



GIBT ES DAS, daß ein Dorf, ein ganzes Gemeinwesen mit dem Risiko ernstest Repressalien vor Augen Gutes tut und dies über Jahre hinweg? Und wenn es gar ein Touristendorf ist, wo man während neun Monaten von den Einnahmen lebt, die man im Sommervierteljahr mit den Fremden macht? Ist es da zu glauben, daß der *Empfang*, der bislang dem Geldbringer galt, dem man so viel wie möglich abknöpft, in ganz neuer Weise dem notleidenden, verfolgten Flüchtling zuteil wird, von dem man nicht weiß, wann und wie man ihn wieder los wird, und der, wenn man ihn versteckt, zum *Gefahrbringer* wird?

Das Dorf, in der südöstlichen Ecke des Plateau du Velay (Haute-Loire, Frankreich) gelegen, mußte uns Europäern von einem Amerikaner entdeckt werden. Er war in seinen Forschungen mit dem Phänomen der Gewalt, ja der Grausamkeit befaßt, wie sie z. B. Weiße an indianischen Ureinwohnern oder Schwarzen verübten oder wie sie sich

Wie in Le Chambon Gutes geschah

die Nazis in ihren Todeslagern durch Folterexperimente sogar an Kindern leisteten. Er geriet dabei in tiefe Verzweiflung über die Tatsache, daß immer die Starken die Schwachen vernichten und daß, wie er meinte, für Güte und Gerechtigkeit im Leben der Menschheit kaum mehr echte Chancen bestünden.

Im «Aussortieren» von Elementen und Formen der Grausamkeit und des Widerstands dagegen war er gerade mit einer Sammlung von Dokumenten des Holocaust befaßt, als er auf einen kurzen Artikel über das Dorf *Le Chambon-sur-Lignon* stieß, einer Gemeinde, die unter der Vichy-Regierung zum Refugium von Flüchtlingen aller Art, vor allem aber von verfolgten Juden geworden und es auch noch unter deutscher Besetzung geblieben sei. Die Sache ließ den Amerikaner nicht mehr los. Er beschloß, ihr auf den Grund zu gehen. Im folgenden Winter, als ein eisiger Wind über das Plateau fegte, brachte ihn die Bahn, wie weiland die Flüchtlinge, ins abgelegene Bergdorf, und er begann unter den Überlebenden aus der Hitler- und Pétainzeit seine Nachforschungen. Das Ergebnis, 1979 in New York als Buch verlegt, wird derzeit in den USA und Frankreich verfilmt und ist, nach mehreren anderen Übersetzungen, nun auch in einer trefflichen deutschen Ausgabe zugänglich.¹

Der Autor, *Philip Hallie*, selber Jude und *Ethiker*², entdeckte eine zu 99 Prozent protestantische Gemeinde, die schon nach dem Widerruf des Toleranzedikts von Nantes 1000 Flüchtlinge aufgenommen und die Jahrhunderte der Hugenottenverfolgung nicht vergessen hatte. «Solidarität und Widerstand» waren das Erbe dieser Geschichte. Aber das Erbe mußte gehoben und das längst stagnierende, ja sterbende Dorf zu neuer Vitalität gebracht werden. Das geschah mit der Ankunft einer neuen Pfarrersfamilie im Jahre 1934 und mit der Gründung einer Leute von überallher anziehenden und so das Dorf verjüngenden Freien Höheren Schule mit Abiturabschluß (Cévenol-Schule) durch den neuen Pfarrer *André Trocmé* und den Teilzeit-Pastor *Edouard Theis*. Der Schuldirektor *Roger Carcissac* stellte nach dem Krieg als Geschichtsschreiber der Gemeinde fest, daß die Bevölkerungsstruktur nach dem erwähnten Hugenottenzustrom während 300 Jahren stabil geblieben war, während nun in den dreißiger Jahren die Einwohnerzahl auf rund 3000 stieg. Für die mit der Hitlerzeit der Gemeinde erneut zufallenden Aufgabe der Flüchtlingsbetreuung boten die umliegenden verstreuten Höfe, die unmittelbar an Gebirgswälder grenzten, eine wichtige Voraussetzung.

Wer nun freilich erwartete, das Buch analysiere Schritt um Schritt die geographischen, historischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten, die das Gute, das in Le Chambon geschah, «möglich» machten, müßte enttäuscht werden. Wir haben es weder mit einer Abhandlung, noch mit einem Roman, sondern eher mit einer Reihe spannender, wohl-fundierter *Geschichten* von konkreten Situationen zu tun. In ihnen soll, wie Hallie sagt,

WIDERSTAND

«**Daß nicht unschuldig Blut vergossen werde:** Entdeckung des jüdischen Ethikers Philip P. Hallie – Ein Dorf rettet das Leben von Flüchtlingen und verfolgten Juden – Im gewaltfreien Widerstand gegen das Vichy-Regime – Die Ausstrahlung des protestantischen Pfarrhauses.

Ludwig Kaufmann

FRIEDEN

Zum Friedensdenken Reinhold Schneiders: Verknüpft mit seiner Lebensgeschichte und seinen literarischen Arbeiten – Die Ungleichheit von Macht und Gnade – Das individuelle Gewissen angesichts der Herausforderungen der Geschichte – Enttäuscht von der Entwicklung im Nachkriegsdeutschland – Die Entdeckung von Kants Friedensschrift – Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes – Isoliert in der Kirche und in der politischen Öffentlichkeit – Das Unmögliche ist das heute Notwendige.

Martin Maier, Zürich

THEOLOGIE

Herausforderung durch den Feminismus: Im geschichtswirksamen Christentum wenig Einspruch gegen sozioökonomische und legale Unterordnung der Frau – Privatisierung des Heils bringt Individualisierung des Sündenverständnisses mit sich – Wiedergewinnung messianischer Spuren im Christentum – Wider den Dualismus von Natur und Geist – Sexismus ist eine eigenständige Form der Unterdrückung – Arbeitsteilige Gesellschaft und diskriminierende Rollenbestimmung – Ideologie der Fräulichkeit, in den Kirchen theologisch überhöht – Verdrängte Frauenfrage in den sozialistischen Gesellschaften – Für das Leben in seiner Fülle.

Rosemary Radford Ruether, Evanston/Illinois

STRAFRECHT

Reformdiskussion in der Schweiz: Reformansätze der letzten Jahre, durch politisch-gesellschaftliche Meinungsänderungen erschwert – Einstellung der Bevölkerung zum Strafzweck weitgehend noch am Prinzip vergeltender Gerechtigkeit orientiert – Fachgruppe Gefangenenhilfe der Caritas/Schweiz arbeitet ein Reformprogramm aus – Grundmaxime der Strafrechtsreform: Ermöglichung autonomen Handelns bei allen Beteiligten – Postulate für ein neues Strafverfahrensrecht – Sechs Schwerpunkte für den Strafvollzug.

Walter E. Laetsch, Luzern

ZUSCHRIFT

Soziologie des Neuen Testaments: Autor schreibt zur Besprechung von H. J. Venetz.

Anton Mayer, Chieming

BUCHBESPRECHUNG

UNO-Beitritt der Schweiz?: Für das Jahr 1985 ist eine Volksabstimmung geplant – Janusgesicht schweizerischer Außenpolitik – Sozialethische Aspekte in den befürwortenden Stellungnahmen.

Josef Bruhin

der «Charakter», die Art des Fühlens, Denkens und Handelns der beteiligten Personen hervortreten. Den näheren und weiteren Horizont hat sich der Leser weitgehend selber anhand eingestreuter Schlaglichter zu rekonstruieren: die ganze Zeitgeschichte ist in Le Chambon wie in einem Kristall zusammengefaßt. Dem entspricht es, daß Hallie keineswegs chronologisch vorgeht. Er beginnt, um die Hauptakteure vorzustellen, «mitten drin»: mit der bewegenden, vom Abschied des ganzen Volkes begleiteten «sanften» Verhaftung der obgenannten drei Männer durch zwei Offiziere des Vichy-Régimes am 13. Februar 1943, mit deren Internierung in einem Konzentrationslager bei Limoges und deren fürwahr «unwahrscheinlicher» Entlassung (trotz erklärter Eidesverweigerung der beiden Pastoren!) nach einigen Wochen. In diesem ersten Kapitel (25–53) sticht bereits eine konsequente ethische Haltung (in der offenen Auseinandersetzung sowohl mit den Lagerkameraden als mit der Lagerleitung) als gleichzeitig «idealistische» und real wirksame, ja ansteckende Form von Widerstand heraus.

Die Geschichte von Le Chambon ist aber nicht nur die ihrer «geistlichen Führer», sie ist zu einem schönen Teil die des dortigen Pfarrhauses, der Pfarrfamilie und des Ehepaars Trocmé. Das Pfarrhaus war die erste Auffangs- und Durchgangsstation für die meisten Flüchtlinge seit dem Tag, als Magda zu ihrer ersten Flüchtlingsfrau sagte: «*Natürlich, kommen Sie herein, nur herein!*» – und von da an nie mehr die Türe schloß. Noch viele andere Türen blieben offen, einfach weil dies notwendig war, weil sie zu schließen als «Schädigung» von Ankömmlingen empfunden wurde, denen man «kein Leid antun» wollte.

Hallie sieht in dieser Haltung des unmittelbaren, selbstverständlichen Tuns, wie sie Magda für ihn verkörpert, die Notwendende «horizontale» Ergänzung zur «vertikalen», an Gottes Gebot orientierten Ethik des hugenottischen Pfarrers. Von ihrer «Vorgeschichte» wird so gut wie nichts laut; es muß genügen, zu wissen, daß sie aus einer italo-amerikanischen Familie stammte, durch ein katholisches Pensionat gegangen war und schon bei der ersten Begegnung mit André keiner «besonderen» christlichen Konfession mehr nachfragte. Umgekehrt konnte Hallie anhand von autobiographischen Notizen des 1971 verstorbenen Gatten den Werdegang von dessen Haltung und Persönlichkeit mit der Schilderung mehrerer lebens- und standortverändernder Erlebnisse bzw. Widerfahrnisse nachzeichnen. Wir können hier nur stichwortartig auf sie hinweisen: zuerst der «bleiche Kerl» in der Hintertür der Mauer, die das Gut des Spitzenfabrikanten Trocmé umgibt; die gehobene Gesellschaftsschicht ist für den innerhalb dieser Mauern sorglos «Krieg» spielenden André in Frage gestellt (58); dann der tödliche, durch Raserei des Vaters verschuldete Autounfall der Mutter; er offenbart die *Kostbarkeit jeden Lebens, des Opfers wie des Täters* (59–62);

schließlich während des Weltkriegs Begegnungen mit einem deutschen Kriegsversehrten ohne Unterkiefer – «*Seht, was habt ihr eurem Bruder angetan*» – und einem deutschen Funker namens Kindler, der jede Waffe verweigerte: «*Es gibt keinen Feind, außer dem Krieg*» (66–70). Diese Erschütterungen samt mehreren Ortswechsellern ließen André aus den gesellschaftlichen Vorstellungen seiner Familie ausbrechen und begründeten seine grundsätzliche Haltung der Gewaltfreiheit.

Auf der Ehe zwischen André und Magda Trocmé basierten die verschiedenen Unternehmungen, die im Pfarrhaus in Le Chambon ihre «Seele» hatten. Wie das alles organisiert wurde, was mit der Unterbringung oder Weiterschaffung (bis in die Schweiz) der Flüchtlinge zu tun hatte, kommt in dem Buch kaum vor. Verschwiegenheit, damals so wichtig, wirkte wohl nach. Hallie spricht über die Mitwirkung des Dorfes zusammenfassend von einem «Küchenkampf» (man denke an die Lebensmittelrationierung usw.) und läßt das Geheimnis offen, woher immer wieder die Blankokarten für die Herstellung neuer Personalausweise mit veränderten Namen usw. kamen. Was ihn aber als Ethiker besonders interessiert: daß und wie es die Leute samt möglichen Folgen in Kauf nahmen, bei diesen Handlungen sowohl Verordnungen und Gesetze des Staates als auch moralische Gebote – «wir mußten lügen!» – zugunsten des obersten Gebots der Nächstenliebe zu übertreten, während andererseits Trocmé entschlossen war, die direkte Lüge ins Angesicht (ebenso wie die Unterschrift unter den Pétain-Eid) um jeden Preis, auch um den der drohenden Deportation, zu vermeiden. Als typische Antwort auf eine Nachfrage der Polizei zitiert Hallie eine Frau: «Flüchtlinge sind keine hier» (die waren längst im Wald!), «wären aber welche hier, so würde ich es *euch* nicht sagen!» Ein anderes Wort, das Pfarrer Trocmé selber dem die Fahndung nach Juden ankündigenden Vichy-Präferkten entgegenhielt, blieb ebenfalls unvergessen: «Was Juden sind, wissen wir nicht. Wir kennen nur Menschen.»

Als Hallie, zurück in Amerika, seine «Geschichten» bündelte, überschrieb er sie mit einem Bibelwort, das an «Freistädte» erinnert, «daß nicht unschuldig Blut vergossen werde». In Le Chambon gab es keine institutionelle vorgesicherte «Domfreiheit»: sie wurde durch das Handeln der Leute immer erst geschaffen.
Ludwig Kaufmann

¹ Philip P. Hallie, ... Daß nicht unschuldig Blut vergossen werde. Die Geschichte des Dorfes Le Chambon und wie dort Gutes geschah. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Heidi und Georg Wolfgang Schimpf. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1983. 303 Seiten. DM 34,-/Fr. 31.30.

² Professor für Philosophie und Ethik an der (methodistischen) Wesleyan University (Connecticut, USA).

Es müßte geschehen, was noch niemals geschehen ist ...

Zum Friedensdenken Reinhold Schneiders

Aus Regierungskreisen in der Bundesrepublik Deutschland wurde in den vergangenen Monaten wiederholt Kritik geübt am Engagement von kirchlichen Laien und Geistlichen in der Friedensbewegung: Es handle sich bei der Abschreckung mit Atomwaffen und der NATO-Nachrüstung um «Sachfragen der Politik», und Kirchen und Kanzeln sollten diesbezüglich nicht zu einseitigen politischen Stellungnahmen in der Friedens- und Nachrüstungsdebatte mißbraucht werden.

Folgt man allerdings den Argumentationslinien des Hirtenbriefs der amerikanischen Bischöfe¹, so kristallisiert sich als deren Grundoption heraus, daß «den Frieden im Atomzeitalter zu wahren ein *moralisches und politisches* Gebot ist». Die von einzelnen Politikern postulierte Trennung von Religion und Moral auf der einen und Politik auf der anderen Seite wird also von den amerikanischen Bischöfen angesichts der nuklearen Bedrohung unserer Welt abgelehnt. Verantwortung und Auf-

trag der Kirche und jedes einzelnen Christen bestehen unter diesen Voraussetzungen darin, ein aktives Werkzeug Gottes für den Frieden der Welt zu sein.

Der heute weitgehend in Vergessenheit geratene Historiograph, Dichter und Schriftsteller Reinhold Schneider machte sich diesen Auftrag in der Spannung zwischen Welt und Gottesreich zum Schaffens- und Lebensinhalt. Es ist zu begrüßen, daß der Suhrkamp-Verlag in einem Taschenbuch die wichtigsten Texte Schneiders zur Friedensfrage aus den Jahren 1946 bis 1956 wieder zugänglich macht.² Vielleicht ist im allgemeinen Bewußtsein erst heute der Boden für eine angemessene Rezeption von Schneiders christlicher Friedensethik geschaffen, die in den vergangenen 30 Jahren nichts von ihrer Gültigkeit und Aktualität verloren hat.

² Reinhold Schneider, *Der Friede der Welt*, hrsg. von Edwin Maria Landau, mit einem Nachwort von Wolfgang Frühwald, Suhrkamp Taschenbuch 1048, Frankfurt a. M. 1983. (Zitate im Text sind durch Seitenangaben in Klammern gekennzeichnet.)

¹ Vgl. Orientierung 1983, Nr. 9, S. 112.

Christliches Ethos und weltliche Macht

Schneiders Friedensdenken, das beständig den Zusammenhang der Bereiche des Politisch-Geschichtlichen und des Sittlich-Religiösen zum Thema hat, steht in enger Verbindung mit seiner geistigen Biographie. 1903 in Baden-Baden geboren, erlebte er in seinen Jugendjahren mit dem ausgehenden 1. Weltkrieg den Zusammenbruch des Kaiserreichs und den Zerfall der bürgerlichen Kultur des 19. Jahrhunderts. Eine spannungsreiche geistige Entwicklung, in ihren Anfängen geprägt von Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche, führt ihn in eine tiefe innere Krise, die in einem mißglückten Selbstmordversuch gipfelt. Doch in dieser Grenzsituation nimmt Schneiders Leben eine Wende, die ihn in der Beschäftigung mit der iberischen Welt zu historiographisch-literarischem Schaffen antreibt. Das bedeutendste dieser ersten Werke, «Philipp der Zweite oder Religion und Macht», enthält im Titel schon die zentrale Ungleichung der Geschichtsdeutung Reinhold Schneiders, die im späteren Werk ihren Ausdruck in der Dialektik von «Macht und Gnade» findet.

In diesen Jahren bereitet sich vor allem unter dem Einfluß des spanischen Dichterphilosophen *Miguel de Unamuno* (1864–1936) die zweite Wende im Leben Schneiders vor, die ihn mit der Wahrheit des Evangeliums konfrontiert. In einem Lebensrückblick schildert er diese sein Dasein umwälzende Begegnung eindrücklich: «... ich schlug an einem Weihnachtstag in Potsdam die Heilige Schrift auf – ich hatte sie mir als Knabe in der Übersetzung Luthers gekauft – und floh nach wenigen Kapiteln auf die kalte, dunkle Straße. Unter diesem Anspruch der Wahrheit kehrt sich das Leben um. Dieses Buch kann man nicht lesen – ... Man kann es nur tun ... Und es ist unmöglich, auch nur eine Zeile zu begreifen, ohne den Entschluß, sie zu vollziehen.»³

Schneiders weiteres Leben und Schaffen orientieren sich streng an dieser Erfahrung, die ihm das Streben nach der Verwirklichung christlicher Existenz in der Welt als einzige und zentrale Aufgabe stellt. Alle christliche Ethik geht für ihn auf die eine Forderung zurück: *das Tun der Wahrheit*. Demzufolge charakterisiert er seine Arbeit nicht als Bau oder System, sondern als Weg, der «im Zusammenstoß des radikalen christlichen Ethos mit der weltlichen Macht und einem jeden Versuch, sie zu vergötzen» endet.⁴ Als Künstler und Dichter erfährt er daraus die Verpflichtung, herauszutreten aus dem ästhetischen in den politisch-geschichtlichen Bereich.

Schneiders Konzeption von Geschichte basiert auf der Grundeinsicht, daß es keine Grenze gibt «zwischen Geschichtlichem und Subjektivem. ... Die Zeit ereignet sich in uns.»⁵ Damit trägt der einzelne mit jeder Haltung und Entscheidung Verantwortung für das Geschichtliche, und das individuelle Gewissen wird zum leitenden Prinzip der Geschichte. Leitschnur und prägende Macht für das Gewissen ist das Evangelium, und Nachfolge Christi heißt für Schneider, unser Gewissen am Evangelium so weit auszurichten, daß wir uns in Konfliktsituationen nicht anders entscheiden, als Jesus entscheiden würde.

Eine Konfliktsituation schärfsten Ausmaßes ergab sich für Reinhold Schneider in der Konfrontation mit der Naziherrschaft, die für ihn das Reich des Antichristen verkörperte. Neben *Werner Bergengruen*, *Elisabeth Langgässer*, *Jochen Klepper* und anderen gehört Schneider in der Literatur zu den wichtigsten Repräsentanten der «Inneren Emigration», die während der Nazizeit in Deutschland blieben. Mit seiner 1938 erschienenen Erzählung «Las Casas vor Karl V.» führt Schneider in historischem Gewand eine leidenschaftliche Anklage gegen Rassenwahn und Judenverfolgung. Durch die im Krieg millionenfach verbreiteten Sonette und religiösen Kleinschriften wird er für Unzählige zu einer Symbolfigur der Hoffnung und des geistigen Widerstands gegen das Naziregime. Nur das mutige

Eintreten seines Arztes bewahrt ihn gegen Kriegsende vor der Verhaftung und dem bereits vorbereiteten Hochverratsprozeß, dessen Ausgang unzweifelhaft gewesen wäre.

Mit dem Zusammenbruch des Hitlerreichs verbindet Reinhold Schneider für das deutsche Volk die Hoffnung auf eine radikale Umkehr und einen Neubeginn auf christlichen Fundamenten. Doch Voraussetzung dafür wären die Erkenntnis und das Eingeständnis der Schuld, die nur so in Gnade umgewandelt werden kann. 1946 sagt er in seinem Vortrag «Der Mensch vor dem Gericht der Geschichte»: «Wird uns die Geschichte nicht zum Gericht der Läuterung, zur furchtbaren Erweckerin des Gewissens – und zwar eines Gewissens von einer Schärfe, desengleichen wir bisher nicht kannten –, so wird sie zum Gerichte, das uns verdammt und verdirbt ... Wir müssen lernen, den Frieden zu denken statt des Krieges: wir müssen in die große Schule der Wirklichkeit, an der sich die gefallene Macht und das ihr vorausgegangene Denken versündigt haben, und müssen in Ehrfurcht vor dieser Wirklichkeit handeln.»

Schneiders Hoffnungen wurden weitgehend enttäuscht, und seine Appelle zu einer geistigen Erneuerung verhallen in der Geschäftigkeit des materiellen Wiederaufbaus. Besonders schmerzte ihn die Haltung der Kirche, von der er vergeblich ein Bekenntnis zur Mitverantwortung am jüdischen Schicksal und zur Kriegsschuld sowie eine eindeutige Stellungnahme gegen die Atombombe forderte.

Neuentdeckung von Kants Friedensschrift

Nach Hiroshima und Nagasaki sieht Schneider in visionärer Klarheit die Gefahren, die von den Atomwaffen für die Menschheit ausgehen, und er erkennt als einer der ersten, daß die Friedensfrage nun zur Überlebensfrage wird. Die im vorliegenden Buch zusammengestellten Schriften, Vorträge und Briefe kreisen alle um diese Einsicht, der sich Reinhold Schneider in christlicher Verantwortung stellen möchte. Die einleitenden Worte des längsten Beitrages unter der Überschrift «Der Friede der Welt» treffen programmatisch für das ganze Buch zu: «Einziges Anliegen dieser Schrift ist, das Wort «Friede» so ernst zu nehmen wie irgend möglich, es also, wenn das überhaupt gelingen kann, dem Bereich der Pragmatik, des Mißbrauchs, der Lüge zu entziehen, die, nach Kant, Urheberin aller Zerwürfnisse ist.» (S. 100)

Damit spielt Schneider auf die neben dem Evangelium wichtigste Quelle für sein Friedensdenken an: Immanuel Kants 1795 erschienene Schrift «Zum ewigen Frieden», die seinem Urteil nach «noch immer unvernutzt» geblieben ist. Für Schneider beruht das Einzigartige der Schrift Kants darin, «daß sie die schärfste Ansicht der empirischen Geschichte und Politik mit erhabener Moralität verbindet» (S. 149). Ein wirklicher Friede, der mehr sein soll als ein bloßer Waffenstillstand, setzt für Kant dessen Gründung auf der Wahrhaftigkeit und einem noch im Krieg übriggebliebenen «Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes» voraus, «weil sonst auch kein Friede abgeschlossen werden könnte, und die Feindseligkeit in einen Ausrottungskrieg ausschlagen würde». Und Kant folgert in einer verblüffenden Weitsicht, «daß ein Ausrottungskrieg, wo die Vertilgung beide Teile zugleich und mit dieser auch alles Recht treffen kann, den ewigen Frieden nur auf dem großen Kirchhofe der Menschheit stattfinden lassen würde».⁶

Verzichtete Kant in seiner Friedensschrift ganz bewußt auf theologische Argumente, so verbindet Reinhold Schneider die Gedanken Kants mit der Friedensbotschaft des Evangeliums. Schneiders bereits zitierte Rückführung aller christlichen Ethik auf «das Tun der Wahrheit» hat ihre christologische Begründung in der Offenbarung, daß Christus «die Wahrheit ist in Fleisch und Blut, sie nicht lehrt, sondern ist, und daß er als ein solcher uns zur Nachfolge aufruft in einer Welt, deren Herr der Fürst der Lüge ist». (S. 11) Doch so wie Christus im Widerspruch zu den Mächten dieser Welt stand und innerweltlich gesehen an ihnen scheiterte, ist auch dem in der Nachfolge ste-

³ Reinhold Schneider, *Verhüllter Tag*, Köln 1954, S. 131.

⁴ Zitiert nach Ingo Zimmermann: Reinhold Schneider. Weg eines Schriftstellers, Berlin 1982, S. 172. (Lizenzausgabe im Kreuz-Verlag, Stuttgart 1983.)

⁵ Schneider, *Verhüllter Tag*, a. a. O., S. 10.

⁶ Kant wird zitiert nach: Reinhold Schneider, C.F. von Weizsäcker, Immanuel Kant. *Der Friede der Welt – Schicksal der Menschheit*, Freiburg 1974, S. 119.

henden Christen auferlegt, «das in der Welt (zu) vertreten, was nicht von ihr ist» (vgl. S. 99). Dies gilt in besonderen für ein christliches Friedensengagement, denn hier stoßen die Ordnung des Gottesreichs und die Ordnung der Welt am schärfsten aufeinander. Schneider konstatiert dazu allgemein: «Der Krieg stellt heute die Frage nach dem Wesen des Christentums.»

In concreto begründet diese Einsicht für Schneider ein vehementes Eintreten gegen die Remilitarisierung der Bundesrepublik, die 1950 von Adenauer forciert wurde. Unermüdlich wies er auf die Unvereinbarkeit dieser «christlich» etikettierten Politik mit dem Evangelium hin. Während des 2. Weltkriegs war er zu der Überzeugung gelangt, «daß der Christ keine andere Macht hat als die der Gewaltlosigkeit» (S. 84). Daraus folgt für Schneider persönlich eine Unvereinbarkeit des Kriegsdienstes mit dem Gebot Jesu Christi. Das klassische Problem des «gerechten Krieges» löst sich dadurch, daß Krieg heute gar nicht mehr erlaubt ist (S. 59). Bei alledem geht es Schneider nicht darum, irgendeine Partei zu vertreten, sondern «nur das christliche Gewissen, das nicht mehr Partei ist, sondern eine Angelegenheit der Menschheit» (S. 60).

Wiederum enttäuschend erfuhr Reinhold Schneider die Haltung der katholischen Kirche, die mit ihren offiziellen Äußerungen ganz auf der Linie der Wiederbewaffnungspolitik Adenauers lag. Besonders erregte ihn ein Gutachten von amerikanischen Moraltheologen, das die Anwendung von Atom- und Wasserstoffbomben zu rechtfertigen versuchte (vgl. S. 80). Dies war für ihn eine «Moraltheologie ohne Christus», und er hielt die klare Überzeugung entgegen: «Unter dem Schild der Atombombe ist nicht der Ort der Kirche.» (S. 71)

Was er von der Kirche erwartete, war eine Ächtung von Atomwaffen und Krieg überhaupt, und noch kurz vor seinem Tod 1958 schrieb er dazu in seinen Tagebuchaufzeichnungen «Winter in Wien»: «Ich habe immer die Meinung vertreten, daß ein entschiedenes Nein die moralische Weltautorität der Kirche auf eine seit dem Mittelalter nicht mehr innegehabte Höhe steigern könnte; zugleich würde es aber den Bruch mit dem ganzen Weltgefüge bedeuten, denn die Spitze, in der alle Kräfte zusammenstrahlen, ist die moderne Waffe, und wenn der erste Wagen steckenbleibt, schieben sich alle zertrümmernd übereinander.»⁷ Nur mit einer solchen Haltung würde die Kirche in den Augen Schneiders der Botschaft und dem Auftrag ihres Stifters gerecht, denn «untragbar sind Verkündigung und Lehre, die eine Beziehung anerkennen zwischen Christi Werk und Sinn – und dem Kriege, der unter den wechselnden Masken von Angst und Macht und der Klugheit dieser Welt in dieser Stunde der eigentliche Versucher ist» (S. 79).

⁷ Reinhold Schneider, Winter in Wien, Freiburg 1958, S. 158.

Kath. Kirchgemeinde Kilchberg bei Zürich

sucht auf 1. April 1984 (oder nach Übereinkunft) einen vollamtlichen

Pastoralassistenten

Das Aufgabengebiet umfaßt:

- Ausbau und Leitung der pfarreilichen Jugendarbeit,
- Katechese auf allen Stufen,
- Mitarbeit in der Pfarreiseelsorge.

Die Anstellung erfolgt nach den Richtlinien der Zentralkommission des Kantons Zürich.

Auf Wunsch kann eine preisgünstige Wohnung zur Verfügung gestellt werden.

Bitte richten Sie Ihre Bewerbung an den Präsidenten der Kirchenpflege, Herrn Herbert Ammann, Schoorenstraße 50, 8802 Kilchberg (Tel. 01/715 2460) oder an Herrn Pfarrer Josef Mächler, Schützenmattstraße 25, 8802 Kilchberg (Tel. 01/715 29 75).

Der «Fall Reinhold Schneider»

Schneider geriet mit diesen zeugnishaften Bekenntnissen in seiner Kirche in eine bedrückende Isolation, und in der deutschen Öffentlichkeit wurde seine kompromißlose Haltung zum «Fall Reinhold Schneider» stilisiert. Nach Publikationen Schneiders in einer Zeitschrift der damaligen Ostzone gegen die Wiederbewaffnung wurden übelste Verdächtigungen lanciert, und vor allem katholische Kirchenzeitungen profilierten sich in einer beispiellosen Verleumdungs- und Hetzkampagne gegen den einstmaligen beinahe als Heiligen Verehrten. So hieß es in «Kirche in der Zeit» (Düsseldorf) im September 1951 unter der Überschrift «Reinhold Schneider – Irrlicht oder Wegweiser?»: «Die jüngsten Vorwürfe lassen sich in dem Satz zusammenfassen: Reinhold Schneider ist ein Kommunist.» Und das Berliner «Petrusblatt» antwortete auf eine Schneider verteidigende Leserschrift in einer alle Zweifel ausräumenden Direktheit: «Wenn Sie allerdings der Ansicht sind, daß wir uns der Konsequenzen nicht bewußt seien, welche der Vorwurf gegen Reinhold Schneider beinhaltet – nämlich der der Exkommunikation –, so täuschen Sie sich.»

Schneider bewegte sich unter dem Eindruck dieses gezielten Rufmordes nach den Jahren der Nazierrschaft zum zweiten Mal in eine «innere Emigration»: verletzt und enttäuscht zog er sich aus der Öffentlichkeit zurück, ohne allerdings sein schriftstellerisches Bemühen um eine geistige Wandlung im deutschen Volk aufzugeben.

Bis heute blieb eine umfassende Darstellung des «Falles Reinhold Schneider» ungeschrieben. Leider fehlen dazu auch in dem vorliegenden Sammelband die entsprechenden Informationen, die als Hintergrund zum Verständnis der abgedruckten aktuellen Äußerungen Schneiders in Briefen oder Zeitschriften nützlich gewesen wären. Eine gute Vorlage hätte die kleine Dokumentation von Schneiders Verleger C. B. Glock geboten, 1951 in «Die Besinnung» (Heft 4/5) unter der Überschrift «Gott mehr gehorchen ... Der «Fall Reinhold Schneider» und unsere Antwort» veröffentlicht.

In diesem Zusammenhang muß auch von den Briefen die Rede sein, die Reinhold Schneider zwischen 1950 und 1954 an den evangelischen Pastor *Georg Heidingsfelder* schrieb. Heidingsfelder zählte zu den wenigen, die sich in dieser Zeit öffentlich hinter Schneider stellten. Die Publikation dieser Briefe, die 1961 bereits bis zu den Druckfahnen gediehen waren, wurde bis heute urheberrechtlich verhindert. Ein Reinhold-Schneider-Forscher bezeichnete dieses Veto kürzlich als «unglaublichen Skandal», da diese Briefe «das Herzstück von Schneiders Friedensdenken» enthielten.⁸

Eine späte, durch den damaligen Bundespräsidenten *Theodor Heuss* angestoßene Rehabilitierung wurde Schneider 1956 durch die Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels zuteil. Mit seiner großen Rede in der Frankfurter Paulskirche zog Reinhold Schneider die Summe seines Friedensdenkens. Über eine breit angelegte Erörterung der dialektischen Verflochtenheit von Krieg und Frieden in der Geschichte kommt er zu dem Schluß: «Alle Katastrophen der Geschichte haben sich im Geistigen und Sittlichen ereignet, ehe sie sich in materiellen Machtkämpfen dargestellt haben.» (S. 192)

Die absolute Verpflichtung unserer geschichtlichen Stunde besteht demnach darin, den Bereich des Religiösen, Sittlichen und Geistigen dem Bereich des Politischen und Militärischen zuzuordnen. Schneider wußte, daß er damit etwas historisch noch nie Dagewesenes, eigentlich Unmögliches forderte. Doch dieses Unmögliche ist das Notwendige, in christlicher Verantwortung und Hoffnung zu Verwirklichende. Denn «das ist ja der Inhalt der uns von dieser Stunde auferlegten Einsicht, daß geschehen muß, was noch nie geschehen ist, wenn die Welt, die wir vor uns sehen, die wir lieben, der wir dienen möchten, gerettet werden soll» (S. 194).

Martin Maier, Zürich

⁸ Vgl. dazu: Mitteilungen der Reinhold-Schneider-Stiftung Hamburg, Heft 23, Juni 1983, S. 74ff.

Die theologische Herausforderung des Feminismus

Im Christentum ergeben sich aus seinen neutestamentlichen Grundlagen und auf den Ursprung bezogenen geschichtlichen Traditionen theologische Prinzipien, welche die gleiche Würde der Frauen im Abbild Gottes und die Wiederfindung ihres vollen Personseins im Verständnis von Erlösung eigentlich als wesentlich anerkennen müßten. Faktisch hat es jedoch vonseiten der Kirche selten Einwände gegen die sozioökonomische und legale Unterordnung der Frauen oder gegen den Mißbrauch der einzelnen Frau gegeben. Im historisch wirksam gewordenen Christentum ist Gleichheit in Christus weithin auf eine Erlösungsordnung jenseits von Schöpfung und Geschichte bezogen worden, so daß sie als erst im Himmel verwirklichter verstanden wurden. Erst mit der Aufklärung gab es eine Verschiebung zu einem egalitären Verständnis von Natur, das einen natürlich vorgegebenen und göttlich angeordneten Zustand hierarchischer Sozialstrukturen in Frage stellte.

Befreiungstheologien und Befreiungspraxis

Befreiungstheologien, d. h. die erneute Bejahung der sozialen und historischen Dimensionen der Erlösung in Christus, kamen zustande, *indem die messianischen Symbole der Bibel, die im Liberalismus und Sozialismus säkularisiert worden waren, wieder in einem theologischen Kontext aufgegriffen wurden.* Doch ein christliches Befreiungsverständnis steht weiterhin unter fortgesetztem Angriff vonseiten konservativer Christen, die jede Theologie, welche aus einer feministischen Perspektive, aus einem Klassenstandpunkt oder aus der Sicht einer rassischen Minderheit sozioökonomische Befreiung zu einem wesentlichen Teil des Sinngehalts von Erlösung macht, als unzulässig erklären. Solche Christen behaupten, daß Erlösung eine rein «spirituelle» Sache sei und nichts mit den sozioökonomischen Veränderungen zu tun habe.

Diese Privatisierung und Spiritualisierung des Heils ist die Kehrseite der Individualisierung der Sünde. Allein individuelle Handlungen und nicht Strukturen werden als sündhaft betrachtet. Man mochte sich aufgerufen fühlen, das eigene sexuelle Verhalten oder persönliche Unfreundlichkeit zum Nächsten auf Sündhaftigkeit zu prüfen, nicht aber die den einzelnen übersteigenden Verflechtungen von Militarismus, Rassismus, Armut und schon gar nicht der Unterdrückung der Frauen. Befreiungstheologien lehnen diese Spaltung zwischen privater Religiosität und öffentlicher Neutralität ab, weil sie auf einer falschen Anthropologie und einer Fehlinterpretation der Schrift gründet. Das privatisierte Ich ist eine Illusion. In der Tat, wir existieren als Personen, und die gibt es nur vielfach verflochten. Wir können die volle Dimension von Sünde, d. h. Entfremdung von Gott, vom Ich und vom Nächsten und die Rettung oder die Versöhnung zwischen Gott, Ich und Nächsten nicht verstehen ohne dieses soziale Verflochtensein.

Nach biblischem Verständnis ist Sünde nicht bloß ein privates oder persönliches Übel (beispielhaft dargestellt in der sexuellen Verfehlung), sondern sie bedeutet primär die mächtigen geschichtlichen Verflechtungen des Bösen, auch wenn die Menschen durch ihr individuelles Verhalten mitschuldig sind. So betrachten die biblischen Propheten Übertretungen im sexuellen und kultischen Bereich als öffentliches Vergehen, als eine Verletzung des Bundes, der die Gesellschaft mit dem Kosmos und mit Gott verbindet. Viele ihrer Anklagen richten sich gegen die Reichen und Mächtigen, die die Armen unterdrücken und betrügen, die repressive Gesetze erlassen, das Land armer Bauern an sich reißen und Witwen und Waisen betrügen. Sogar das Fälschen von Maß und Gewicht wie das Fordern von Wucherzinsen fallen unter ihren richterlichen Spruch.

Die Vorstellung von Erlösung bei den Propheten ist auch eher sozial und historisch als «spirituell» und jenseitig. Ihre Vision von Erlösung ist die einer neuen Ära von Frieden und Ge-

rechtigkeit, wenn all dieses Unrecht wiedergutmacht sein wird, wenn «jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum sitzt und niemand ihn aufschreckt.» (Micha 4, 4)

Dieselbe Perspektive wird im Neuen Testament beibehalten, und zwar in der Predigt Jesu in der Synagoge seiner Heimatstadt, wo er mit den Worten des Propheten Jesaja verkündete, daß er gekommen sei, «um den Armen die Heilsbotschaft zu bringen, um den Gefangenen die Befreiung und den Blinden das Augenlicht zu verkünden, um die Zerschlagenen in Freiheit zu setzen» (Lk 4, 18). Im Vaterunser ist Jesu Definition vom kommenden Gottesreich: «Gottes Wille auf Erden getan».

Wider den Dualismus von Natur und Geist

Feministische Befreiungstheologie teilt diese allgemeine Perspektive auf die soziale Dimension von Sünde und Erlösung, nur daß sie die dynamische gegenseitige Verbindung zwischen dem Persönlichen und Politischen eigens betont. Feministische Befreiungstheologie basiert auf der dynamischen Einheit von Schöpfung und Erlösung. Das bedeutet, daß feministische Theologie den Dualismus von Natur und Geist ablehnt. Sie verwirft sowohl das Bild von Natur oder Materie als statischer Immanenz als auch den Begriff von Geist als wurzellos oder widernatürlich, aus einer andern Welt jenseits des Kosmos herkommend, Natur, Körper und sichtbare Welt stets zurückweisend und vor ihnen fliehend. Dies bedeutet, daß sie auch die falsche Identifizierung von bestehenden unterdrückerischen Sozialordnungen mit der geschaffenen Natur verwirft. Feministische Theologie bejaht die Vision eines Exodus, einer Befreiung und eines neuen Seins, jedoch so, daß sie in einer leiblichen Existenz und nicht in einer Dichotomie von Seele und Leib wurzelt.

Gott, der/die das Fundament sowohl unseres Seins wie unseres Neu-Seins ist, umfaßt die Wurzeln unserer materiellen Existenz und auch ihr endlos kreatives Potential. Er/sie ist das Fundament unseres Seins und Neu-Seins, lenkt uns nicht zurück zu einem unterdrückten, abhängigen Ich, noch versetzt er/sie uns in eine geistige Sphäre außerhalb der Erde. Vielmehr bringt er/sie uns zu einer Harmonie von Ich und Körper, Ich und Gemeinschaft, Ich und Kosmos. Wir können nicht eine spirituelle anti-soziale Erlösung vom menschlichen Ich als sozialem Wesen, das in soziopolitischen und ökologischen Systemen eingebettet ist, abspalten. Noch können wir uns vorstellen, daß eine neu erstellte, politisch-gesellschaftliche Ordnung ohne bekehrte Ichs möglich ist. Wir müssen schon eher anerkennen, daß Sündhaftigkeit gerade in dieser Spaltung und Verformung unserer wahren Beziehungen zu all den Verflechtungen des Seins, mit denen wir verbunden sind, besteht. Wir müssen Befreiung in einer authentischen Harmonie von allem mit allem, das im sozialen, historischen Leben verkörpert ist, finden.

Die Suche nach einem geglückten Leben und einer gerechten Gesellschaft erfolgt in einer unauflösbaren Dialektik. Man kann nicht mit Sozialmanagern, ob sozialistischen oder liberalen, annehmen, daß reorganisierte soziale Beziehungen auf struktureller Ebene automatisch den «neuen Menschen» hervorbringen werden. Aber man kann auch nicht voraussetzen, daß einfach eine Ansammlung von bekehrten Individuen diese veranlassen, sich anders zu verhalten, so daß ohne weitere Beachtung der Machtstrukturen eine Gesellschaft erlöst würde. Dies ist die Selbsttäuschung der Erweckungsbewegungen. Vielmehr müssen wir jene Vision des befreiten Ichs und der befreiten Gesellschaft suchen, die das offene dialektische Wechselspiel der beiden bestmöglich fördert.

In diesen Ausführungen möchte ich behaupten, daß feministische Befreiung notwendigerweise mit allen andern Bewegungen für menschliche Befreiung verkettet und gegenseitig verbunden ist, gleichgültig ob diese sich auf Standpunkte der Klasse, der Dritten Welt, der Rasse oder auf Belange der Ökologie oder des Militarismus beziehen. Aber ich möchte auch zeigen, daß Fe-

minismus verlangt, daß Sexismus eine eigene Form der Marginalisierung und Unterdrückung bedeutet, die nicht unter eine andere Kategorie subsumiert werden kann. Er verlangt seine eigene selbständige Analyse und seinen eigenen sozialen Umwandlungsprozeß. Feministinnen sind alle schon zu sehr an jene Versuche gewöhnt, welche ihre Bewegung vereinnahmen wollen und deshalb erklären, Feminismus sei unnötig, weil ja nationale Befreiungsbewegungen oder sozialistische Bewegungen sich der Frauenfragen «annehmen» würden. Die Bewegung der Schwarzen (Black Movement) in den USA verhöhnte den Feminismus als eine Bewegung weißer Frauen und erklärte, daß schwarze Frauen den Feminismus nicht bräuchten, weil die schwarze Befreiung alle Schwarzen ohne besondere Beachtung des Geschlechts befreien würde. Ähnlich verurteilten Befreiungsbewegungen der Dritten Welt den Feminismus als mittelständisch und nehmen für sich in Anspruch, daß die proletarische oder nationale Revolution gleichzeitig auch die Frauen befreien werde. All dies ist ein Stück historischer Unfähigkeit des patriarchalischen Denkens, Frauen als autonome Personen eigenen Rechts und nicht bloß als Anhängsel eines männlichen sozialen Systems anzuerkennen.

Sexistischer Charakter des Kapitalismus

Heute ist der Feminismus erneut unter Beschuß von der Rechten, welche simpel und offen erklärt, daß jede persönliche oder sozioökonomische Autonomie der Frauen das organische Gefüge der sozialen Ordnung bedrohe. Nach *George Gilder*, dem Sozialpsychologen der «Reaganomics», sind Männer nur dann fähig, als verantwortliche Bürger zu handeln, wenn sie dominieren und die Frauen abhängig bleiben. Konfrontiert mit einer unabhängigen Frau, mit der es auf gleicher Ebene kooperieren muß, bricht das männliche Ego zusammen, der Mann entflieht dann auch den festen Familienbindungen und die ganze soziale Ordnung zerfällt ins Chaos. Wenn ein solches unreifes männliches Ego der Kitt ist, der die Sozialordnung zusammenhält, dann ist die menschliche Gesellschaft allerdings in Not!

Die rechtsgerichtete «Rettet-die-Familie-Bewegung» richtet ihre Bemühungen darauf, die patriarchalische Familie gesetzlich zu verankern, indem sie die Verbreitung des Feminismus in den Schulen für illegal erklärt, Frauenhäusern und Kinderkrippen die Finanzierung entzieht, die Gleichberechtigung zu Fall bringt, weibliche Arbeitslosigkeit oder ausbeuterische Löhne normal findet, all das, damit die Frauen in persönliche und ökonomische Abhängigkeit von Männern zurückgezwungen werden. Diese Strategien gehen sogar vom Gesichtspunkt ihrer eigenen erklärten Ziele, die Familien zu unterstützen, völlig fehl. Nicht die Frauenemanzipation schuf die entwurzelte Kleinfamilie, die außer Haus berufstätige Frau, das Schlüsselkind, die hohe Ehescheidungsrate oder die Notwendigkeit der Geburtenkontrolle. Moderne Technologie und Kapitalismus haben dieses neue Gesicht der Familie geschaffen. Der Feminismus hat versucht, auf die vom System des mit dem Patriarchat gekoppelten Kapitalismus den Frauen auferlegten Antagonismus zu antworten.

Feministinnen müssen tatsächlich einsehen, wie unzulänglich jede Emanzipationsbewegung für Frauen ist, welche sich von den Bedürfnissen der weißen Mittelklasse her versteht. Solcher Feminismus hat die Tendenz, die Frauen der unteren Klassen, die Heerscharen unbezahlter und unterbezahlter Arbeiterinnen in Haushalt, Dienstleistung, Büro und Fabrik zu ignorieren. Wenn die Aufnahme z. B. eines Jurastudiums Reichtum, frei verfügbare Zeit, Unabhängigkeit, Geldmittel für Haushalt- oder Kinderbetreuung voraussetzt, dann ändert das Recht, in eine Schule für Rechtswissenschaft einzutreten, das Leben der meisten Frauen nicht, und zwar auch nicht der meisten jener Frauen, deren Mittelklasse-Status vom Status ihres Gatten stammt.

Tatsächlich werden die im weißen mittelständischen Kontext gewonnenen Rechte für Frauen zu Klassenprivilegien einer besonderen Elite von Frauen, welche sie in der gängigen Art in die gebildeten und beruflich herrschenden Klassen integriert, jedoch nur mit geringer Wirkung auf die allgemeinen Klassen- und Geschlechterstrukturen, welche die

meisten Frauen auf ausbeuterische Beziehungen in Familie und Arbeitswelt einschränken. Das heißt, daß ein Feminismus, der sich nur auf übliche Teilnahme von Frauen in männlichen Berufseliten konzentriert, in Wirklichkeit das ganze System von Geschlechtsabhängigkeit, das alle Frauen als Frauen, einschließlich der scheinbar davon ausgenommenen Elite, beeinträchtigt, nicht erklärt. Es ist ein unzureichendes Verständnis des Systems sexistischer Unterdrückung, wie es in Wirklichkeit in den ineinandergreifenden Systemen von Patriarchat und Kapitalismus besteht.

Zwischen Haushalt und Job

Um dieses ganze Bild von Geschlechtsunterdrückung im modernen patriarchalischen Industrialismus zu sehen, müssen wir auf die beiden Rollen der Frau in der Familie und am Arbeitsplatz und auf die Zusammenhänge zwischen den beiden achten. Werkstätige Frauen in der Industriegesellschaft sind unterdrückte Arbeiterinnen, sowohl in der Familie als auch auf dem Arbeitsmarkt, und sie werden noch zusätzlich benachteiligt durch die Schwierigkeit, die Anforderungen beider Sphären in Einklang zu bringen. In der Familie funktionieren Frauen als die unbezahlten «Reproduzenten» von Arbeitskraft. Diese Rolle bezieht sich nicht nur auf die physische Reproduktion, das Stillen und Erziehen von Kindern zu künftigen Arbeitskräften, sie bedeutet auch, daß sie erwachsene Arbeiter instandhalten, den Gatten und manchmal erwachsene Kinder oder andere arbeitende Familienglieder, die in die Familie ziehen für ihre physischen Bedürfnisse wie Ruhe, Nahrung, Wäsche, aber auch für viele ihrer psychischen Bedürfnisse, die aus den Frustrationen des Arbeitsplatzes entstanden sind.

Diese vitale Rolle von Wiederherstellung der Arbeitskraft ist die unentbehrliche Basis des gesamten Wirtschaftssystems, obwohl ihr Wert für das Bruttosozialprodukt unsichtbar und ungebuht bleibt. Manchmal mögen erwachsene Töchter oder andere Frauen im Haushalt diese Rolle mit der Gattin-Mutter teilen, im allgemeinen wird sie immer noch als «Frauenarbeit» betrachtet, so sehr, daß Männer sich in ihrer Männlichkeit herabgesetzt fühlen, wenn von ihnen eine ähnliche Beteiligung erwartet wird. Sogar in der amerikanischen Gesellschaft, die heute auf ihre häusliche Rollenteilung zwischen Männern und Frauen stolz ist, erweist sich, daß dort, wo Frauen außer Haus arbeiten gehen, die Familie die häusliche Arbeit eher einschränkt oder in die Zeit nach der Berufsarbeit der Frau verlegt, als daß irgend eine grundlegende Umverteilung dieser Arbeit auch auf die Männer erfolgen würde. Die häusliche Rolle bedingt auch grundsätzlich die Art jener Arbeit, zu der Frauen auf dem Arbeitsmarkt gelenkt werden. Frauen sind unverhältnismäßig stark in den Bereichen von Dienstleistung, Büroarbeit und rein mechanischer manueller Arbeit anzutreffen. Sie bilden die große Mehrheit jener, die Essen servieren, Gebäude reinigen und Schreibarbeiten erledigen. Neunzig Prozent der berufstätigen Frauen arbeiten in «typischen Frauenberufen» mit niedrigem Status, niedrigem Lohn und geringer Arbeitsplatzsicherheit. In diesen Beschäftigungen werden sie als zweitrangige und marginale Arbeitskräfte behandelt, die zudem rasch auswechselbar sind. So werden sie vor allem dann in größerer Zahl angeworben, wenn ein gesteigertes Bedürfnis besteht, etwa in Perioden rapider Industrialisierung oder besonders in Kriegszeiten.

Zur Kriegszeit zeigt sich die zweckdienliche Eigenart der normalen Ideologie vom Frauentum in der patriarchalischen Gesellschaft besonders deutlich. Im Krieg werden Frauen gebraucht, um vielerlei berufliche Tätigkeiten auszuüben, die sonst normalerweise von Männern getan werden. Plötzlich vergessen all die ideologischen Systeme der Sozialisation, wie Regierung, Kirche und öffentliche Medien ihre bis dahin verbreiteten Maximen und nötigen Frauen, aus «patriotischer Verpflichtung» Lastwagen zu fahren und in der Schwerindustrie zu arbeiten, die leeren Lehrstühle an der Universität einzunehmen, ja sogar die von Männern verlassen Kanzeln in den Kirchen zu besteigen. Sobald der Krieg zu Ende ist, läuten wieder die alten Glocken: Frau nach Haus, Frau nach Haus. Die Frauen werden wieder genötigt, an den trauten Herd, zu ihren eigentlichen «fraulichen» Pflichten zurückzukehren, um den Männern Platz zu schaffen. Die ideologische Voraussetzung ist hinter diesem ganzen Prozeß intakt geblieben, nämlich die männliche Priorität im Recht auf Arbeit.

Ideologie der Fraulichkeit

Frauen werden grundsätzlich als Abhängige gesehen, deren Arbeit im öffentlichen Sektor je nach männlichen Bedürfnissen aktiviert oder entbehrt werden kann. Sogar heute, wo so sehr auf Frauen in Führungspositionen gepocht wird, findet man wohl weniger als drei Prozent der arbeitenden Frauen in den traditionell männlichen, hochrangigen Berufen wie Ärzte, Rechtsanwälte, Pfarrer, Universitätsprofessoren usw. Sogar von den zehn Prozent der arbeitenden Frauen, die als Fachleute eingestuft sind, arbeiten die meisten in stereotyp weiblichen Berufen, etwa als Volksschullehrerinnen, Krankenschwestern, Bibliothekarinnen usw. Diese Berufe sind durchgängig niedriger bezahlt und haben einen tieferen Status als die männlichen Berufe mit vergleichbaren Ausbildungsanforderungen.

Im allgemeinen nehmen die Frauen nicht einmal in diesen Berufen die Führungspositionen (z. B. Volksschulvorsteher, Chefbibliothekar usw.) ein. Das stereotype Bild der Hausfrau, insofern sie für den Mann eine Servicerolle spielt, bestimmt im Grunde die Vorstellung bezahlter Frauenarbeit auf jeder Stufe. Die Wahrnehmung der Doppelrolle, berufstätig und Hausfrau zu sein, hat für die Frau folgende Konsequenzen: Sie hat weniger Zeit und weniger Arbeitskraft. Die Frauen, die eine anspruchsvolle berufliche Karriere machen wollen, müssen sich überlegen, ob sie auf die Ehe oder wenigstens auf Kinder verzichten wollen. Vom Mann hingegen wird angenommen, er werde durch seine Gattin für die Berufstätigkeit frei.

Es läßt sich auch auf verschiedene andere Faktoren in der Verquickung der doppelten Beanspruchung der Frau in der Industriegesellschaft aufmerksam machen. Frauen und häusliche Atmosphäre regenerieren nicht nur die männliche Arbeitskraft, sondern funktionieren auch als Ausguß für männliche Frustrationen am Arbeitsplatz. Unter industriellen Arbeitsbedingungen sind Männer in ihrer Arbeit entfremdet und durch ihre Unterordnung unter ihre Bosse gedemütigt. Der Wut, die sie am Arbeitsplatz unterdrücken, können sie daheim in verbaler und sogar physischer Mißhandlung der von ihnen Abhängigen freien Lauf lassen. Frauen müssen physisch und psychisch diese Ausbrüche der Frustrationen, die vom Arbeitsplatz in die Familie überlaufen, absorbieren.

Gleichzeitig dient das Heim als Ort, wo man den Status und Besitz kompensieren kann, die einem am Arbeitsplatz versagt bleiben. In diesem Kontext werden Frau und Kinder selber als Teil des Besitzes gesehen. Die Möglichkeit, das eigene Heim mit auffälligen Konsumgegenständen zu versehen, gibt den Maßstab zur Statusbestimmung innerhalb einer kapitalistischen Gesellschaft ab. In diesem doppelten Sinn ist das Heim der Ersatz für die Entfremdung in der Arbeitswelt. Die Ideologie der «Fraulichkeit» und der weiblichen Unterwerfung bleibt in einer kapitalistischen Gesellschaft unangetastet, so daß Frauen auf ihre Dienstrolle in der Familie festgelegt bleiben. Dabei ist es gleichgültig, wie viele Frauen tatsächlich außer Haus arbeiten und arbeiten müssen, gleichgültig wie viele innerhalb einer Gesellschaft tatsächlich in heterosexueller monogamer Kleinfamilie mit verdienendem Mann und nichtverdienender Gattin leben; das oben Genannte bleibt immer noch die ideologische Norm, welche jede andere Rolle von Frauen oder jeden andern Typ von Familie als nicht-normativ oder fragwürdig erscheinen läßt. Die Ideologie der «Häuslichkeit» ordnet Männer und Frauen weiterhin so in die Gesellschaft ein, daß die Männer regieren und die Frauen dienen, und zwar nicht nur zu Hause, sondern auch am Arbeitsplatz.

Die Ideologie der «Fraulichkeit» schließt auch sexuelle Unterjochung der Frauen ein. Frauenkörper werden als Quellen sexueller Erholung für Männer und des Kindermachens betrachtet, dessen Früchte den Männern, nicht den Frauen selber gehören. Der erneute Kampf konservativer Kräfte innerhalb der amerikanischen Gesellschaft gegen Geburtenkontrolle und Legalisierung der Abtreibung zeigt, daß patriarchalische Kultur keineswegs die Grundprämisse aufgegeben hat, wonach Frauen keine primäre Entscheidungsgewalt über die von ihnen geleiste-

te Erhaltung der menschlichen Art haben sollten. Die Ideologie der «Fraulichkeit» ist darauf angelegt, Frauen als die passiven Aufzieherinnen und Unterstützerinnen von Männern und Kindern zu idealisieren, jene Frauen zu loben, die sich selbst zu passiven Opfern machen, jene Frauen als unnatürlich und «unweiblich» zu tadeln, die ihre eigenen Bedürfnisse und ihre persönliche Entfaltung an die erste Stelle setzen.

Die christlichen Kirchen spielen weiterhin eine Schlüsselrolle in der Verbreitung dieser Ideologie der «Fraulichkeit». Sie preisen das Frauliche als das wahre «Christentum». *Gleichzeitig machen sie, indem sie die Herrschaft der Männer über die Frauen in der Symbolik und Hierarchie der Kirche reproduzieren, deutlich, daß ihre Version der Idealisierung des Dienstes die Hierarchie der Herrschaft und Knechtschaft eher sakralisiert als umstürzt.* Frauen sind die «höchsten» Christen, wenn sie es ruhig hinnehmen, die «niedrigsten» zu sein. Statt Befreiung zu fördern, wird das Evangelium gebraucht, Knechtschaft zu sakralisieren.

Frauenfrage in sozialistischen Gesellschaften

Diese fundamentale Benachteiligung der Frauen in der Industriegesellschaft ist in den sozialistischen Gesellschaften zwar modifiziert, jedoch nicht grundsätzlich geändert worden. Vor einigen Jahren hat *Hilda Scott* ein Buch veröffentlicht mit dem Titel: «Befreit der Sozialismus die Frauen?»¹ Dieses Werk basiert auf Studien über die Hierarchie der Geschlechter in der Arbeitswelt der ČSSR. Trotz der Anstrengungen der Kommunistischen Partei, Frauen voll in höhere Ausbildung und Berufstätigkeiten einzugliedern und zwecks Freistellung von Frauen Kinderbetreuung anzubieten, fand man die Frauen trotzdem allgemein – im Vergleich zu gleich qualifizierten Männern – auf einer niedrigeren Stufe von Gehalt und Vergünstigungen. Aufgrund dieser Studien läßt sich schließen, daß der einzige Grund für diesen niedrigen Status der Frauen am Arbeitsplatz die Benachteiligung der Frau aufgrund ihrer Doppelbelastung («zweite Schicht») ist.

Im Durchschnitt arbeiteten die Frauen über die bezahlte Arbeitsrolle hinaus noch vier Stunden für den Haushalt. In dieser Extrazeit nach der Arbeit mußten die Frauen in die Läden, Kinderhorte und in die Küche hasten, während ihre männlichen Genossen Zeit hatten, sich für Parteiposten zur Verfügung zu stellen, Weiterbildungskurse zu besuchen oder einfach in die Sporthalle oder in die Bars zu gehen, wo so viele wichtigste Verbindungen zwischen männlichen Kollegen geknüpft werden. Diese zusätzliche Arbeitsrolle läßt die Frauen nicht nur am Arbeitsplatz ermüdet auftreten, sondern schließt sie von vielen Prozessen aus, durch die die Männer in der «Meritokratie» vorwärtskommen. Die Hausfrauenrolle der Frauen hält dasselbe psychologische und kulturelle Modell der Mann-Frau-Beziehungen in der ganzen sozialistischen Gesellschaft ebenso wie in einer kapitalistischen aufrecht.

Wenn Befreiungsdanken im Sozialismus einen Schlüssel zur Befreiung der Frauen sucht, dann entdeckt es, daß auch der Sozialismus ein gewisses männliches Vorurteil geteilt hat. So neigte der Sozialismus dazu, bei der Unterdrückung primär an die Männer am Arbeitsplatz zu denken. Man ging davon aus, daß die Frauen da schon miteinbezogen wären und man vergaß, die verborgenen ökonomischen und kulturellen Zusammenhänge zu bedenken, wonach die Unterordnung der Frauen am Arbeitsplatz in ihrer Dienstrolle in der Familie wurzelt. Neueres sozialistisch-feministisches Denken hat sich besonders auf die unbezahlte Hausfrauenarbeit und deren Einfluß auf das beeinträchtigte Verhältnis der Frauen zur bezahlten Arbeiterschaft gerichtet. Doch die Folgerungen daraus müssen erst noch gezogen werden. Genügt es, einfach an zunehmende Kollektivierung der Hausarbeit durch kommunale Kinderhorte, kommunale Küchen, Wäschereien usw. zu denken, um die Frau für einen gleichen Status am Arbeitsplatz zu befreien? Wenn kollektive Kontrolle *Staatskontrolle* bedeutet, dann kann dies nur

¹ Hilda Scott, *Does Socialism liberate Women?* (Beacon Paperback 529). Beacon Press, Boston 1975.

als fortschreitende Entäußerung eigener Lebensbereiche an die Staatsgewalt erfahren werden. Der Sozialismus muß in neuer Art fragen, was es heißt, das Eigentum der Produktionsmittel für das Volk wiederherzustellen. Wenn der Staat selbst Ausdruck einer bürokratischen Herrscherklasse wird, dann ist bloß ein Meister gegen einen andern ausgetauscht. Dem Volk die Produktionsmittel als Eigentum zurückgeben müßte heißen, die primäre Kontrolle und Entscheidungsbildung den an der Basis gebildeten Zusammenschlüssen der Arbeiter zurückzugeben. Wenn wir die Frauenfrage und die ökonomische Rolle der Familie in diese Perspektive einbeziehen, dann kommen neue Aspekte für eine sich aus kleinen Gemeinschaften aufbauende freiheitliche sozialistische Gesellschaft ins Spiel. Wir können an Dinge denken wie Primärkollektive von Haushalten für Wohnung oder Kinderbetreuung, wo Eigentumsrecht und Entscheidungsgewalt bei den Beteiligten bliebe. Wir könnten an neue und flexiblere gesellschaftliche Modelle denken, um Wohnort und Arbeitsplatz auf organischere Weise zu verbinden. So könnten von Arbeitern geführte Kinderhorte am Arbeitsplatz eine neue Beziehung zwischen Eltern und Kindern schaffen, indem Familie und Arbeit in weniger entfremdender Weise aufeinander bezogen würden.

Befreiender Impuls des Feminismus

Darum sprengt das Anliegen des Feminismus, wenn es im Sozialismus angestrebt wird, die Grenzen der herrschenden sozialistischen Traditionen und zeigt, daß die Frauenfrage nicht innerhalb der jetzigen Systeme gelöst werden kann. Statt dessen müssen wir viel gründlicher fragen nach dem Unterschied zwischen der Rolle der Frauen als Kindergebärerinnen und Stillende und der männlich bestimmten ökonomischen und politischen Sphäre, die immer wieder im Gegensatz zur Welt der Frauen definiert worden ist. *Es gilt, die Schaffung und Erhaltung menschlichen Lebens zum Mittelpunkt zu machen und die entfremdete Arbeitswelt wieder darauf auszurichten.*

Welche Gesellschaft suchen wir? Wir suchen eine Gesellschaft, welche demokratische Beteiligung und Gleichwertigkeit aller Personen zur Basis für bürgerliche Gleichheit und gleichen Zugang zu den Bildungs- und Arbeitsmöglichkeiten macht. Wir suchen eine demokratisch-sozialistische Gesellschaft, welche

die sexistischen und klassenbezogenen Hierarchien abbaut, Eigentum und Management der Arbeit den basisbezogenen Organisationen der Arbeitenden zurückerstattet, die sich dann in ökonomischen und politischen Beziehungen miteinander vernetzen. Wir suchen eine auf intensiverem Gemeinschaftsleben sich aufbauende Gesellschaft, wo die Prozesse der Kindererziehung, der Bildung, der Arbeit, der Kultur so integriert sind, daß beide, Männer und Frauen, sich an Kinderbetreuung, am Haushalt, aber auch an kreativer Tätigkeit und an den Entscheidungen im größeren Raum der Gesellschaft beteiligen können. Wir suchen eine ökologische Gesellschaft, wo menschliche und nicht-menschliche ökologische Systeme in harmonischen und gegenseitig sich stützenden und nicht in antagonistischen Beziehungen zueinander stehen.

Die Frage nach der Befreiung der Frau muß im sozialistischen Denken die Grundfrage über die Bedeutung eines nicht mehr entfremdeten, humanisierten Lebens in der nachindustriellen Gesellschaft wieder in die Mitte rücken. Wie können wir die sozialen und technologischen Systeme zu einem Instrument humanisierenden Lebens machen, statt daß das menschliche Leben der Knecht des eigenen Systems zum Profit für einige wenige bleibt? Dies ist die kritische Frage, es ist auch die Frage, an der Feminismus, Sozialismus und Befreiungschristentum in gemeinsamer Suche konvergieren können.

Rosemary Radford Ruether, Evanston, Illinois

DIE AUTORIN ist als katholische Theologin Professor für Theologie (Georgia Harkness Professor of Applied Theology) am Garrett-Evangelical Theological Seminary, Evanston (Illinois/USA). Textgrundlage ist ein Referat, gehalten in der Riverside Church, New York City (Oktober 1982). Übersetzung aus dem Amerikanischen und deutsche Bearbeitung von Karl Weber und Nikolaus Klein.

Ausgewählte Bibliographie: Rosemary Radford Ruether, Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbewegung und menschliche Befreiung. München 1979. Dies., Maria - Kirche in weiblicher Gestalt (Kaiser Traktate 48). München 1980. Dies., To Change the World. Christology and Cultural Criticism. SCM Press, London 1981. Dies., Sexism and God-Talk. Towards a Feminist Theology. Beacon Press, Boston 1983. R. Radford Ruether, Eleanor McLaughlin (Ed.). Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Tradition. Simon and Schuster, New York 1979. R. Radford Ruether, R. Skinner Keller (Ed.), Women and Religion in America. Volume 1: The Nineteenth Century. Harper & Row, San Francisco 1981.

Reformprogramm zum schweizerischen Strafwesen

Der Ruf nach Reformen im staatlichen Strafwesen ist heute auch in der Schweiz weitverbreitet. Allerdings zeichnen sich dabei gegenläufige Meinungen ab. Auf der einen Seite weisen seit Jahren Gesellschaftstheoretiker, Soziologen und auch Juristen darauf hin, daß mit der gegenwärtigen Ausgestaltung des Freiheitsentzuges das gesetzlich verankerte Ziel, nämlich «erziehend auf den Gefangenen einzuwirken und ihn auf den Wiedereintritt ins bürgerliche Leben vorzubereiten», zwangsläufig verfehlt werden muß. Denn in der künstlichen, sterilen und isolierten Welt des Gefängnisses können eben gerade jene Verhaltensweisen nicht eingeübt werden, die zum Bestehen in der Gesellschaft nötig wären. Zwar wird diese Meinung von vielen Praktikern des Vollzugs geteilt, doch das Bemühen um einen möglichst reibungslosen Ablauf des Gefängnisalltags, die Sorge um größtmögliche Gerechtigkeit im Sinne der Gleichbehandlung aller und die Angst vor dem Vorwurf der Willkür läßt sie den oft weitgehenden Forderungen skeptisch bis ablehnend gegenüberstehen. Hinzu kommt, daß viele Experimente im Ausland infolge unterschiedlicher Voraussetzungen nicht ohne weiteres nachvollzogen werden können, ganz abgesehen davon, daß sie meist nicht den erhofften Erfolg nachweisen konnten resp. kaum erfolgreicher waren als die bisherigen Vollzugsformen.

Muß es schon deshalb als utopisch bezeichnet werden, das geltende Strafrecht konsequent ausschließlich auf die soziale Ein-

gliederung der Straffälligen auszurichten, findet die aus theologischer Sicht formulierte Forderung, der Strafvorgang soll zu einem Versöhnungsprozeß werden, noch viel weniger Gehör. Zu sehr noch ist die Ansicht im Volk verwurzelt, daß Sühne eine einseitig vom Straffälligen zu leistende Tat sei. Die Vorstellung der «vergeltenden» Gerechtigkeit des (falsch verstandenen) Talionsgesetzes beherrscht noch weitherum das Feld.

Auf der andern Seite brachte der Terrorismus der siebziger Jahre auch hierzulande einen Rückschlag in der Reformdiskussion. Der Ruf nach härteren, strengeren Strafen wurde wieder laut. Bemühungen um einen vernünftigeren Strafvollzug wurden als «Verweichlichung» apostrophiert. Diese Meinung erhielt noch dadurch Auftrieb, daß sich vor allem politisch links angesiedelte Gruppierungen für Reformen im Strafvollzug einsetzen, was diese gerade deshalb bei vielen verdächtig machte.

Die Folgen davon sind heute überdeutlich spürbar. Von fortschrittlich gesinnten Anstaltsdirektoren pragmatisch eingeführte Reformen müssen auf Druck der Aufsichtsbehörden vielfach zurückgenommen werden. Kredite für Gefängnisneubauten oder -umbauten werden dem Volk schmackhaft gemacht mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit erhöhter Sicherheit. Dabei wird nicht unterschieden, für wen und in welchem Ausmaß in welchem Falle höhere Sicherheit notwendig ist. In dieser Situation die Bedürfnisse des gefangenen Menschen auch nur zu dis-

kutieren, scheint ein wenig aussichtsreiches Unterfangen. So wurde z. B. vor einem geplanten Gefängnisneubau von der Direktion die Schaffung von dreißig Stellen für Sozialarbeiter beantragt, bewilligt wurden schließlich fünf. Gleichzeitig wurden auch die Möglichkeiten eingeschränkt, daß außenstehende freiwillige Helfer bei der Betreuung der Gefangenen mitwirken.

Die Polarisierung der Meinungen führte erneut zu verhärteten Fronten. In dieser Situation beschloß die Fachgruppe Gefangenenhilfe der Caritas, ein Reformprogramm zum schweizerischen Strafwesen ausarbeiten zu lassen. Als anerkanntes Hilfswerk der katholischen Kirche unbelastet von parteipolitischen Auseinandersetzungen schien die Caritas geeignet, die Diskussion in einer entspannteren Atmosphäre weiterzuführen. Dabei kam ihr zustatten, daß sie seit Jahren schon in Zusammenarbeit mit der Paulus-Akademie in Zürich ein Forum geschaffen hat, wo sich alljährlich Fachleute verschiedenster Disziplinen, die mit straffälligen Menschen zu tun haben, zu einem Gedanken- und Erfahrungsaustausch zusammenfinden.¹

Aufgrund einer breitgefächerten Umfrage bei interessierten Fachleuten berief die Fachgruppe Gefangenenhilfe eine ehrenamtlich tätige Studienkommission, die sich aus Fachleuten der Polizei, der Justiz und des Strafvollzuges, aber auch der Theologie, der Gefangenen- und Sozialfürsorge, der Psychiatrie sowie aus freiwilligen Betreuern usw. zusammensetzte. Indem man darauf achtete, daß sowohl jede konfessionelle und politische Ausschließlichkeit vermieden, als auch interdisziplinär gearbeitet wurde, wollte man eine Polarisierung verhindern, die der Verwirklichung der Reformpostulate im Wege stünde. Vom Präsidenten der Fachgruppe Gefangenenhilfe, Oberrichter *Beat Brühlmeier*, Baden, wurde die Aufgabe der Studienkommission wie folgt umrissen: Erarbeitung eines wissenschaftlich sauber begründeten, in die Zukunft weisenden und gleichzeitig realistischen Reformprogrammes auf christlicher Grundlage. Das Reformprogramm müsse eine Vorstellung entwickeln, wie das schweizerische Strafwesen (materielles Strafrecht, Strafverfahren und Strafvollzug) in etwa einem Jahrzehnt aussehen soll.

Die Studienkommission wurde in die drei Arbeitsgruppen «Weltanschauliche Grundlagen», «Straf- und Strafverfahrensrecht» sowie «Straf- und Maßnahmenvollzug» aufgeteilt, wobei auch hier auf eine interdisziplinäre Zusammensetzung geachtet wurde. Ende Oktober 1981 nahmen die drei Gruppen ihre Beratungen auf, und Ende November 1982 konnten sie ihre Schlußberichte an einer öffentlichen Tagung in der Paulus-Akademie zur Diskussion stellen. Seither ist das Reformprogramm auch im Caritas-Verlag erschienen und so einer noch breiteren Öffentlichkeit zugänglich.²

Weltanschauliche Aspekte der Strafrechtsreform

In der Vergangenheit haben sich schon oft Gruppierungen um Reformen im Strafwesen bemüht, denen es bloß vordergründig um die Not des straffälligen Menschen ging. In Tat und Wahrheit benützten sie lediglich den Strafvollzug als einen Hebel, die gesamte Gesellschaftsordnung aus den Angeln zu heben; dabei ließen sie die Öffentlichkeit geflissentlich über ihre wahren Absichten und ihren weltanschaulichen Standort im unklaren. Demgegenüber ist es der Caritas Schweiz ein ernstes Anliegen, deutlich zu machen, auf welcher weltanschaulichen Grundlage konkrete Forderungen nach Reformen erhoben werden, ja erhoben werden müssen.

Es hätte die Möglichkeit der Arbeitsgruppe «Weltanschauliche Grundlagen» bei weitem überstiegen, eine umfassende Darstellung der weltanschaulichen Grundlagen zu erarbeiten. Es galt, einige Aspekte herauszugreifen, die sowohl für die eigene Standortbestimmung von Bedeutung sind als auch für die Ge-

spräche mit Andersdenkenden in der heutigen pluralistischen Gesellschaft, die eben kein geschlossenes Weltbild mehr kennt. Die Arbeitsgruppe wollte daher keineswegs eine allgemein verbindliche Weltanschauung fordern, sondern zur Klärung von Standpunkten beitragen, damit auch Annäherungen verschiedener weltanschaulicher Meinungen möglich werden. Dadurch versprach man sich auch für die politische Diskussion der Reformvorschläge eine günstigere Ausgangslage.

Unterschiedliche Bedürfnisse: Aber auch so noch erwies sich das Unterfangen der Arbeitsgruppe als sehr schwierig. Fachleute mit verschiedensten Erfahrungshintergründen und unterschiedlichen persönlichen Anliegen arbeiteten an einem Grundsatzzpapier. Dies mußte zu Spannungen führen. Für Gefängnis-seelsorger z. B. wäre ein direkter Bezug auf das Evangelium, auf das Leben Jesu und sein Verständnis dem fehlbaren Menschen gegenüber sehr wichtig gewesen. Demgegenüber argumentieren Vollzugspraktiker, daß für ihre tägliche Arbeit ein unmittelbarer Bezug auf die Frohbotschaft wenig hilfreich sei.

Welche Spannungen es auszuhalten galt, zeigt folgendes Beispiel: Einem Gruppenmitglied war es aus seinem christlichen Weltverständnis heraus nicht mehr möglich, in den bestehenden Institutionen des Strafvollzuges weiterzuarbeiten. Der Betroffene hat diese Arbeit aufgegeben. Ein anderer dagegen suchte gerade in dieser Diskussion für seine tägliche Arbeit im Vollzug weltanschaulich Boden zu gewinnen. Ein Grundsatzzpapier, vornehmlich theologisch-pastoral ausgerichtet, hätte diese Fachleute nicht befriedigt.

Diese Spannungen galt es auszuhalten und zu einem gemeinsamen Text zu verarbeiten, worin jeder sich und sein Anliegen wiederfinden konnte. Deshalb versuchte die Gruppe auch immer wieder, die aufgestellten Thesen in Bezug zur Praxis zu bringen. Die grundlegenden Aussagen wurden auf ihre Bedeutung für den Alltag und die eigene Tätigkeit hin untersucht. Deshalb finden sich auch im Schlußbericht dieser Arbeitsgruppe ganz konkrete Reformpostulate vor allem zum Vollzug und für die Praxis der kirchlichen Gemeinde straffälligen Menschen gegenüber. Besonders deutlich wird dies dort, wo sich pastorale Anliegen mit psychologischen Aspekten verbinden.

Zur Begründung der Strafe: In ihrem Bericht legt die Gruppe zunächst dar, warum die Theologie nur einen begrenzten Beitrag zu einer Strafrechtsreform leisten kann. Gleichzeitig wird aber betont, daß es unmöglich ist, die theologische Dimension in einer Strafbegründung völlig auszuklammern. Ein kurzer historischer Rückblick zeigt, wie sich die Argumente zur Begründung der Strafe im Laufe der Zeit gewandelt haben. Es erweist sich, daß theologische Aussagen nur bedingt zur Erklärung dieses Wandels herangezogen werden können. Einläßlicher wird auf die Tatsache eingegangen, daß der neuzeitliche Wandel von der Vergeltungstheorie zur Resozialisierungstheorie allgemein als ein «Prozeß zur Humanisierung hin» verstanden wird. Anhand der Überlegungen von *Michel Foucault* und der sogenannten Labelings-(Etikettierungs-)Theorie³ wird dargelegt, daß der Wandel im Strafrecht keineswegs automatisch eine Verbesserung und Humanisierung gebracht hat. Die harte Wirklichkeit der gesellschaftlichen Reaktionen auf abweichendes Verhalten setzt hier Grenzen. Das übliche Reden über die notwendige Resozialisierung des Täters steht erst dann in echter Beziehung zur Wirklichkeit, wenn die herrschenden Prozesse der Stigmatisierung «in gesellschaftlich maßgebende Versöhnungsvorgänge» umgewandelt werden können.⁴

Schuld und Versöhnung: Die Auseinandersetzung mit dem Problem der Schuld (die eine Voraussetzung für die Rechtmä-

¹Vgl. Orientierung 1980, S. 37.

²Die Veröffentlichung enthält auch eine Zusammenfassung der Hearings, die zu diesem Reformprogramm anlässlich einer Tagung in der Paulus-Akademie, Zürich, unter Fachleuten durchgeführt worden sind. Die Broschüre «Reformprogramm zum schweizerischen Strafwesen» ist zu beziehen beim Informationsdienst der Caritas Schweiz, Löwenstraße 3, 6002 Luzern (72 S., Fr. 10.-).

³ Vgl. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975; dt.: *Überwachen und Strafen*, Frankfurt 1976.

⁴ Über den Zusammenhang von Strafrechtsreformprogramm und Einstellung der Bevölkerung gegenüber dem Fragenkomplex vgl. Alberto Bondolfi, *Straftheorien und Strafrechtsbegründungen; Schwierigkeiten einer ethischen Neubestimmung*: ZEE 27 (1983) S. 375-390. – Zur Situation in den einzelnen europäischen Ländern (zusätzlich in den USA und in Japan) die vergleichende Studie: Günther Kaiser, *Strafvollzug im europäischen Vergleich* (Erträge der Forschung, Band 190), Darmstadt 1983.

Bigkeit einer Strafe ist) deckt Ähnlichkeiten zwischen der juristischen und der theologischen Schuldauflassung auf, doch wird davor gewarnt, diese beiden vorschnell miteinander zu vermengen. Der Verweis jedoch auf die theologisch verstandene Schuld ermöglicht eine «Auffassung von Sozialisierung, die alle auf eine besondere Art betroffen und verantwortlich macht: den Täter, das Opfer und die beobachtende und verurteilende gesellschaftliche Umgebung». Die Arbeitsgruppe ist daher der Meinung, daß zwar die Diskussion über das Wesen, den Sinn und den Zweck der Strafe ruhig weiterverfolgt werden soll (auch wenn sie sich nicht direkt und automatisch auf der Handlungsebene auswirkt), die Reformbemühungen sich jedoch auf die Vollzugsphase und die Alltagsebene konzentrieren sollen. Das bedeutet u. a., daß gerade im Alltag die (pfarr-)gemeindliche Basis auf die besondere Situation des straffälligen Menschen, seine Sorgen und Nöte hellhörig werden soll. Die Pfarrgemeinde müßte auch phantasievoll sichtbare Zeichen der Versöhnung setzen.

Christlicher Reformansatz: Der Christ, der sich selber sowohl als gerechter als auch als sündiger Mensch versteht, soll jeden Straffälligen als «Nächsten» erfahren können. Damit dies möglich wird, soll er versuchen, jede unnötige Isolierung und Etikettierung innerhalb und außerhalb der Vollzugsanstalt zu beseitigen. In diesem zum Handeln ermunternden Verständnis jedes einzelnen Menschen als Sünder und Gerechter zugleich liegt nach Ansicht der Arbeitsgruppe vielleicht die Besonderheit einer christlichen Grundvorstellung der Strafrechtsreform. Als wesentliches Kriterium für die Beurteilung von Reformvorschlägen wird deren Fähigkeit betrachtet, «echt autonomes Handeln bei allen Beteiligten» (also auch z. B. beim Vollzugspersonal) zu ermöglichen. Darunter wird verstanden, daß der Mensch sein Handeln aus der inneren und überzeugten Anerkennung von sittlichen Grundsätzen und nicht von äußeren Beweggründen (z. B. Nutzen, Zwang usw.) soll ableiten können. Daß diese Forderung gerade im Gefängnisalltag sehr schwer zu verwirklichen ist, wird keineswegs verkannt. Die Möglichkeit dazu wird jedoch bejaht, damit eine Grundlage geschaffen wird, die Institution Gefängnis als sittlich erlaubt zu bezeichnen. Wie so verstandenes autonomes Handeln im Gefängnis möglich gemacht werden kann, wird im Bericht aufgezeigt. Wenn zwei Werte bei einem bestimmten Reformvorschlag sich gegenseitig ausschließen und eine Güterabwägung unerlässlich wird, soll diejenige Betrachtungsweise den Vorzug erhalten, welche jene begünstigt, die in der konkreten Situation am wenigsten autonom handeln können. «Theologisch gesagt heißt das, in schöpferischer Nachfolge eine Verbindung zwischen der Praxis Jesu mit den «Verdammten der Erde» und unserem Handeln herzustellen versuchen.»⁵

Strafrecht und Strafverfahrensrecht

Die zweite Arbeitsgruppe, die sich mit dem Strafrecht und dem Strafverfahrensrecht auseinandersetzt, stellt ihren Postulaten einige Überlegungen voran, die die Aufgabe des Strafrechtes und dessen Selbstbegrenzung sowie das Verhältnis von Strafrecht und Ethik beleuchten. Die Kriminalpolitik muß durch eine entsprechende Sozialpolitik ergänzt werden, wenn man den Verbrechensursachen auf den Leib rücken will. Als wesentliches Ziel eines modernen Strafrechtes wird nicht nur der Abbau des Vergeltungsgedankens bezeichnet, sondern auch das Bestreben, zwischen Täter und Opfer eine Versöhnung herbeizuführen.

Kurze Freiheitsstrafe nur in Ausnahmefällen: Schwerpunkt der Postulate zum materiellen Strafrecht ist die Forderung, daß kurzfristige Freiheitsstrafen (unter sechs Monaten) nur noch in Ausnahmefällen verhängt werden. Denn immer mehr setzt sich die Überzeugung durch, daß solche Strafen mehr Nachteile als

Vorteile bringen. Sie reißen die Betroffenen aus ihrem Sozialgefüge heraus, Verlust der Stelle, wirtschaftliche Einbußen und Diskriminierung durch die Gesellschaft treffen aber nicht nur den Straffälligen, sondern auch dessen Familie. Zudem läßt sich bei einer solch kurzen Aufenthaltsdauer im Gefängnis kaum eine sozialisierende Wirkung erzielen. Als Alternative zu dieser Strafe führt die Arbeitsgruppe vor allem die Buße an, deren Anwendungsbereich ausgedehnt und im Sinne des Tagesbußensystems nach ausländischem Muster wirkungsvoller und transparenter gemacht werden soll (z. B. der Richter setzt zunächst die Anzahl der Tage der Strafe fest, dann in einem zweiten Beschluß die Höhe des Tagesansatzes gemessen an der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit des Angeklagten). Weitere Alternativen wären der Ausbau der Halbfangenschaft und die Verpflichtung zu einer gewissen Arbeitsleistung, wie sie bereits im Jugendstrafrecht besteht und nun auch im Erwachsenenstrafrecht eingeführt werden könnte. Die heutigen sogenannten «Nebenstrafen» (z. B. Amtsunfähigkeit, Landesverweisung bei Ausländern, Wirtshausverbot, Berufsverbot, Entzug des Führerausweises) sollten auch als Hauptstrafen ausgesprochen werden können. Der Sinn all dieser Vorschläge liegt darin, die Freiheit nicht schlechthin zu entziehen, sondern bloß einzuschränken. Überhaupt soll das ganze Sanktionensystem flexibler ausgestaltet werden. Der bedingte Strafvollzug ist bis zu drei Jahren zu ermöglichen, wobei als Bedingung bei Strafen bis zu zwei Jahren einzig die günstige Prognose für rückfallfreies Verhalten, bei längeren Strafen noch andere Voraussetzungen vorgesehen werden können. Der geltende Ausschlußgrund, wonach im Falle einer vollzogenen Freiheitsstrafe von mindestens drei Monaten innerhalb der letzten fünf Jahre das Gewähren des «Bedingten» unmöglich ist, soll fallen gelassen werden, weil er oft zu Härten führt und in seinem Schematismus der wirklichen Situation oft gar nicht Rechnung trägt.

Die Arbeitsgruppe schlägt noch mehr Varianten vor, die zu einem flexiblen Sanktionensystem gehören wie z. B. die Möglichkeit auch der bedingten Buße, die Möglichkeit des Aufschubes einer Sanktion analog dem Jugendrecht u. a. m.

Wiedergutmachung und Versöhnung: Dem Gedanken der Wiedergutmachung und der Schadensdeckung könnte schon heute durch die vermehrte Anwendung des Weisungsrechtes beim bedingten Strafvollzug besser nachgelebt werden. Das Weisungsrecht bedeutet, daß der Richter dem Verurteilten gewisse Verhaltensvorschriften auferlegen kann wie z. B. bezüglich Berufsausübung, ärztliche Betreuung, Aufenthalt, Verzicht auf alkoholische Getränke und Schadensdeckung innerhalb einer bestimmten Frist. Künftig sollte diese Möglichkeit auch bei der bedingten Buße ausgeschöpft werden. Im weiteren sind jedoch noch folgende Neuerungen einzuführen: die bereits im Strafgesetzbuch vorgesehene Möglichkeit der Verwendung der Buße zur Schadensdeckung muß ausgebaut werden; es soll ein besonderer Strafmilderungsgrund geschaffen werden für den Fall der vollständigen oder teilweisen, den wirtschaftlichen Möglichkeiten des Delinquenten entsprechenden Schadensdeckung; gewisse Offizialdelikte sollen in diesem Sinne als Antragsdelikte ausgestaltet werden.

Weitere Postulate zum materiellen Strafrecht betreffen die adäquate Bewältigung der Bagatelldelikte, die durch ein rasches und einfaches Verfahren erfaßt werden sollen. Im weiteren soll u. a. das Verschulden zwar als Strafzumessungskriterium beibehalten werden, doch ist die Möglichkeit vorzusehen, aus speziellen präventiven Gründen eine tiefere als vom Schuldausgleich her gebotene Strafe auszusprechen.

Verbesserung der Strafverfahren: Ob die späteren Resozialisierungsbemühungen Erfolg haben, hängt nicht unwesentlich davon ab, wie der Straffällige das Strafverfahren erlebt hat. Achtung der Menschenwürde, Fairneß und Einhaltung von Treu und Glauben müssen als durchgehende Verfahrensgrundsätze immer Geltung haben. Um die Justiz zu entlasten, schlägt die Arbeitsgruppe die Einführung des Opportunitätsprinzips vor, von dem in gewissen Fällen auch die Polizei Gebrauch machen könnte. (Wo eine Strafverfolgung ohne Sinn ist, soll sie unter-

⁵ Zur ethisch-theologischen Problematik insb. der Freiheitsstrafe vgl. Waldemar Molinski, Vergeltung oder Versöhnung?, in: Orientierung 1980, S. 38-41.

bleiben, auch wenn dem Wortlaut des Gesetzes nach die Justiz eingreifen müßte. Dies könnte bei geringem Verschulden, kleinen Tatfolgen und geringfügigen Nebentaten wie z. B. einem Straßenverkehrsdelikt in einem Mordfall erfolgen. Überhaupt spielt die Polizei im Strafverfahren eine wichtige Rolle, weshalb ihre erforderlichen Kompetenzen in der Strafprozeßordnung genau zu umschreiben sind.)

Aber auch die Stellung des Geschädigten (Zivilklägers) ist zu verbessern. Insbesondere sollen in der Regel seine Ansprüche bereits im Strafverfahren behandelt und nicht auf den Zivilweg verwiesen werden. Unter Umständen soll auch ihm wie im Zivilprozeß das Recht auf einen unentgeltlichen Anwalt zustehen.

Ausbau der Verteidigungsrechte: Zahlreich sind jene Forderungen der Arbeitsgruppe, die eine Verbesserung der Verteidigungsrechte des Angeklagten anstreben. Zudem soll der verhaftete Beschuldigte durch die Einführung des sogenannten Haftrichters (der innert 48 Stunden über das Vorliegen von Haftgründen in einem kontradiktorischen Verfahren zu entscheiden hätte) einen besonderen Rechtsschutz erhalten. Im weiteren soll sich der Richter umfassender als bisher über die Persönlichkeit des Angeklagten ins Bild setzen. Eine polyvalente Fürsorgestelle könnte dazu nicht nur die persönlichen Verhältnisse und das Persönlichkeitsbild des Beschuldigten abklären, sondern auch mit den Strafvollzugsorganen prüfen, was voraussichtlich mit dem Beschuldigten im Vollzug geschehen wird, damit der Richter auch darüber orientiert werden kann. Der Richter sollte auch nach dem Fällen des Urteils vermehrt über das weitere Schicksal des Angeklagten, namentlich bei unbedingten Freiheitsstrafen, orientiert werden. Abschließend wird gefordert, langfristig das Strafverfahrensrecht auf Bundesebene zu regeln.

Straf- und Maßnahmenvollzug

Ausgangspunkt der Überlegungen der Arbeitsgruppe III «Straf- und Maßnahmenvollzug» war, daß als Grundlage der staatlichen Intervention das Schuldstrafrecht weiterhin Geltung hat. Die Sanktionen sollen nach tatspezifischen Kriterien bestimmt werden. Daß dadurch allerdings ein Zielkonflikt mit den Erfordernissen konsequenter Resozialisierung entstehen kann, ist der Arbeitsgruppe bewußt gewesen. Es erschien ihr jedoch völlig unrealistisch, Forderungen zu erheben, die die Sanktionen ausschließlich auf die soziale Eingliederung ausrichteten. Solche unrealistischen Forderungen könnten sogar wesentliche mögliche Reformbestrebungen verhindern.

Die im Bericht aufgestellten Postulate bezwecken, die Zeit im Strafvollzug möglichst sinnvoll zu nutzen, um die soziale Eingliederung des Gefangenen zu fördern. Dazu gehört, daß alles unternommen wird, um die mit der Freiheitsstrafe verbundene, unvermeidliche Schädigung des Verurteilten auf physischem, psychischem und sozialem Gebiet auf das absolute Minimum zu beschränken. Deshalb müssen Rechte und Pflichten des Gefangenen auf dem Wege der Gesetzgebung festgelegt werden; deshalb ist der Alltag in der Anstalt soweit wie möglich dem Alltagsleben draußen anzupassen. Daraus folgt, daß auch Kontakte zu einer nicht kriminellen Umwelt planmäßig gefördert werden müssen. Die Arbeitsgruppe betont die auch in diesem Zusammenhang äußerst wichtigen Bemühungen, Täter und Opfer miteinander auszusöhnen und die Möglichkeit zu bieten, den Schaden gutzumachen. Will man die vom Gesetzgeber geforderte Resozialisierung ernst nehmen, muß auch die freiheitsentziehende Sanktion differenzierter ausgestaltet werden. Die zahlreichen konkreten Forderungen seien im folgenden in sechs Gruppen zusammengefaßt.

- **Sanktionssystem:** Die meisten der hier aufgestellten Forderungen streben ein durchlässigeres Sanktionssystem an, das vermehrt auf das Ziel der Resozialisierung ausgerichtet ist und flexibel gehandhabt wird. Freiheitsentziehende Sanktionen sollen nur mit größter Zurückhaltung eingesetzt werden (z. B. sollen Strafe und Maßnahmen nicht kumuliert werden dürfen).

- **Die Vollzugs- und Anstaltsorganisation:** Hier geht es vor allem darum, die Bedürfnisse der Verurteilten, insbesondere auch bei der Einweisung in bestimmte Anstaltstypen, in höherem Maße zu berücksichtigen. Ein wesentlicher Punkt dabei ist, daß die durchgehende Betreuung in jedem Falle auch bei Ortswechsel innerhalb der ganzen Schweiz gewährleistet wird, und daß Schuldensanierung, Entschädigung der Opfer und Wiedergutmachung institutionell verankert werden.

- **Das Betreuungsangebot:** Die erhöhte Sorgspflicht der Anstalt gegenüber ihren Insassen verlangt, daß das Beratungs- und Betreuungsangebot umfassend ausgebaut wird. Gleichzeitig muß dem Insassen die Möglichkeit geboten werden, vermehrt Selbstverantwortung zu übernehmen. Einen Schwerpunkt in diesem Abschnitt bildet die Forderung, daß die Arbeit ein Bestandteil des Vollzugsplanes sein muß und nicht Selbstzweck sein darf. Daraus ergibt sich auch, daß der Verdienst sich nach der persönlichen Leistung (und dem persönlichen Leistungsvermögen) richten soll. Die Arbeitsgruppe weist nach, daß mit einer Verdoppelung des bisherigen Verdiensteils ein nahezu regulärer Monatsverdienst erzielt werden könnte. Der finanziellen Mehrbelastung stehen zahlreiche kostensparende Vorteile gegenüber, auch könnten Fragen der Wiedergutmachung und der Opferentschädigung sinnvoller gelöst werden, als wenn die öffentliche Hand sich hier zusätzlich engagieren müßte. Schulische Ausbildung und berufliche Fortbildung sind als Arbeit anzuerkennen.

- **Strukturelle Voraussetzungen:** Die in diesem Kapitel aufgeführten Postulate betreffen vor allem die Voraussetzungen, die nötig sind, um das Leben in der Anstalt dem Alltag draußen anzugleichen. Dazu gehören u. a. Personalausbildung, Mitverantwortung und der Einsatz freiwilliger Helfer. Besonders wichtig ist hier die schwierige Frage der «Konfliktbewältigung» in der Anstalt, die so weit als möglich entbürokratisiert werden soll, wobei jedoch der Gefahr der Willkür vorgebeugt werden muß.

- **Besondere Gefangene:** Die Situation der Ausländer, Frauen, psychisch Abnormen, Suchtkranken und der als besonders gefährlich geltenden Gefangenen erfordern besondere Maßnahmen, um die angestrebten Reformziele auch für diese Gruppen erreichbar zu machen.

- **Schutzaufsicht und Bewährungshilfe:** Die geforderte umfassende Betreuung setzt voraus, daß die Schutzaufsicht verstärkt wird. Dazu gehört, daß auch private Betreuer und andere Institutionen der Straffälligenhilfe in das Vollzugssystem einbezogen werden.

Mit der Erarbeitung eines Reformprogrammes ist es natürlich nicht getan. Die Arbeit muß weitergehen. Das heißt, daß die verschiedenen Postulate auch an die Entscheidungsträger herangetragen werden müssen. Die Fachgruppe «Gefangenenhilfe» der Caritas Schweiz hat deshalb bereits drei Anschlußprogramme entworfen, wie dies zu geschehen hat. Die Postulate richten sich entsprechend unserer Rechtsordnung an verschiedene Adressaten auf eidgenössischer, kantonaler und kirchlicher Ebene, an Konkordate und Anstaltsleitungen. Politiker und Beamte sollen sich damit auseinandersetzen, aber auch kirchliche Kreise, denen am Wohl der straffälligen Mitmenschen gelegen sein muß. Die Bereitschaft, überhaupt darüber zu diskutieren, hängt wesentlich von der öffentlichen Meinung ab, die es ebenfalls zu beeinflussen gilt. Finanzielle Erwägungen und tatsächliche oder vermeintliche Schwierigkeiten in der Praxis werden vorerst allerdings einige Barrieren setzen, die es zu überwinden gilt. *Walter E. Laetsch, Luzern*

Zuschrift

Zu: «Der zensierte Jesus» (in Nr. 22 vom 30. Nov. 1983, S. 250ff.)

Die Besprechung meiner «Soziologie des Neuen Testaments» durch den Neutestamentler *Hermann-Josef Venetz* hebt sich von den bisherigen Rezensionen durch eine ausführliche und gediegene Information über das Buch ab. Gleichwohl erscheint mir diese in einigen Punkten der Klärung bedürftig.

- Das Buch richtet sich, der Intention des Verlags folgend, an breite Leserschichten, konkret an religiös Suchende. Es ist dort, wie die eingehenden Briefe bezeugen, wegen seiner allgemeinen Verständlichkeit auch angekommen.
- An Theologen (als Leser) wie an Wissenschaftler überhaupt habe ich erst in zweiter Linie gedacht. Der Verlag hält daher die Literaturlisten zum Buch nur in geringer Anzahl auf Abruf bereit.

- Gegen den «rein dekorativen» Charakter dieser Listen sprechen die «Lageberichte». Gewiß habe ich mich in der «exegetischen», mir noch mehrheitlich gettoisiert erscheinenden Literatur nur «umgesehen»; doch dokumentieren die Lageberichte Vertrautheit mit der grundlegenden, initiierten Literatur.
- «Die ungeschickteste Weise», die mir der Rezensent im Umgang mit den Theologen vorhält, gehört zu meinen nicht mehr verlierbaren Charakterzügen. Allerdings erschien mir das gegenteilige Verhalten wie ein leiser Verrat an der Wissenschaft.
- Die «bestimmten Einsichten», die mir der Rezensent als «unumstößlich» zurechnet, sehe ich als Universalien, zu denen die Gesellschaftswissenschaften noch unterwegs sind. Die herrschenden Schichten bestimmen die herrschenden Normen, auch in der Sprache und Literatur.
- Die neustamentlichen Gleichnisse erschienen mir als Basis für die soziolinguistische Analyse der Sprache Jesu zu unsicher. Sie erreichen die Logien weder in der Ursprünglichkeit noch in der Reinheit der Überlieferung. Eine interdisziplinäre Diskussion über das Verhältnis von Logien zu Gleichnissen im Blick auf Jesus wie die Christologie schiene mir aber fruchtbar.

Es ist klar, daß eine erste Soziologie des Neuen Testaments, noch dazu durch einen einzelnen, nicht ohne Mängel bleiben konnte. Sie werden (in einer möglichen Weiterführung) behoben werden. Für kritische Hinweise bin ich dankbar.
Anton Mayer, Chieming

Nach vierzig Jahren ...

Die Schweiz ist ein eigenartiges Land. Janusköpfig für viele. Auf der einen Seite weltoffen und international. Ihre Bürger bereisen dank Wohlstand in fast beispielloser Art die ganze Welt. Wirtschaft und Banken weisen eine sehr hohe Auslandsverflechtung auf. Im Land selber leben gegen eine Million Ausländer, und der Tourismus bringt jährlich weitere Millionen. Ohne ihre Öffnung zur Welt wäre die Schweiz ein armes Entwicklungsland. Andererseits gibt sich die Schweiz recht national, sieht sich nicht selten als Sonderfall, und der aktiven Außenwirtschaft und oft geübten Solidarität steht eine passive Außenpolitik gegenüber. Janusköpfig aus politischer Notwendigkeit oder aus Eigennutz?

Wenn nach Lage der Dinge die Schweizer 1985 über den UNO-Beitritt ihres Landes in einer Volksabstimmung zu befinden haben werden, wird sich weisen, welches Gesicht die Schweiz der Welt zeigen will. Tritt die Schweiz der UNO 40 Jahre nach ihrer Gründung als praktisch letzter Staat bei (neben Zwergstaaten

wie Monaco, Andorra fehlen nur Nord- und Südkorea) und gibt damit eine Solidaritätserklärung zugunsten der Welt ab? Oder präsentieren wir uns dem Ausland weiterhin als sich einigende «Sicherheitsgesellschaft», die ihre «wohlverstandenen» Interessen lieber außerhalb der Völkergemeinschaft allein vertritt?

Der Ausgang der Volksbefragung läßt sich kaum vorhersagen. Die Umfrageergebnisse der letzten Jahre sind schwankend, der Trend in letzter Zeit eher negativ. Die meisten Parteien befürworten zwar den Beitritt zur UNO, sie sind sich ihrer Wähler aber keineswegs sicher. Die Regierung ihrerseits bejaht geschlossen den Beitritt. Auch im Nationalrat dürfte die zustimmende Mehrheit beträchtlich sein. Im Ständerat werden die Widerstände größer sein, aber auch diese Kammer wird sich wohl der These anschließen, daß es nun an der Zeit sei, dem Volk die Frage zu unterbreiten. Denn nur in einer konkreten Abstimmungssituation läßt sich die Volksmeinung nicht nur eruieren, sondern auch formen, lassen sich insbesondere Ängste und Emotionen durch Sachargumente abbauen oder ersetzen.

Auf diese schon bald einsetzende politische Arbeit hin wurde das Polis-Bändchen «Für den UNO-Beitritt der Schweiz»¹ geschrieben. Auf knapp 130 Seiten werden in interessanter und jedermann zugänglicher Art die wichtigsten Gesichtspunkte dargelegt. Wer nicht Zeit hat, die textlich weit umfangreichere *Botschaft des Bundesrates*² zu studieren, findet hier von namhaften Autoren eine ausgezeichnete Diskussionsgrundlage. Gewiß wird, wie der Titel schon anzeigt, für den Beitritt plädiert, aber es wird nicht einfach Propaganda gemacht. Die Überlegungen, die für die volle Beteiligung der Schweiz am Leben der UNO vorgelegt werden, können auch als Bitte verstanden werden, die «gemachten» Meinungen im Lichte der seit 1945 aufgetretenen Entwicklungen zu überprüfen und die spontanen Reaktionen des Mißtrauens zu hinterfragen. Wer für die UNO eintritt, muß sie nicht idealisieren und darf bescheiden, aber bestimmt fragen: «Ist es nicht wenigstens ein Anfang, und wer würde es denn besser machen?»

Von unterschiedlichen Positionen aus argumentieren die fünf Autoren. Roman Berger, Auslandsredaktor am «Tages-Anzeiger», von 1977-1982 Korrespondent in den USA, veröffentlicht und kommentiert seine Interviews mit dem Generalsekretär der UNO, dem zurückgetretenen UNO-Botschafter der Schweiz und dem Vertreter eines Drittweltlandes. Die Neutralitätsfrage beleuchtet der ehemalige Präsident des Schweizerischen Roten Kreuzes und der Liga der Rotkreuzgesellschaften, Prof. Hans Haug, St. Gallen. Hans Ott, Zentralsekretär von «Brot für Brüder», gab seinem Beitrag den spaßig-provokativen Titel: «Kennen Sie UNART? - Entwicklungspolitische Gründe für den UNO-Beitritt der Schweiz.» Prof. Urs Allematt, Fribourg, befaßt sich mit dem (den) eingangs geschilderten Janusgesicht(ern) schweizerischer Außenpolitik und zeigt, wie der Beitritt es der Schweiz ermöglichen würde, ihre Außenseiterrolle aufzugeben und sich in der Weltgesellschaft zu resozialisieren. Besonders wichtig und in einer sogenannten «realistischen Politik» meist unterschlagen ist der sozialetische Aspekt der Frage, den der Publizist und ausgezeichnete Kenner der christlichen Soziallehre, Willy Spieler, aufgreift. Eine solidarisch sein wollende Schweiz kann sich ihrer Verantwortung für die UNO als Organ der Völkergemeinschaft, als Organ für den Weltfrieden und als Organ für internationale Gerechtigkeit nicht entziehen. Die sozialetischen Dokumente des Ökumenischen Rates der Kirchen und der katholischen Kirche sprechen eine zu eindeutige Sprache.

So kann das Bändchen in vieler Hinsicht gute Dienste leisten, damit der schweizerische Sonderfall nicht bald zu einem Sündenfall wird.
Josef Bruhin



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)
Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 07 60
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27 842
Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge
Konto Nr. 0842-556 967-61

Deutschland: Postcheckkonto Stuttgart 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004
Abonnementspreise:
Schweiz: Fr. 35.- / Halbjahr Fr. 19.50 / Studenten Fr. 25.50
Deutschland: DM 43,- / Halbjahr DM 23,- / Studenten DM 29,50
Österreich: öS 330,- / Halbjahr öS 185,- / Studenten öS 215,-

Übrige Länder: sFr. 35.- plus Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 40.- / DM 50,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3,- / öS 22,-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

¹ Roman Berger, Hans Haug, Willy Spieler, Hans Ott, Urs Allematt, Für den UNO-Beitritt der Schweiz. Zeitbuchreihe POLIS, NF Bd. 10. Friedrich-Reinhardt-Verlag, Basel 1983, 126 S., Fr. 18.80.

² Botschaft über den Beitritt der Schweiz zur Organisation der Vereinten Nationen (UNO) vom 21. Dezember 1981 (Bern, Eidg. Drucksachen- und Materialzentrale).