösung
 Die Vertreibung und Vernichtung der Juden. Ein Atlas
 5031 / DM 25,-
 (Großformat mit 316 Karten und vielen Fotos)
 «Dieser Atlas lehrt eine neue Geographie.
 Die Landkarte der Erinnerung.»
 Günther Schwarberg, Stern



5118 / DM 10,80

aktuell
rororo

stößt Lanie ab; die Abhängigkeit der Frau vom Mann, die Wortlosigkeit der Frau, die ihre Klage als Anklage in den Beichtstuhl tragen muß.

Der Roman ist nicht – wie frühere Romane der sogenannten christlichen Literatur – «katholisch» durchstrukturiert. Es zeigt sich in partiellen Bewußtseinsfeldern der jungen Heldin. Erkundet werden Bilder von Frauen, nicht Bilder von Religion. Da ist die fraglos zu kurz gekommene fromm-prüde Mutter, die Großmutter im Altersheim als Vertrauensperson, Lady Gregory als Frau von Kunst und Welt, halbchaotisch-sympathisch die Zimmerfrau Peggy, aus dem mythischen Untergrund die elementaren Beziehungen und Entscheidungen der Frauen in der Sage. Lanie entfernt sich vom Bild der Mutter. Indem sie andere Frauenbilder auf sich wirken läßt, sucht sie (ohne daß ausreichende Bewußtseinsarbeit für die Vergangenheit geleistet wäre) Spuren zu sich selbst, Spuren in ein von Rolle und Erziehung nicht vorgegebenes Erwachsenenleben. Sie hat in Irland ihr bereits von Erwartungsrollen bedrängtes Bewußtsein gelockert, ihren Horizont erweitert. Die Entscheidung zu Florian steht an.

Claudia Storz hat einen exemplarischen Kurzroman aus der Sicht einer jungen Frau im Übertritt zum Erwachsenenleben geschrieben. Als Leser, der drei Jahre in Irland gelebt hat, könnte ich mir eine intensivere Dublin-Atmosphäre vorstellen. Vielleicht hinderte die gewählte Perspektive der jungen Heldin reflektierter ins Bild tretende Grundbeziehungen, die größere Welthaltigkeit. Erfahrungsbericht, Erkundung und ins Erzählfeld geführte Sage öffnen im Leser den fixierten Alltag. Der Leser, die Leserin muß nicht Lady Gregory bewundern oder gar nachahmen. Keine «Mimesis»-Literatur. Wohl aber Bausteine zur Erkundung der eigenen Gegenwart für eine offenere Zukunft. Auch dieser Roman bestätigt das mehr individualistische Interesse der jüngeren Schweizer Frauenliteratur.

Paul Konrad Kurz, Gauting b. München