



ALS MICH VOR EINUNDZWANZIG Jahren die göttliche Vorsehung an die Hand nahm und mich hierher in unsere Erzdiözese Olinda und Recife führte, war in Brasilien gerade eine Militärdiktatur auf den Plan getreten, die in der Geschichte unseres Landes wie in der Seele unseres Volkes tiefe Spuren hinterlassen sollte.

Die siegreiche Bewegung der Eliten zertrat – vielleicht ohne daß sich viele ihrer Anhänger dessen gewahr wurden – von Anfang an die Errungenschaften und Sehnsüchte des Volkes, spaltete das Land, verdamnte die Menschen zum Schweigen und verbreitete Angst und Schrecken.

Von der Armut unseres Volkes zu reden, galt als gefährliche Demagogie und verdächtige Subversion. Trotzdem beherrschte Recife wie ganz Brasilien ein wachsendes Heer von Armen, hart an der Grenze zum menschenunwürdigen Elend. Freiheit – und sei es nur die geringste politische Freiheit – zu fordern, war kriminelle Tollkühnheit, die mit Gefängnis und oft genug mit Verbannung und Tod bestraft wurde.

Eine maßlose Idolatrie, die darin bestand, die Nationale Sicherheit zum höchsten Wert, zum Wert aller Werte zu erklären, machte aus dem Staat und nicht aus dem Menschen Mittelpunkt und Zweck aller Politik.» (...)

Dom Hélder Câmara

Seine *brüderliche Botschaft* zur Amtsabgabe als Metropolitan-Erzbischof von Olinda und Recife am 15. Juli hat Dom Hélder Câmara überschrieben: «1964–1985: Zeichen der Zeit – Zeichen Gottes». Sie deutet von den ersten Sätzen an (siehe oben) politische Entwicklungen, so die Art, wie man die Nationale Sicherheit zum Götzen machte. Davon wurde die Kirche herausgefordert. Die aufgezwungene Pseudoordnung mußte demaskiert werden. Für die Kirche war es riskant, aber «Gott gab ihr den Mut der Urkir-

¹ Sinais dos Tempos – Sinais de Deus. Als Broschüre erhältlich bei: Obras de Frei Francisco. Igreja das Fronteiras, Rua Henrique Dias 208, Recife, Pernambuco/Brasil. – Vgl. Urs Eigenmann, Politische Praxis des Glaubens. Dom Hélder Câmara's Weg zum Anwalt der Armen und seine Reden an die Reichen. Exodus, Fribourg 1985.

che». Inzwischen hat sich der Himmel aufgehellt, «Demokratie» spannt sich wie ein Regenbogen über den nun grundsätzlich wieder geltenden Bürgerrechten. Doch, so Dom Hélder, sie allein können nicht genügen. Den Primat müssen die sozialen Rechte haben. Entscheidend ist, daß das Volk sich organisiert:

«Aber ich möchte nicht nur über die immer schwerer werdenden Probleme unseres Volkes reden, sondern auch von den großartigen Lehren, die uns diese einfachen, aber weisen Menschen dadurch geben, daß sie sich zwar langsam und geduldig, aber unerschütterlich organisieren. Ich möchte an die aufbauenden Beispiele von Hochherzigkeit und Uneigennützigkeit erinnern, die uns die Armen geben, wenn sie sich gegenseitig unterstützen. Gott hat uns eine Herde von mehr als drei Millionen Menschen anvertraut, die uns täglich mit neuen wertvollen Lektionen überschütten.

In Recife haben wir gelernt, daß sich ein Bischof und Hirt nicht damit begnügen darf, für das Volk zu arbeiten. Vielmehr kommt es zunehmend darauf an, mit dem Volk zu arbeiten, seinem Rhythmus und Zeitgefühl zu folgen, sich an der Seite mit ihm auf den Weg zu machen, ohne irgend etwas von oben herab anzuordnen, und den Menschen demütig zu dienen, ohne sich von ihnen bedienen zu lassen. In Recife haben wir gelernt, daß es nicht reicht, wenn wir dem Volk unsere Stimme und unsere Möglichkeiten zur Verfügung stellen. Vielmehr müssen wir uns dafür einsetzen, daß sich das Volk selbst seine Möglichkeiten erkämpft und selbst seine Stimme erhebt. In Recife haben wir einen lebendigen und gelebten Theologiekurs gemacht, der selbst für Leute, die von europäischen Universitäten zu Doktoren ernannt worden sind, von größter Wichtigkeit ist ...

Die Vorstädte von Recife wie die Randgebiete unserer Erzdiözese leben den Glauben, der sich in ihrem an Schwierigkeiten und Herausforderungen reichen Alltag inkarniert. Im Evangelium wie in der Heiligen Schrift insgesamt suchen sie nach Wegen, wie sie als Christen leben und sich als Christen behaupten und befreien können.»

LEHRVERFAHREN

Einspruch profanen Rechtsbewußtseins – Fragen an ein Abkommen (1): Konfliktträchtiges Verhältnis von Lehramt und Theologie – Notwendigkeit formalrechtlicher Neuordnung der Lehrprüfungsverfahren – Innovatorische Wirkungen bürgerlichen Rechtsbewußtseins? – Das Votum der Schweizer Synode 72 – Rechtliches Gehör und Instanzenweg – Rekurs brasilianischer Rechtsanwälte zugunsten von Leonardo Boff – Verletzte Menschenrechte und Verteidigungsrechte werden eingeklagt – Aus gläubiger Mitverantwortung für die Kirche – Das neue Abkommen für die katholisch-theologische Fakultät Fribourg – Veranlaßt durch den «Fall Pfürtnner», soll es neue solche «Fälle» verhindern.

Ludwig Kaufmann

EXEGESE

Herausgefordert durch die Tiefenpsychologie?: Zur Kriegserklärung Eugen Drewermanns an die historisch-kritische Methode – Beklagt die «Verkopfung» moderner Bibelwissenschaft – Sie zeige darin ein gottloses Gesicht – Am Traum habe jede Analyse von Religion ihr Maß zu nehmen – Will der Autor ein Monopol durch ein anderes ersetzen? – Er übersieht die selbstkritische Weiterentwicklung der historisch-kritischen Exegese – Privatistisches Verständnis von Offenbarung – Geschichte als Wiederkehr gleicher psychischer Grundstrukturen?

Hermann-Josef Venetz, Fribourg

ÖKONOMIE/ETHIK

Impulse des US-Wirtschaftshirtenbriefes für uns?: Umstrittene Auseinandersetzung – Anregungen für fünf methodische bzw. inhaltliche Schwerpunkte – Relative Autonomie der Ökonomie – Praktisch-aktualisierende Aneignung biblischer Traditionen – Konfrontiert mit den psychischen und sozialen Folgen von Arbeitslosigkeit und neuer Armut – Auch arbeitspolitisch müssen Kirchenleitungen Partei ergreifen – Kapital und menschliche Arbeit für die Befriedigung von Grundbedürfnissen aller einsetzen – Der Streit um die traditionelle katholische Soziallehre – Gesuchte Konvergenz von biblischem Glauben und rationaler Argumentation steht jenseits der Abstraktheit katholischer Soziallehre.

Friedhelm Hengsbach, Frankfurt a. M.

CHILE

Kirchliches Engagement unter Ausnahmezustand und Militärregime: Präsenz inmitten der Konflikte – Kirchenleitungen Sprachrohr für soziale und politische Forderungen der Bevölkerung – Pfarreien als Zentren alltäglicher Solidaritätsarbeit – Sie ermöglicht physisches und psychisches Überleben – Öffentliche Erklärungen zugunsten des Widerstandsrechts und wirklicher Demokratie – Gemeinwohl muß sich an den Marginalisierten orientieren – Solidaritäts-Vikariat: juristische und menschliche Hilfe für politisch Verfolgte – Information und Bewußtseinsbildung – Vermittlung für eine gemeinsame politische Plattform der gemäßigten Opposition.

Walter Ludin, Luzern

Wenn Laien ihr Rechtsbewußtsein einbringen ...

Fragen zu den kirchlichen Lehrverfahren aus Anlaß eines neuen Abkommens in Fribourg (I)

Die immer noch anhaltenden Basis-Reaktionen auf die über Leonardo Boff verhängten Maßnahmen,¹ aber auch Äußerungen Kardinal Ratzingers, die diese Maßnahmen herunterspielen,² zeigen, daß der Umgang der katholischen Hierarchie mit den Theologen nach wie vor ein ungelöstes Problem ist. Bei jedem neuen «Fall», der bekannt wird, wächst es sich zu einem Ärger und Ärgernis erregenden Malaise aus. Aber das kritische Bewußtsein hakt meist nur an den aktuellen Konflikten ein: Wer nimmt sich schon die Mühe, die bestehenden Strukturen und Institutionen in ihrer Vorgehensweise, ihrem Funktionieren und Nichtfunktionieren zu hinterfragen, und wer verfolgt die Bemühungen, auf dieser Ebene das Problem mit konkreten Vorschlägen einer Lösung näherzubringen? Zuzugeben ist, daß das «Technische» eines praktikablen Rechts nicht so leicht das nötige Interesse weckt. Auch trägt das Tastende dieser Versuche, ihr jahrelanges Hinauszögern, nicht sonderlich dazu bei, daß man es den zentralen kirchlichen Instanzen überhaupt noch zutraut, sich auf einen grundlegenden Mentalitätswandel bzw. auf Vorschläge, die aus der Erfahrung von anderen Rechtsinstitutionen stammen, einzulassen. Wenn wir hier trotzdem erneut³ Fragen um die Lehr(prüfungs)verfahren aufgreifen, so gibt es dafür einen unmittelbaren Anlaß: Nach zwölfjährigen Vorarbeiten und Verhandlungen ist am 8. Juli in Fribourg ein Abkommen um die dortige Theologische Fakultät abgeschlossen worden. Angesichts eines solchen Vertragswerks ließe sich nun gewiß werweisen, wie weit damit der Sache der theologischen Forschung und Ausbildung bzw. deren fruchtbarer Spannung zur kirchlichen Verkündigung im Dienst eines heutigen Christseins im konkret universitären und schweizerischen Kontext mögliche Vor- und Nachteile erstehen; wir aber möchten eher über die lokal-staatskirchlichen Gegebenheiten des Abkommens hinaus nach Elementen oder Ansätzen suchen, die, vom «Laienverstand» des «weltlichen» Juristen in bisher klerikal geprägte Strukturen als Ethos oder Rechtsbewußtsein eingebracht, gesamtkirchliche Perspektiven und Hoffnungen eröffnen. Wie solche gerade in der Schweiz zur Zeit hier virulenter «Fälle» ins Auge gefaßt und verfolgt wurden, sei zunächst in Erinnerung gebracht; sodann werden wir aus der Gegenwart auf eine Initiative zweier brasilianischer

¹ Vgl. (seit unserem Bericht in Nr. 10, S. 109ff., und dem Dokument von «Concilium» in Nr. 13/14, S. 147) vor allem die Dokumentation (Rundbrief Nr. 13) der *Theologischen Bewegung für solidarische Entwicklung* (c/o Markus Köferli, Sempacherstr. 32, CH-6003 Luzern), wo man auch deren Petition an die Schweizer Bischofskonferenz im Hinblick auf die kommende Bischofssynode in Rom nachlesen kann. Sie erhielt die Unterschrift von 8127 Personen, davon 982 Pfarrer, Theologen, Ordensleute und kirchliche Mitarbeiter, und insistiert vor allem auf dem Recht der Ortskirchen (Brasilien!) zu eigenständiger Entwicklung.

² Interview in der «Wiener Kirchenzeitung» (7. 7. 1985): «Was wir eigentlich verhindern wollten, ist, daß er (Boff) in eine Welle von internationalen Vorträgen und Interviews hineingerät.» Demgemäß sollte nach dem Kardinal auch «diese Einladung – wenn ich so sagen darf – zum Schweigen» eigentlich «weniger den Charakter einer Strafe als einer Hilfe und eines Schutzes haben». Man müsse wissen, daß Boff in der Franziskanerhochschule weiter lehrt, daß er auch «natürlich predigen und auch schreiben» könne. Welche Maßnahmen hier unerwähnt geblieben sind, siehe unten (Rekurs).

³ Vgl. die konkreten Vorschläge von Bas van Iersel: Um den Rechtsschutz im römischen Lehrprüfungsverfahren, Orientierung 1980, S. 52ff. Ferner: Peter Huizing, Rechtsschutz in der Kirche, Orientierung 1981, S. 163f. – Zur *Ungewißheit*, ob zum Buch von L. Boff «Kirche: Charisma und Macht» ein formelles Lehrprüfungsverfahren nach den Regeln der Glaubenskongregation stattgefunden hat oder nicht, vgl. Orientierung 1985, Nr. 10, S. 111f., sowie die dort gezogene Schlußfolgerung, daß «der Rechtsschutz der Theologen heute weniger denn je gewährleistet zu sein scheint». Im obenerwähnten Wiener Interview scheint Ratzinger die Voraussetzung seiner Befragter zu akzeptieren, daß (entgegen dem Prinzip «ohne Prozeß keine Strafe») Boff «ohne formelles Verfahren» zu seinem Schweigejahr verurteilt (bzw. eingeladen) wurde.

Rechtsanwälte auf «höchster (kirchlicher) Ebene» hinweisen, um dann eingehender nach den Aussichten zu fragen, die eine Analyse des Freiburger Vertrags, sein Text, seine Vorgeschichte und seine möglichen Interpretationen eröffnen.

Synode 72: «Wie es heutigem Rechtsempfinden entspricht»

Unter den verschiedenen synodalen Veranstaltungen der siebziger Jahre in Mitteleuropa war es die Schweizer Synode 72, die als einzige eine an den Papst weiterreichende «Empfehlung» für ein dialogisches Verhältnis zwischen den Vertretern des hierarchischen Lehramts und den Theologen hinterließ. Sie forderte nicht nur mehr Beachtung der «Eigenverantwortung der einen wie der andern», sondern begab sich auf das konkrete Feld der *Lehrverfahren* und «Maßnahmen», um dazu folgendes zu «wünschen» (Hervorhebungen von uns):

«... daß der gleiche Geist des Dialogs bei jenen Maßnahmen zu spüren sei, welche die *Glaubenskongregation* oder andere Instanzen gegenüber Theologen ergreifen können, was heißt, daß sie Gelegenheit haben müssen, *angehört* zu werden und ihren Standpunkt zu erklären, *wie es dem heutigen Rechtsempfinden entspricht*. In jedem Fall soll der Betroffene bei Lehrverfahren das Recht haben, *selber einen Verteidiger zu bestimmen und Einblick in alle Akten zu erhalten*.»

Der Text (Absatz 14.3 aus der Vorlage «Glaube und Glaubensverkündigung») hatte, als er auf einer interdiözesanen «Ausgleichssitzung» gesamtschweizerisch verabschiedet wurde, bereits eine ganze Geschichte hinter sich. Sie ging auf die erste Stunde der Synode auf einem ihrer sieben diözesanen Podien im Herbst 1972 zurück. Die Initialzündung gab nicht etwa ein Theologe – die Professoren hatten in den vorbereitenden Expertengremien noch teilweise dominiert –, sondern kirchlich gesprochen ein «Laie» und Vertreter der «Basis»: *Albert Scherrer*, Dr. iur., ehemals Regierungsrat und Landammann des Kantons St. Gallen.

In seinem Votum zur Eintretensdebatte über die Vorlage «Glaube heute» in Wil ging es ihm darum, die sogenannte Glaubenskrisis als «Glaubenswandel» zu kennzeichnen, der durch die Ergebnisse der modernen theologischen Wissenschaften, vornehmlich der Exegese, ausgelöst werde. Unter Aufzählung einer ganzen Reihe von Autoren verwies er auf Auswirkungen auf die Dogmatik, zumal die Christologie auf der einen Seite und dazu entgegengesetzte mahnde Festlegungen von Papst und Bischöfen auf der anderen Seite. Er schloß daraus auf einen «ernsthaften Glaubenskonflikt in unserer Kirche, einen Konflikt zwischen der Theologie und der Hierarchie». Wenn nun die Römische Glaubenskongregation diesem Konflikt mit «sogenannten Lehrverfahren» gegen bestimmte Theologen beizukommen suche – Scherrer nannte Schillebeeckx, Halbfas, Küng und Pfürtner – so sei (dies sein «Zusatzantrag») «der Papst dringend zu bitten», diese Verfahren rundweg *einzustellen*. Scherrer begründete seinen Antrag einmal mit dem schlechten Ruf dieser Verfahren; es würden ihnen eine ganze Reihe schwerwiegender Mängel nachgesagt wie die folgenden:

- ungenügendes rechtliches Gehör,
- ungenügende Verteidigungsmöglichkeit,
- mangelnde Substanziierung der Beanstandungen,
- ungebührlich lange Dauer,
- Scheinjustiz usw.

Sodann sei es aber überhaupt aussichtslos, mit dem Konzept dieser Verfahren den Konflikt lösen zu wollen, weil da die zeitgenössische Theologie mit einer «starr verstandenen Überlieferung» bzw. einer «überholten Theologie» konfrontiert werde. Zusammen mit Maßnahmen, die nach Ketzerverfolgung rächen, seien die Lehrverfahren deshalb durch einen «echten Dialog» über die «Grundlagen unseres Glaubens» zu ersetzen, ja es sei ein eigentliches «Glaubenskonzil» ins Auge zu fassen.

Vom Antrag Scherrer bis zur gesamtschweizerischen Empfehlung war noch ein weiter Weg. Er führte zunächst über die Basler Synode in Bern, wo für die Lehrprüfungsverfahren die beiden formellen Forderungen auf «rechtliches Gehör» und auf

einen Instanzenzug (die Schweizer Bischofskonferenz als «erste Instanz») erhoben wurden. Schon ein zweiter St. Galler Antrag (Gemperli) hatte auf der gehörigen Information aller interessierten *Bischöfe* insistiert, woran es zumal im damals virulenten Fall des in Fribourg dozierenden Moraltheologen *Stephan Pfürtner* gefehlt hatte. Dieses Anliegen ging schließlich ebenfalls in die gesamtschweizerische Empfehlung ein, die übrigens in einen größeren Text eingebaut wurde, der auch Mahnungen an die Theologen und das gesamte «Gottesvolk» enthielt. Mit diesem sogenannten Versöhnungstext wurden gewisse Blockierungen überwunden, die einer gesamtschweizerischen Verabschiedung entgegenstanden.

Rekurs für Boff: «Rechtlich unhaltbare Maßnahmen»

Zur genannten Empfehlung an den Papst kam also im Februar 1974 in der Schweiz ein kirchlicher Konsens zustande. Aber zwei Monate später demissionierte in Fribourg Stephan Pfürtner, ohne daß er von einer Revision seines («außerordentlichen») Verfahrens hätte profitieren können. Und übers Jahr, wiederum im Februar, als der Fall von *Hans Küng* seinen, wie man damals meinte, «modellhaften Abschluß» (ohne Widerruf und Sanktionen) fand, gab der Basler Bischof Anton Hänggi am Radio und im Fernsehen zu wissen, die auf die Lehrverfahren bezogenen konkreten Reformvorschläge der Schweizer Synode – er nannte ausdrücklich die Akteneinsicht, die Wahl eines Verteidigers und die Möglichkeit, sich rechtliches Gehör zu verschaffen – seien nach wie vor *pendent*, und die Eingabe sei bisher «nicht definitiv» bzw. nicht «im gewünschten Sinne» beantwortet worden.⁴ Sie war es immer noch nicht, als im Jahre 1979 der französische Dominikaner *Pohier* nach einem «außerordentlichen» Geheimverfahren mit Gottesdienstverbot belegt und als gegen Ende des gleichen Jahres *Schillebeeckx* nach Rom zitiert und Küng die Berechtigung, als «katholischer Theologe» zu lehren, aberkannt wurde.

Sie ist es auch heute nicht, wenn wir im Fall von Leonardo Boff nur schon an die Art denken, wie die große nationale Bischofskonferenz Brasiliens und deren schon seit Jahren unter dem Präsidium von Kardinal Aloisio Lorscheider arbeitende theologische Kommission im Vorgehen der Römischen Glaubenskongregation übergangen wurden. Außer dieser nachgerade weiterum bekannten Tatsache, an die im Hinblick auf eine fällige Debatte über «effektive Kollegialität» auf der kommenden außerordentlichen Bischofssynode in Rom zu erinnern ist, hat nun aber ein formeller, an den Papst adressierter *Rekurs* zweier brasilianischer Rechtsanwälte, *Hélio Bicudo* und *José Quiroz*, die juristisch-kanonistische Unhaltbarkeit der gegen Boff verfügten Maßnahmen aufgewiesen. Darin erhält man zunächst einmal genauere Auskunft, wie diese Maßnahmen beschlossen wurden und wie der Beschluß lautete. Während nämlich das eingangs erwähnte Interview insinuiert, der «Entscheid» sei «im Zusammensein mit der franziskanischen Obrigkeit gefunden worden» und man habe damit Boff «mehr familiär» sagen wollen: «Laß jetzt dieses Jahr die Interviews!», zitiert der Rekurs klipp und klar einen formellen Beschluß, der von der Ordentlichen Versammlung der Kardinäle der Glaubenskongregation gefaßt, vom Papst bestätigt und per Brief (von den Kardinalen Ratzinger und Hamer unterzeichnet) dem Generalminister der Franziskaner zur Ausführung übermittelt wurde. Der Wortlaut zeigt, daß es sich um *Disziplinarmaßnahmen* handelt, die eindeutig über den nach Ratzinger beabsichtigten «Schutz» vor der Instrumentalisierung durch Presse und Massenmedien hinausgehen. Verlangt wurde von Boff über seinen Generalminister folgendes:

- Beobachtung einer disziplinären Schweigeperiode
- Rücktritt von der Redaktion der kirchlich-theologischen Zeitschrift *REB* (Revista Eclesiástica Brasileira)
- Vorzensur, der alle seine theologischen Schriften (gemäß der für die jeweiligen Fragen geltenden Normen) zu unterbreiten sind.

Hinsichtlich des «auferlegten Schweigens» wurde noch eigens präzisiert, es betreffe Boff als «Vortragsreferent, als Leiter von geistlichen Exerzitien oder Einkehrtagen und als Referent an Kongressen, Zusammenkünften usw.»⁵

Nach diesem verbindlichen Beschluß vom 26. April 1985 ist Boff somit während der «Schweigeperiode» – deren Befristung auf ein Jahr wurde mit dem Generalminister vereinbart – von seinen normalen wissenschaftlichen und geistlichen Kommunikationsmöglichkeiten außer Haus, wie sie seiner besonderen Art Theologie zu treiben (Kontakt mit Basisgemeinden!) entsprechen, und nicht nur von der Öffentlichkeitsarbeit in den Medien «abgeschnitten». Die Anwälte halten denn auch in ihrem Rekurs am *Strafcharakter* dieser Maßnahmen fest, den auch Ratzinger in seinem Interview (vgl. oben, Anm. 1) nicht völlig in Abrede stellen kann. Das rechtlich Unhaltbare besteht nach dem Rekurs darin, daß die Glaubenskongregation diese Strafmaßnahmen verhängt hat, obwohl Boff zu ihrem Sachurteil über sein in Frage stehendes Buch seine Akzeptanz erklärt hatte. Das Sachurteil hatte die Kongregation am 11. März gefällt, sie fällte also, so wirft ihr der Rekurs vor, in derselben Sache zweierlei Urteile.

Der Rekurs, der von 25 christlichen Menschenrechtsorganisationen der verschiedenen Staaten Brasiliens mitunterschrieben ist, wurde – nach Nichtentgegennahme durch das Staatssekretariat – schließlich durch die Päpstliche Kommission *Justitia et Pax* (Kardinal Etchegaray) entgegengenommen. Für das Recht auf diesen Rekurs machten die Anwälte Kanon 1417 § 1 (Recht jedes Gläubigen, an den Heiligen Stuhl zu rekurrieren) sowie Kanon 212 § 2 und 3 (Recht und Pflicht der Gläubigen, gemäß der eigenen Bildung und Kompetenz der Hierarchie und den anderen Gläubigen Besorgnisse und Meinungsäußerungen zum Wohl der Kirche vorzubringen) des neuen Kirchenrechts geltend, wofür auch die Kirchenkonstitution des Konzils (LG 37 im Kapitel über die Laien) heranzuziehen ist. Der Papst wird am Schluß des Rekurses gebeten, die Beurteilung des Falles dem Höchsten Gericht der Signatura Apostolica zu übertragen.

Uns scheint die Bedeutung dieses Rekurses einmal am glaubwürdigen Hintergrund seiner Herkunft zu liegen, steht doch dahinter ein jahrelanger Kampf der brasilianischen Christen um die Menschenrechte unter den widrigsten Bedingungen einer Diktatur und mit jener Blickrichtung auf die Armen, von der die Bezeichnung «Barfußjuristen» stammt. Diese Erfahrung einer zähen Wahrnehmung und Verteidigung der Menschenrechte soll auch für die innerkirchlichen Verhältnisse fruchtbar werden. Und so dürfte es auch über den gegebenen Fall hinaus nicht ohne Gewicht sein, daß hier in aller Form verletzte Menschenrechte sowie Verteidigungsrechte und Verfahrensnormen, wie sie dem *heutigen Rechtsempfinden* entsprechen, innerhalb der Kirche und konkret gegen ein von der Glaubenskongregation beschlossenes Maßnahmenpaket eingeklagt werden – übrigens in einer Form, die den Papst in seiner Stellung durchaus respektiert und die Kritik aus gläubiger Mitverantwortung für die Kirche, ihre Glaubwürdigkeit und ihr rechtliches Ansehen formuliert.

Ähnliche Ziele wie der brasilianische Rekurs verfolgt langfristig und mit institutionellen Neuerungen das eingangs erwähnte Abkommen über die katholisch-theologische Fakultät Fribourg. Ein «Fall Boff» soll dort künftig so wenig möglich sein wie ein neuer «Fall Pfürtner», der die Anbahnung eines neuen Vertragswerkes vor 12 Jahren unmittelbar veranlaßt hat. Das wurde vom Vertreter der Freiburger Kantonsregierung im Beisein der kirchlichen Vertragspartner vor der Presse mit Nachdruck versichert, und niemand hat widersprochen. Die Frage ist, womit das wirklich garantiert ist. Noch haben sich übrigens die Betroffenen – Professoren und Studenten der Fakultät – nicht vernahmen lassen. Wurden Sie überhaupt konsultiert? Zum Zeitpunkt der Unterzeichnung waren sie jedenfalls in den Ferien. (2. Teil folgt.)

Ludwig Kaufmann

⁴ Vgl. Orientierung 1975, S. 47f.

⁵ Zitiert nach Dial (französisch) Nr. 1040 vom 11. 7. 1985, S. 5.

«Mit dem Traum, nicht mit dem Wort ist zu beginnen»

Tiefenpsychologie als Herausforderung für die Exegese?

Eugen Drewermann, Jahrgang 1940, Theologe und Psychotherapeut, Privatdozent für systematische Theologie an der Theologischen Fakultät Paderborn, versteht es auf seine Art, christliche Theologen aller Schattierungen in Atem zu halten – vorausgesetzt, daß sie seine Bücher lesen. Das ist nicht eben leicht, denn Drewermanns Produktivität ist so enorm, daß man mit dem Lesen kaum Schritt halten kann. 1977–1978 publizierte er ein dreibändiges Werk mit dem Titel *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht*.¹ 1982–1984 erschien das dreibändige Werk *Psychoanalyse und Moralthologie*.² In der gleichen Zeitspanne erschienen weitere Bücher und Artikel aus seiner Feder. Entweder behandeln sie das Verhältnis von Tiefenpsychologie und Theologie oder greifen heikle theologische Themen tiefenpsychologisch auf oder bieten eine tiefenpsychologische Deutung von Grimms Märchen.

1984 ist Band I von *Tiefenpsychologie und Exegese* auf dem Markt erschienen. Er trägt den Untertitel «Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende»³ und ist 575 Seiten stark.

In seinen Werken ganz allgemein und im vorliegenden Band im besonderen stellt sich Drewermann die Aufgabe, «die Theologie christlich-abendländischer Prägung insgesamt aus dem Getto ihrer Verstandeseinseitigkeit herauszuführen» (21). Was die Interpretation religiöser Texte anbelangt, sieht Drewermann in Anlehnung an S. Kierkegaard den «absoluten Scheideweg» so: «Entweder es ist die Aufgabe des Theologen, möglichst viel an historischem Wissen über Jesus Christus aufzuhäufen, dann besaß ein jeder der Pharisäer zur Zeit Jesu einen unendlichen Vorsprung, oder es ist einzig erfordert, gerade kein Pharisäer zu werden und ohne geschichtliches Vorwissen in existentiellern Sinne ein Gleichzeitiger zu sein. Eine Auslegung religiöser Texte, die in der historischen Distanz des gelehrten Bildungswissens stehen bleiben möchte, während es einzig darum geht, in unmittelbarer Ergriffenheit ein Gleichzeitiger zu werden, ist in ihrem ganzen Wesen unreligiös und, schlimmer noch, in theologischer Verkleidung Heuchelei und Mummenschanz» (13). – «Religiös ist eine Auslegung religiöser Texte nur legitim, wenn sie innerlich ist; alles Historische aber ist äußerlich» (ebd.). Um dieser unmittelbaren Ergriffenheit, um der Gleichzeitigkeit und Innerlichkeit zu entsprechen, ist – nach Drewermann – «dort anzuknüpfen, wo jede religiöse Erfahrung ihren Ursprung hat: nicht in der Welt der äußeren Tatbestände, sondern im innern Erfahrungsraum seelischer Zustände» (14). Daß hier der Traum, in dem sich Gott dem Menschen wesentlich zu erkennen gibt (16), eine erstrangige Rolle spielt, liegt auf der Hand. Und vom Traum als «Vater aller Dinge, die für die Religion belangvoll sind» (155), vom Traum «als Grundlage archetypischer Erzählungen» (101), hat denn auch jede Interpretation ihren Anfang und ihr Maß zu nehmen: «Von der Psychoanalyse und ihrer Hochschätzung des Traumes her muß jede Auslegung religiöser Texte lernen, daß man nicht länger das Pferd am Schwanz aufzäumen kann, indem man die Worte für wichtiger nimmt als die Bilder, die Handlungen für wichtiger als die Gefühle und die literarische Form der Überlieferung für wichtiger als die Erlebnisse und Erfahrungen, aus denen die einzelnen Formen erwachsen» (16).

Der Band teilt sich in vier unterschiedlich lange Kapitel, und es besteht kein Zweifel, daß jeder Theologe und besonders jeder Exeget aus jedem von ihnen eine ganze Menge lernen kann. Im I. Kapitel, *Philosophische Bausteine theologischer Hermeneu-*

tik (23–71), wird die historisch-kritische Methode, die – wie Drewermann ausdrücklich sagt – unbestreitbar ihren Wert habe und hinter die es kein Zurück mehr gebe (19), mit großer Beredsamkeit verabschiedet, um einer typologischen und archetypischen Hermeneutik das Wort zu reden. – Das II. Kapitel handelt von der *Wahrheit der Formen* (72–162). Gegenüber M. Dibelius, dem klassischen Repräsentanten der «Formgeschichte»⁴, ist festzuhalten: «Nicht die *Predigt* ist der eigentliche Ort des Religiösen, sondern das bildhaft-wortlose Erleben in den Tiefenschichten der menschlichen Psyche, der *Traum*, bildet den Ausgangspunkt zum Verständnis religiöser Überlieferung» (99). Was in diesem Kapitel über den Traum ganz allgemein und seine verschiedenen Bezüge zu Ahnenkult, Ritus, Mythos, Märchen und über die Variationen der Traumdeutung gesagt wird, ist für jeden Leser lesenswert. – Ebenso interessant ist das III. Kapitel: *Regeln und Techniken zur Auslegung archetypischer Erzählungen, insbesondere von Mythen und Märchen* (163–388). Der Verfasser versteht es, mit großer Gelehrsamkeit, aber doch auch für einen Nichtspezialisten einigermaßen verständlich, die Ergebnisse tiefenpsychologischer Forschungsarbeiten auszubreiten. Wertvoll ist der am Ende des Kapitels angeführte «Regelkanon zur tiefenpsychologischen Interpretation» (374–383), und dankbar ist man für die «Bemerkungen über das praktische und didaktische Vorgehen» (383–388). – Das IV. Kapitel bringt dann noch *Zusätzliche Regeln und Techniken zur Auslegung besonders der Psychodynamik von Sagen und Legenden* (389–482). Hier wird der Bibliker und Theologe vor allem durch die Transaktionsanalyse angesprochen, die anhand der Perikope von der «Sünderin» (Lk 7, 36–50) meisterhaft dargelegt wird.

Als Nachwort – gewissermaßen als Probe aufs Exempel und als Vorgesmack auf den zweiten Band – folgt dann eine tiefenpsychologische Auslegung des Auszugs aus Ägypten (483–502) und der ersten beiden Kapitel aus dem Matthäusevangelium, der sogenannten Kindheitsgeschichte (502–529). Abgeschlossen wird der Band durch ein 28 Seiten starkes Verzeichnis der zitierten Literatur und durch ein Autoren-, Namen-, Sach- und Bibelstellenregister.

Das brillant geschriebene Werk E. Drewermanns verdient Beachtung. Es enthält eine Fülle von Material, übersichtlich zusammengestellt, und eine ganze Reihe wertvoller Anregungen, die sich gerade Theologen und Exegeten zu Herzen nehmen sollten.

Ist der bedeutende Informationswert des Bandes bezüglich der *Tiefenpsychologie* einmal gewürdigt, möge man einem Bibliker die eine oder andere kritische Beobachtung doch erlauben.

Der Kampf gegen Windmühlen

Es ist verständlich, wenn E. Drewermann *seine* Art, die Bibel zu lesen, von der *historisch-kritischen Methode* abheben will. Weniger verständlich ist es, wenn ein Wissenschaftler seines Kalibers auf Schritt und Tritt seine Unkenntnis der historisch-kritischen Methode verrät. Die ironische Bemerkung Drewermanns, es bestehe «kein Grund, gegen Ende des 20. Jh. immer noch so zu tun, als wenn wir zwischen 1880 und 1920 lebten» (19), richtet sich gegen ihn selber: Über die «Klassiker» der «Formgeschichte» M. Dibelius, K.L. Schmidt, R. Bultmann, J. Jeremias u. a., deren Anliegen er auf erschreckende Art simplifiziert, scheint Drewermann nicht hinausgekommen zu sein. Gegen Ende des 20. Jh. ist E. Drewermann immer noch der Meinung, der Bibelinterpretation historisch-kritischer Provenienz gehe es in den letzten hundert Jahren um «eine einzige

⁴ M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1919), Tübingen 1961.

¹ Schöningh, Paderborn 1977–1978.

² Matthias Grünewald, Mainz 1982–1984.

³ Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1984.

Frage»: «was in der Bibel an historischer Wirklichkeit in den einzelnen Überlieferungen und redaktionellen Zusammenfügungen zum Ausdruck kommt und welche historischen Bedingungen die jeweiligen Aussageabsichten geformt haben» (23). Dementsprechend muß der Weg, den die Exegese in der letzten Zeit gegangen ist, «hermeneutisch als äußerst verkürzt und theologisch als geradezu falsch» bezeichnet werden (23–24). Die biblische Theologie löst sich in altorientalische Religionsgeschichte auf (24). Die rationalistische Reduktion des Mythos auf die Historie zerstört die Wurzeln der Religiosität (37). Ja, der Exegese bleibt – wenn sie so weitermacht – aus ihrer hilflosen Verzettlung in historische Belanglosigkeiten nur noch der marxistisch-hegelsche Ausweg übrig (41–42). Entsprechend feiert das Bild des bösen, ungläubigen, rationalistischen Exegeten wieder Urständ, der «in der Abgeschiedenheit seiner selbstverordneten Unpersönlichkeit und der existentiellen Belanglosigkeit seiner Untersuchungen heute noch eine wohlthuende Ruhe unbelasteten Forschens und Glasperlenspiels genießen zu dürfen glaubt» (248).

Ganz abgesehen davon, daß es der historisch-kritischen Methode nie einfach nur um die Historie gegangen ist⁵ und eine ganze Reihe historisch-kritischer Forscher gewissermaßen als Abrundung ihres Lebenswerkes eine «Bibeltheologie» veröffentlicht haben,⁶ sei doch noch auf zwei Sachverhalte hingewiesen.

► Von Anfang an stand die historisch-kritische Methode *unter dem Sperrfeuer der Kritik aus den eigenen Reihen*, und diese Kritik hat bis auf den heutigen Tag nicht zu fragen und zu bohren aufgehört. Es ist bemühend, daß Drewermann nirgends an Namen erinnert wie K. Berger, E. Gütgemanns, D. Dormeyer, K. Haaker, G. Iber, K. Koch, H. Köster, P. Stuhlmacher – um nur einige zu nennen.⁷

► Man sollte auch nicht so tun, als ob die Exegeten bis E. Drewermann nie etwas davon gehört hätten, daß tiefenpsychologische Betrachtungsweisen in der Interpretation biblischer Texte berücksichtigt werden sollten. Zwar ist es richtig, daß «die Anwendung von psychoanalytischen Erkenntnissen auf die Interpretation von biblischen Texten zu einer umfassenden psychoanalytischen Hermeneutik» noch nicht ausgewertet worden (ist),⁸ die intellektuelle Redlichkeit sollte aber doch nicht verschweigen lassen, daß *schon seit geraumer Zeit mit tiefenpsychologischen Methoden an der Bibel gearbeitet wird*, sei es von Exegeten selbst, sei es in Zusammenarbeit mit Tiefenpsychologen, Psychoanalytikern und Psychotherapeuten. Wiederum stimmt es sehr nachdenklich, wenn in dem sonst so umfangreichen Literaturverzeichnis bei E. Drewermann einschlägige Namen fehlen. Um wiederum nur einige zu nennen: W. J. Hollenweger, K.-M. Kodalle, F. Künkel, K. Niederwimmer, G. Theißen, A. Vergote, H. Wolff. Mag sein, daß die Anregungen seitens der Tiefenpsychologie bei den Exegeten nur ungenügend Anklang und Berücksichtigung finden. Ich denke aber nicht, daß der Rezeptionsprozeß durch Verunglimpfung der Exegeten schneller vorangetrieben wird.

⁵ Daß Mythos, Traum, Legende und Sage ihre je eigene Wahrheit haben – also nicht nur eine «historische» Wahrheit, für die allein sich die historisch-kritische Methode interessiert, wie Drewermann meint, aber auch nicht nur eine «psychische» Wahrheit, für die sich Drewermann besonders zu interessieren scheint (78) –, ist eine sehr alte Erkenntnis der historisch-kritischen Methode, so alt und so anerkannt, daß sie sogar in die Konstitution *Dei Verbum* des 2. Vatikanums Eingang gefunden hat, wenn es dort heißt: «Um die Aussageabsicht der Hagiographen zu ermitteln, ist neben anderem auf die literarischen Cattungen zu achten. Denn die Wahrheit wird je anders dargelegt und ausgedrückt in Texten von in verschiedenem Sinn geschichtlicher, prophetischer oder dichterischer Art, oder in anderen Redegattungen ...» (12).

⁶ Es sei hier an Namen erinnert wie G. von Rad, W. Eichrodt, G. Fohrer, W. Zimmerli, W. H. Schmidt, H.-W. Wolff für das Alte Testament, R. Bultmann, R. Schnackenburg, L. Goppelt, H. Conzelmann, J. Jeremias, K. H. Schelkle, W. Thüsing für das Neue Testament – und diese Namen sind wirklich nur eine kleine Auswahl.

⁷ Vgl. dazu den Bericht von G. Schelbert, *Wo steht die Formgeschichte*, in: J. Pfammatter/F. Furger, *Methoden der Evangelien-Exegese* (Theologische Berichte 13), Zürich 1985, 9–39.

Das eine Monopol durch das andere ersetzen?

Die Frage, die E. Drewermann beschäftigt, ist diese: «Wie kann man die sogenannte historisch-kritische Methode von ihrem Auslegungsmonopol erlösen?» (27). Die Antwort Drewermanns – versteht er sich als «Erlöser»? – ist im Grunde genommen einfach: Durch «die Umkehrung des Standpunktes: mit dem Traum, nicht mit dem Wort ist zu beginnen» (92). Das Auslegungsmonopol geht von der historisch-kritischen Methode auf den Traum über – um es jetzt auch einmal etwas verkürzt zu sagen. Der beängstigenden Frage nach dem «Erlöser» liegt freilich noch einmal ein Mißverständnis bezüglich der historisch-kritischen Methode zugrunde. Die historisch-kritische Methode ist nicht eine Methode. Ein Blick in die bibelwissenschaftlichen Arbeiten der letzten 50 Jahre – vorausgesetzt, daß man einen solchen Blick wagt – macht das mehr als deutlich. *Die historisch-kritische Methode stellt ein ganzes Bündel von Methoden dar*. Man könnte es auch so sehen: Die historisch-kritische Methode ist eine Art Rahmen, in welchem eine ganze Reihe von Methoden ihren Platz haben. Forscher, die der historisch-kritischen Methode verpflichtet sind, integrieren in diesen Rahmen Methoden, die von der Linguistik, von der Semantik, von der Semiotik, von der generativen Poetik, von der Soziologie, von der Religionsgeschichte usw. diktiert werden – und auch von der Tiefenpsychologie. Ein Forschungsüberblick über die Exegese der letzten paar Jahrzehnte würde zeigen,

- ▷ daß die historisch-kritische Methode grundsätzlich für alle möglichen (wissenschaftlichen) Betrachtungsweisen offen ist;
- ▷ daß sie ein enormes (selbst-)kritisches Potential aufweist;
- ▷ daß sie sich laufend verfeinert, differenziert und korrigiert;
- ▷ daß sie jedem Methodenmonopol abhold ist.

Wenn sich Drewermann die Frage stellt, *was «wirklicher» ist: «die Darstellung einer ewigen Geschichte durch den Mythos oder die Rekonstruktion einer vergangenen Geschichte durch den Historiker»* (334), hat die historisch-kritische Methode den unbestreitbaren Vorteil, daß sie sich gerade nicht in eine solche alternative Fragestellung hineinmanövrieren läßt, die eben doch wieder zu einem Methodenmonopolismus und zu einem Auslegungsmonopol führen würde. Anders als Drewermann ihnen maliziös unterschiebt, sind die Exegeten durchaus imstande, Begriffe wie Märchen, Mythos, Legende usw. *anders* als in rein pejorativem Sinn zu verstehen (76), und es kommt ihnen – anders als Drewermann behauptet – überhaupt nicht völlig fremd vor, wenn andere Methoden in die Bibelauslegung einbezogen werden, wie Ethnologie, vergleichende Religionswissenschaft, Märchenforschung und Volkskunde, das Studium der Neurosen, Psychosen und psychosomatischen Erkrankungen usw. (166). Wogegen sich die historisch-kritische Methode aber mit Vehemenz – und auch mit Erfolg – zur Wehr setzte und weiterhin zur Wehr setzt, ist die *Verabsolutierung einer einzigen Methode*, woher sie auch immer komme, und mit Recht treten immer mehr Forscher für einen *Methodenpluralismus* ein und fordern, «daß Forscher mit möglichst verschiedenen Ansätzen, Interessen, Voreingenommenheiten am Wissenschaftsprozeß konkurrierend teilnehmen».⁹

Gleichzeitigkeit und Geschichte

Die Offenheit der historisch-kritischen Methode zeigte sich in den letzten Jahren u. a. auch darin, daß sie die Methoden der *Auslegungsgeschichte* mitaufgenommen hat. Wenn es nach Drewermann bei der Auslegung religiöser Texte «einzig darum geht, in unmittelbarer Ergriffenheit ein Gleichzeitiger zu werden» (13) und so nach seiner Interpretation die Geschichte von der Volkwerdung Israels zu einem Bild der Selbstwerdung eines jeden von uns wird (502), stellt sich die heutige Bibelwissen-

⁸ G. Strecker/U. Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, Göttingen 1983, 148.

⁹ G. Theißen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19), Tübingen 1979, 56.

Röm.-kath. Kirchgemeinde Männedorf-Uetikon a.S.

Wir suchen zur Ergänzung unseres Pfarreiteams für Teilzeiteinsatz (halbe Stelle) in Uetikon

(Laien-)Theologen/in

für folgende Aufgabenbereiche:

- Religionsunterricht/Jugendbetreuung
- Erwachsenenarbeit
- Mithilfe in Liturgie
- Seelsorge in Heimen

Stellenantritt nach Vereinbarung. Wohnsitz in Uetikon erwünscht. Besoldungs- und Anstellungsbedingungen gemäß Anstellungsordnung der Römisch-katholischen Zentralkommission des Kantons Zürich.

Für nähere Auskünfte wenden Sie sich bitte an Herrn Pfr. A. Schuler, Männedorf (Tel. 01/9200023).

Schriftliche Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen sind an den Präsidenten der Kirchenpflege, Herrn L. von Felten, Appisbergstr. 10, 8708 Männedorf, zu richten.

schaft eindringlich die Frage, wie denn unsere Glaubensbrüder und -schwestern mit unseren religiösen Texten gelebt haben. Diese neue Fragestellung – für Drewermann völlig irrelevant – hat sich in den letzten Jahren als äußerst fruchtbar erwiesen. Damit ist eine Dimension in das historisch-kritische Arbeiten hereingekommen, das dieses davor bewahrt, an der «gewollten oder ungewollten Selbstzerstörung (des Christentums)» zu arbeiten, wie Drewermann das exegetische Arbeiten verdächtigt (60). Es ist dem Glaubenden, auch dem glaubenden Exegeten, nicht gleichgültig, wie unsere Väter und Mütter – vom Psalmen über Paulus bis heute – Texte gedeutet und gelebt, wie sie aus diesem Deuten und Leben Glaubenstraditionen geschaffen haben, aus denen wir heute noch leben. Die neuesten Kommentare kommen um diese bedeutenden Beiträge zu unserem Verständnis biblischer Texte nicht mehr herum,¹⁰ und es wäre noch einmal ein Rückschritt auf der ganzen Linie, wenn wir darauf verzichten würden. Gerade die Interpretationsgeschichte mahnt uns zur Bescheidenheit – eine Tugend oder Haltung, die jedem Wissenschaftler und jeder Methode gut anstehen würde.

Auf dem Weg der Privatisierung und der Gnosis

Wenn man mit dem Traum beginnt, nicht mit dem Wort (92), wenn der Traum der Vater aller Dinge ist, die für die Religion belangvoll sind (155), wenn der Traum gewissermaßen zum hermeneutischen Schlüssel der Bibel erklärt wird, dann liegt es auf der Hand, daß der Interpret um sich selbst zu kreisen beginnt, und daß an «Offenbarung» kaum mehr etwas anderes übrig bleibt, als was eben Träume zu träumen vermögen. Wenn sich das Offenbarungsgeschehen nicht mehr «in Tat und Wort» ereignet, wie das 2. Vatikanum es festhielt (Dei Verbum 2), sondern im Traum, wie Drewermann behauptet (99), dann liegt es auf der Hand, daß das, was mich erlöst bzw. der, der mich erlöst, in mir zu finden ist. «All die Szenen, wie Israel zu seiner Freiheit und zum Ort seiner Bestimmung gelangt, sind Bilder und Stationen des Prozesses, den ein jeder von uns durchlaufen muß, um zu sich selbst zu finden. Alles, was Israel in seiner äußeren Geschichte durchgemacht hat, sind typische Marksteine auf dem inneren Weg eines jeden Menschen, der endlich einen eigenen Grund und Boden unter die Füße bekommt» (484). Es spielt dann in Mt 1-2 überhaupt keine Rolle mehr, wer Jesus von Nazaret war und wofür er gelebt hat; es ist dann von Be-

deutung nur noch das «Kind», das berechtigt ist, ohne Leistung und Arbeit zu leben, das liebevoller und wertvoller ist als seine vorweisbaren Taten, das sich dem Empfinden überläßt, daß es berechtigt ist zu sein, das davon lebt, für nichts geliebt zu werden (505-506). «Darin, daß wir so von uns selber denken würden, läge unsere Erlösung: daß wir einmal den Mut hätten, gratis zu leben, und uns mal getrauen würden, uns einfach schon durch unser Dasein als berechtigt zu empfinden» (506).

Läge darin wirklich unsere Erlösung, «wenn wir so von uns denken würden»? Ich meine, das hätte ich doch schon mal gehört, und spätestens seit Hans Jonas' *Gnosis und spätantiker Geist* erstaunt es wohl niemand mehr, wenn für die «gnostische Versuchung» ausgerechnet die Psychologie am anfälligsten ist. Erschreckend ist die Penetranz der Vereinnahmung all dieser Texte und Gestalten. Maria, Josef und das Kind, die Magier, Herodes und der Engel, Jerusalem, Ägypten, Betlehem und Nazaret: sie alle gemeinsam sind die Gestalten und Zonen einer Seele, einer Seelenlandschaft. «Im Menschen selber liegt, wenn er nur auf sein eigenes Wesen hört, das Wunder der jungfräulichen Geburt begründet; in seiner eigenen Seele liegt die anfangs verachtete, für hurenhaft gehaltene Gestalt der «Mutter», die sich gleichwohl auf die Engelsbotschaft hin am Ende als Madonna zu erkennen gibt; in ihm selbst gibt es den hörbereiten, träumenden, Engel verstehenden, mutigen Josef, sowie die Magier, die aus dem Land der Frühe einem Stern nachfolgen; es gibt in ihm aber auch einen Herodes, der selbst dem ausdrücklichen Gotteswort entgegenhandelt und in dem Terror seiner Angst nur Mord und Tod verbreitet; in ihm selbst gibt es die stolze Stadt Jerusalem und das geringfügige Bethlehem, wo alten Prophezeiungen zufolge allein das Heil der Welt geboren werden kann; es gibt in jeder Menschenseele Orte der Flucht und Orte der Bestimmung, – und alles das ineins formt sich am Beispiel der Geschichte Jesu zu der Vorbilderzählung eines jeden Menschen auf dem Weg zu seiner Inkarnation und Menschlichkeit. Ein jeder Mensch trägt vor Gott die Berufung, in sich selber ein «Eingepflanzter» Gottes, ein «Mann aus Nazaret» zu werden (Mt 2, 23). Immer ist es auch das Bild des Traumes und die Stimme der unbewußten Vernunft unserer Seele, durch die hindurch wir Gottes Stimme hören» (527).

In eben diesen letzten Jahren habe ich gelernt, daß die Stimme Gottes doch mindestens auch noch anderswo zu hören ist: im Schrei der Armen und Geknechteten, der Hungernden und Ausgebeuteten. Es ist zumindest zynisch, wenn man sich gegenüber diesem Sachverhalt abkapselt und die eigene Seelenlandschaft zum Maß des Religiösen macht. Das hat jetzt weder mit «links» noch mit «Befreiungstheologie» etwas zu tun; die Bibel selbst bricht aus dieser Verkapselung aus. Um bei Drewermanns Beispiel aus Mt 1-2 zu bleiben: Seine Interpretation faßt er u.a. so zusammen: «Und jede Stunde, die wir wirklich zweckfrei leben, bringt uns dem Bild des jungfräulich geborenen Gotteskinds näher. So eng hängt das zusammen, daß Christus später sagen konnte: «Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen» (Mt 18,3)» (528). Die historisch-kritische Methode sträubt sich dagegen, diese Aussage aus dem damaligen soziokulturellen Zusammenhang herauszureißen, um ihr unsere Vorstellungen unterzujubeln. Das «Kind» in Palästina z. Z. Jesu – und in dessen Umwelt – hat mit dem Kind, wie Drewermann es sieht (ohne Leistung, ohne Arbeit, liebenswürdig und wertvoll, berechtigt zu sein, geliebt um seiner selbst willen, darum lebend, für nichts geliebt zu werden), herzlich wenig zu tun. Kinder wurden damals in einem Atemzug mit Frauen und Sklaven erwähnt. Und hier hört nicht nur die Romantik auf, auch die Psychologie stößt an ihre Grenzen. Und will man vor der Wirklichkeit die Augen nicht einfach verschließen und alles als historische Belanglosigkeit abtun (42), was einem nicht ins Konzept paßt, muß das Wort Jesu eben gerade – wenigstens auch – von diesen soziokulturellen, soziologischen und wirtschaftlichen Begebenheiten her befragt werden. Was in einem fast 2000 Jahre alten

¹⁰ Neben unzähligen Einzelstudien sei hier an das neue große Kommentarwerk EKK (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Zürich und Neukirchen-Vluyn 1975ff.) erinnert.

Text «Kind» bedeutet, wird uns nicht ein Psychologe des ausgehenden 20. Jahrhunderts sagen, so dankbar wir für seinen Beitrag und seine Hinweise sind. Nach wie vor aber hat der Interpret die verdammte Pflicht und Schuldigkeit, den damaligen Verfasser oder Sprecher des Textes zu befragen, was er damit sagen wollte, und hier ist der Interpret auf eine ganze Reihe von Wissenschaften mit ihren Methoden angewiesen: die Archäologie, die Ethnologie, die Soziologie, die Kulturanthropologie, die Sprachwissenschaften usw. – und – und das sei durchaus anerkannt – auch die Psychologie und alle mit ihr zusammenhängenden Humanwissenschaften.

Nichts Neues

Das angeführte kleine Beispiel – es ist ja wirklich nur ein winziges Beispiel – steht für den Großteil der Interpretationen Drewermanns. Daß durch diesen Interpretationsvorgang die Texte ihr Profil einbüßen und ihre Kanten verlieren, ist leicht zu verstehen, werden sie doch in einen einzigen Verstehenszusammenhang eingebracht und damit eingeebnet, um nicht zu sagen plattgedrückt. In der Aversion Drewermanns gegen das Historische und in seinem Eintreten für die «Gleichzeitigkeit» wird nicht nur die Distanz überwunden, sondern auch *das historisch Einmalige und Unverwechselbare verwischt, aufgesogen und vereinnahmt*. Sehr gut geht das aus den beiden Beispielen hervor, die er am Ende seines Buches anführt, die Interpretation des Exodusereignisses und die Interpretation der sogenannten matthäischen Kindheitsgeschichte. Nicht nur, daß Drewermann mit den Texten sehr selektiv umgeht (warum klammert er z. B. den Stammbaum Mt 1, 2–17 aus?): die Ergebnisse bleiben praktisch die gleichen, ob ich nun den Exodus interpretiere oder Mt 1–2. In den jeweiligen «Zusammenfassungen» läßt sich das gut nachweisen. Zusammenfassend kann Drewermann zum Exodusereignis sagen: «So formt sich die Geschichte von der Volkwerdung Israels zu einem Bild der Selbstwerdung eines jeden von uns. (...) Das jedenfalls hat Israel gezeigt: wenn es Gott gibt, dann hat es keinen Sinn mehr, Angst zu haben und aus Angst sich an Menschen zu versklaven. Dann gibt es auch für uns ein Land, das hier auf Erden schon der Anfang einer Heimat ist» (502). Die Interpretation von Mt 1, 18–25; 2, 1–23 faßt Drewermann so zusammen: «Der ganze Weg jedoch, mit dem die Bibel die Geburt und Kindheit des Erlösers schildert, malt in sich selbst, wie sich in tiefenpsychologischer Betrachtung zeigt, in allen archetypischen Handlungsabfolgen die Sta-

dien, die in dem Leben eines jeden Menschen notwendig durchlaufen werden müssen, um von Gott her sich selbst in einem wahren Leben wiederzugewinnen» (526–527).

Ja, Drewermann gelingt es, beide Interpretationen, ja, seine ganze Arbeit an dem vorliegenden ersten Band zusammenzufassen, wenn er sagt: «Wenn dieser erste Band der vorliegenden Arbeit einen Weg gezeigt hat, der hinüberführt von der Königsstadt «Jerusalem» zu dem Ort der Kindschaft, nach «Bethlehem», so dürfen wir fürs erste innehalten, ehe wir im zweiten Band uns der Welt der Wunder und Erscheinungen, der Prophetien und Apokalypsen, der Reden und Bekenntnisse zuwenden werden» (529).

Man kann schon jetzt ahnen: Die Welt der Wunder und Erscheinungen, der Prophetien und Apokalypsen, der Reden und Bekenntnisse werden ziemlich genau das sagen, was sie Drewermann von der Tiefenpsychologie her sagen läßt: Sie werden von der Selbstwerdung des Menschen sprechen und von den Stadien, die in dem Leben eines jeden Menschen notwendig durchlaufen werden müssen, um von Gott her sich selbst in einem wahren Leben wiedergewinnen zu können.

Kein Streit um die Bibel

Zu einem «Streit um die Bibel»¹¹ wird es deswegen kaum kommen. Mit der Bibel beschäftigt sich Drewermann ja nur so nebenbei und am Rande. Seine Interpretationen sind interessant und anregend, wie denn von den Anfängen bis heute die Bibel immer wieder interessant und anregend interpretiert worden ist: von Sektierern und von Pietisten, von Kommunisten und Naturwissenschaftlern, von Literaten und Publizisten, von Soziologen und Linguisten, von Katholiken und Protestanten ... Und immer wieder glaubte man, *den* Schlüssel zum Verständnis der Bibel gefunden zu haben – ähnlich der berühmten Weltformel. Den Vertretern der sogenannten historisch-kritischen Methode muß zumindest zugute gehalten werden, daß sie es schon lange eingesehen haben, daß es *den* Schlüssel zur Bibel nicht gibt, ganz einfach deswegen, weil die Bibel viele Türen hat. Sie ziehen es vor, ein ganzes Sortiment von hundert und mehr Schlüsseln mitzuschleppen, als einen Schlüssel bei sich zu haben, der doch nur *eine* Tür – und womöglich noch die falsche öffnet.

Hermann-Josef Venetz, Fribourg

¹¹ So betitelt Publik-Forum-Sonderdruck vom 8. Februar 1985 die Antwort von Josef Blank an Eugen Drewermann.

Der US-Hirtenbrief und unsere Situation

Amerikanische Anstöße zur wirtschaftsethischen Diskussion in Westeuropa

Adam Smith, der herausragende Vertreter der klassischen Nationalökonomie, soll durch die Betrachtung der extrem ungleichen Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums dazu gedrängt worden sein, sich mit wirtschaftlichen Problemen auseinanderzusetzen. Der *Wirtschaftshirtenbrief der amerikanischen Bischöfe*¹ zeichnet sich dadurch aus, daß er die Wirtschaft nach dem Maßstab der Verteilungsgerechtigkeit beurteilt und für die von Arbeitslosigkeit, Armut und Unterentwicklung Betroffenen entschieden Partei ergreift.

In Westdeutschland hat der Hirtenbrief ein vielschichtiges Echo ausgelöst. Die für Gesellschaftsfragen zuständige Kommission der Deutschen Bischofskonferenz hat eine Stellungnahme vorbereitet, die zu übernehmen dem Ständigen Rat der Bischofskonferenz nicht ratsam schien. Die Zeitschrift «Die Neue Ordnung» hat in einer Sondernummer den englischen Originaltext des Hirtenbriefs und des «Laienbriefs», den eine Gruppe konservativer katholischer Geschäftsleute verfaßt hat,

samt deutscher Übersetzung und einer zwölfseitigen Einführung dokumentiert.² In einer Publik-Forum-Dokumentation sind der Hirtenbrief und Auszüge aus dem Laienbrief in deutscher Übersetzung veröffentlicht worden.³ Verschiedene Kommentare enthalten positive Urteile und kritische Vorbehalte. Kritisch wurde z. B. angemerkt, daß die ökologischen Probleme nicht hinreichend ernstgenommen, die beschäftigungspolitischen Folgen der modernen Technologie unterschätzt würden, daß der Wachstumsoptimismus sowie das Vertrauen in staatliche Beschäftigungsprogramme ungebrochen sei und dem Freihandel ein übertriebenes entwicklungspolitisches Gewicht zugewiesen werde. Wiederholt wird auch die innerkirchliche Relevanz des Bischofswortes unter Berufung auf den Laienbrief⁴ heruntergespielt.

² Marktwirtschaft und Christliche Gesellschaftslehre. Der Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe. Der Brief der Laienkommission: Die Neue Ordnung, Sondernummer, April 1985.

³ Die Armen müssen Maßstab sein, Dokumente eines Konflikts: Der Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA (Erste Fassung). Aus dem Gegen-Hirtenbrief amerikanischer katholischer Geschäftsleute. Kritik an beiden Texten. Publik-Forum-Dokumentation, Frankfurt 1985.

¹ Vgl. die Zusammenfassung und Analyse des Hirtenbriefs (sowie des amerikanischen Echos darauf) durch P. Henriot, in: Orientierung 1985, Nr. 17, S. 179–183.

Im folgenden soll an fünf methodischen und inhaltlichen Schwerpunkten gezeigt werden, wie der Hirtenbrief die wirtschaftsethische Diskussion in Westdeutschland beleben und die Kirchen zu einem entschiedenen wirtschafts- und sozialpolitischen Engagement bewegen kann.

Hat die Kirche eine wirtschaftspolitische Kompetenz?

Als in den vergangenen Jahren ganze Stadtteile in den Sog von Betriebsstillegungen geraten waren, haben sich Gemeinden, Sozialverbände und kirchliche Amtsträger demonstrativ für die vom Verlust des Arbeitsplatzes bedrohten Arbeiter engagiert. Solche solidarischen Gesten stießen dann auf den Unwillen wirtschaftlicher Entscheidungsträger. Diese weisen der Kirche zwar eine unersetzliche Rolle zu, in der privaten Seelsorge Trost und Hoffnung zu spenden, einen umfassenden Sinnhorizont zu vermitteln und die psychisch-sozialen Schäden, die das ökonomische Teilsystem hervorruft, zu sanieren. Sie verwehren ihr aber Eingriffe in das von Sachzwängen gesteuerte Wirtschaftsgeschehen bzw. Einmischung in wirtschaftspolitische Entscheidungsprozesse, die sich an autonomen Maßstäben orientieren; dazu fehle der Kirche die fachliche Kompetenz.

Auch die amerikanischen Bischöfe respektieren die Eigengesetzlichkeit der weltlichen Angelegenheiten, zu denen sie Fragen der Vollbeschäftigung, Einkommensverteilung und Weltwirtschaftsordnung zählen (Nr. 320). Die Umsetzung religiöser und ethischer Überzeugungen in praktische Wirtschaftspolitik ist äußerst komplex; solche Überzeugungen können weder einfach in den wirtschaftlichen Bereich verlängert werden noch aus sich heraus unmittelbar wirtschaftspolitische Lösungen vorentwerfen bzw. konkrete Planungen und Programme diktieren (15, 151).

Aber die sogenannte Autonomie des wirtschaftlichen Teilsystems gilt den Bischöfen nur relativ. Das Evangelium wohl im privaten, nicht aber im wirtschaftlichen Leben zur Geltung zu bringen und damit die Wirtschaft von der christlichen Wertorientierung abzuspalten, wäre geistliche Schizophrenie (330). Jedes wirtschaftliche Handeln ist wertgebunden; deshalb haben ethische und religiöse Werte ein gewichtiges Wort bei der Gestaltung des Wirtschaftslebens mitzureden, was eine Art Wechselwirkung zwischen ethisch-religiösen Überzeugungen und wirtschaftlichen Realitäten, einen zweiseitigen Ergänzungsbedarf ökonomischer Fachkompetenz und kirchlicher Wertkompetenz einschließt (151). Zum maßgeblichen religiös-ethischen Kriterium der Wirtschaft erklären die Bischöfe die Würde der menschlichen Person, die religiös begründet und gesellschaftlich vermittelt ist (23); darüber hinaus gilt ihnen «als grundlegende Norm», ob die wirtschaftspolitischen Entscheidungen den Armen helfen und sie in Stand setzen, aktiver am Wirtschaftsleben teilzunehmen (21, 103, 264, 289).

Taugt die Bergpredigt für die Wirtschaft?

Mit der Bergpredigt kann man nicht regieren, soll Bismarck gesagt haben. Ähnlich abwertend urteilen christliche Politiker und Unternehmensleiter über die handlungsleitende Bedeutung biblischer Perspektiven. Sie haben sich angewöhnt, eine Gesinnungsethik im privaten Leben von einer Verantwortungsethik in der Öffentlichkeit abzutrennen. Sie fühlen sich dabei vielleicht von einer abwiegelnenden Bibelinterpretation Kardinal Joseph Ratzingers bestätigt, der die Politik in der Sphäre der Rationalität und des Ethos, nicht der Theologie ansiedelt und im Neuen Testament politisches Ethos, aber keine politische Theologie findet.⁴ Mit dieser Interpretation kollidiert eine profilierte Auslegung der Bibel im deutschen Sprachraum, für die es offensichtlich ist, daß Gottes Option für die Armen, durch die er sich auf ihre Seite stelle und ihnen helfe, auf eine neue Sozial-

ordnung, eine Kontrastgesellschaft hinziele, die sich von der Gesellschaft in Ägypten radikal unterscheide. Die Bibel beantwortet nicht die Frage, wie man im Sklavenhaus Ägypten gut leben könne; sie fordere den Auszug aus dem System, nicht die Beteiligung an dessen Reparatur.⁶

Die amerikanischen Bischöfe lassen sich nicht auf solche Exklusivmodelle ein. Sie gehen einer biblischen Spur nach, die soziale Gerechtigkeit in Israel von Gott her definiert. Ehrfurcht vor Gott und Treue zum Bund äußern sich in der Achtung vor dem Mitmenschen und in der Sorge um ihn. Indem Gott Israel aus Ägypten befreit und mit ihm einen Bund schließt, ermöglicht er allen Israeliten ein Leben in Freiheit bzw. Verantwortung vor Gott und voreinander. Indem Gott den Menschen als Mann und Frau, als Bauern und Hirten, als treuhänderischen Verwalter der ihm anvertrauten Erde schafft, stuft er geschlechtsbedingte, rassische und materielle Differenzen unter den Menschen als zweitrangig ein.

Eine zweite Spur kontrastiert Gottes Heilshandeln mit den menschlichen Vorlieben. Israel verdankt seine Entstehung und Existenz nicht den eigenen Waffen, sondern einer Befreiungstat von Gott her. Dieser erwählt das Kleine und Unscheinbare, um an ihm seine Herrlichkeit zu erweisen. Deshalb hat in Israel die Sorge für die Schwachen und Fremden einen besonderen Stellenwert: «Ein herausragender Aspekt der biblischen Gerechtigkeit vorstellung besteht darin, daß die Gerechtigkeit einer Gemeinschaft daran gemessen wird, wie sie die Machtlosen in der Gesellschaft behandelt» (43). Jesus steht in der Tradition der Propheten, die sich gegen eine Religion wenden, in der kultische Riten als Alibi für Gerechtigkeit und Nächstenliebe erhalten müssen. So lebt er an der Seite der einfachen Leute und der gesellschaftlich Ausgesonderten. Insofern die Kirche dieser Vorentscheidung Jesu nachfolgt, bekennt sie sich zu einer *vorrangigen Option für die Armen*. Sie will damit für diejenigen sprechen, deren Mund stumm bleibt, und deren Rechte verteidigen. Sie will die Gesellschaft aus dem Blickwinkel der Armen beurteilen und in der eigenen Selbstentäußerung tatsächlicher Armut und Ohnmacht die Herrlichkeit und Macht Gottes aufscheinen lassen (54).

Der Hirtenbrief versteckt nicht die biblische Inspiration, versucht aber, sie den theoretischen Analysen, Wertvorstellungen und Erfahrungen des heutigen Menschen auszusetzen (65) und so die biblische Vision der Gerechtigkeit in eine ökonomische Ethik zu übertragen. Diese Übertragungsarbeit hat drei formale Konsequenzen:

▷ Erstens wenden sich die Bischöfe an *unterschiedliche Adressaten*, deren Grenzen fließend sind, nämlich Mitglieder der eigenen Kirche, denen eine biblische Argumentation plausibel erscheint, und kirchlich nicht gebundene Personen, denen in einer Sprache, die sie begreifen, und mit Argumenten, die sie überzeugen, Rechenschaft über den Grund christlicher Hoffnung gegeben werden soll (67).

▷ Zweitens weisen sie auf die *abgestufte Verbindlichkeit* biblischer Wertentscheidungen und abwägender Vernunfturteile sowie auf die Möglichkeit hin, daß die grundlegenden Wertentscheidungen bei abweichender Analyse und Erfahrung veränderte Schlußfolgerungen zulassen (155).

▷ Drittens geben sie auf die Frage, ob die aktuellen ökonomischen Störungen nur durch eine radikale Transformation der vorhandenen Strukturen oder bereits durch graduelle Anpassungen der bestehenden Institutionen überwunden werden können, eine *pragmatische Antwort*; die zwischen der schon angekommenen, aber noch nicht vollendeten Gottesherrschaft ausgespannte Zeit läßt keine dialektischen Sprünge in die neue Schöpfung zu. Bestehende Einrichtungen werden nicht total veräußert, kommende nicht ekstatisch angehimmelt. Die Industriegesellschaft gilt als hinreichend beweglich und lernfähig, die Marktwirtschaft als tiefgreifenden Korrekturen zugänglich. Das bestehende System zu kritisieren und in ihm gleichzeitig überlebensfähige Alternativen zu entwickeln, scheint vereinbar (38).

⁴ Näheres zum «Laienbrief» und seinen Verfassern bei P. Henriot (s. Anm. 1), S. 182.

⁵ Vgl. J. Ratzinger, Der Mut zur Unvollkommenheit und zum Ethos, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Wochenendbeilage vom 4. 8. 1984.

⁶ Vgl. N. Lohfink, «Option für die Armen». Das Leitwort der Befreiungstheologie im Lichte der Bibel, in: Stimmen der Zeit 203 (1985), S. 449-464; E. Dussel, Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen, in: Concilium 20 (1984), S. 133-141.

Darf die Kirche Partei ergreifen?

Die Bundesrepublik hat 1984 den härtesten Arbeitskampf ihrer Geschichte erlebt – und zwar nicht um höhere Löhne, sondern um Arbeitszeitverkürzung. Während der öffentlichen Auseinandersetzungen haben einzelne Gruppierungen in der Kirche die gewerkschaftliche Forderung nach allgemeiner Verkürzung und gerechter Verteilung der Erwerbsarbeitszeit unterstützt. Die Kirchenleitungen dagegen blieben arbeitspolitisch äußerst reserviert, wenngleich sie zahlreiche finanzielle, caritative und therapeutische Hilfsaktionen ins Leben riefen. Sie begründeten diese Haltung, die vermutlich auch der Rücksichtnahme auf die bürgerlich-liberale Koalitionsregierung entsprang, mit dem Neutralitätsgebot, daß die Kirche für alle da sei und ihre Leidenschaft dem Ganzen gelte, nicht partiellen Interessen. Angesichts der Informationen über die verheerenden psychischen und sozialen Folgen der Arbeitslosigkeit und insbesondere über die neue Armut, die die Caritas-, Jugend- und Sozialverbände den Kirchenleitungen zugespielt haben, war deren arbeitspolitische Abstinenz nicht ganz verständlich.

Ganz anders haben die amerikanischen Bischöfe auf die sich abzeichnende ungleiche Verteilung der ökonomischen Anpassungslasten und die massive Umverteilung der Einkommen von unten nach oben reagiert.

► Erstens kritisieren sie scharf die erheblichen *wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Disparitäten der amerikanischen Wirtschaft* (81, 93, 202–204). Sie zerstören damit vermutlich ein in Westeuropa gängiges Klischee des neuen amerikanischen Wirtschaftswunders. Selbst in konjunkturellen Erholungsphasen sinkt die Arbeitslosenquote in den USA nicht unter sieben Prozent; überdurchschnittlich betroffen sind u. a. Schwarze, Hispanoamerikaner und alleinstehende Frauen. Der Hirtenbrief kommt zu dem Schluß, «daß die heutige Höhe der Arbeitslosigkeit und die mit ihr einhergehenden Kosten moralisch nicht vertretbar sind» (166). Besorgniserregend ist der dramatische Anstieg der Armut in den USA auf 35 Mio. Amerikaner, die Ende 1983 im statistischen Sinn arm waren; allein 1979–1983 ist die Zahl um ein Drittel gestiegen – mit der üblichen Konzentration u. a. bei Schwarzen und Frauen. In einem so wohlhabenden Land wie den USA ist diese Armut «ein sozialer und moralischer Skandal» (187). Gravierend ist auch das in der Mittelschicht verbreitete Vorurteil, die Armen bemühten sich nicht intensiv genug um Arbeit, arbeiteten nicht hart genug und seien am gesellschaftlichen Aufstieg desinteressiert; diesem Urteil «fehlt nicht nur die Fundierung, sondern es beleidigt auch die Armen» (193). Unter den strukturellen Ursachen der Armut ragen die Rassendiskriminierung, die Benachteiligung der Frauen sowie die Einkommens- und Vermögensverteilung heraus. Eine Einkommensverteilung, wonach 1982 auf 20% der Amerikaner ein fast so hohes Gesamteinkommen entfiel, wie es die übrigen 80% zusammen bezogen, entspricht «nicht einmal dem Mindestmaß an Verteilungsgerechtigkeit» (202). Tragisch ist schließlich das Verhältnis von Überfluß und Mangel zwischen Industrie- und Entwicklungsländern, das «dem von Roß und Reiter» gleicht (277). Während in den USA überschüssiges Getreide vernichtet wird, leidet ein Zehntel der Weltbevölkerung an Unterernährung oder ist dem Hungertod ausgesetzt. In Kolumbien werden Tausende von Kleinbauern von ihren Feldern verjagt, um Platz zu schaffen für Schnittblumenkulturen, die für den US-Markt bestimmt sind (274f.). Die amerikanische Entwicklungspolitik orientiert sich an militärischen Kategorien, zieht die Entwicklungsländer in den Ost-West-Konflikt und macht sie zu Testfällen globaler Auseinandersetzungen. Zwei Drittel der Entwicklungshilfe sind Militärhilfe.

► Zweitens sprechen die Bischöfe eine *eindeutige Verteilungs- und Beteiligungsoption* aus. Die freiheitlichen Grundrechte des «bill of rights», auf denen der bürgerliche Rechtsstaat und die politische Demokratie beruhen, gewährleisten noch nicht wirtschaftliche und soziale Gleichstellung aller Staatsbürger. Wenn Produktionsmittel, Entscheidungsbefugnisse, Startpositionen im Wettbewerb und Zugänge zu Bildungseinrichtungen asymmetrisch verteilt sind, kann die bloße Zusicherung formal gleicher Freiheitsrechte für einen Teil der Bevölkerung Bedingungen materieller Unfreiheit und eine ernsthafte Beeinträchtigung der Menschenwürde zur Folge haben. Deshalb ist der Katalog freiheitlicher Menschenrechte um *wirtschaftlich-soziale Grundrechte* zu erweitern; der einzelne hat einen Mindestanspruch auf Leistungen an die Gesellschaft, vor allem an den Staat – an erster Stelle auf Nahrung, Kleidung, Wohnung, Erholung und Gesundheitsfürsorge, außerdem das Recht auf Absicherung gegen die Risiken der Krankheit, des

Alters und der Arbeitslosigkeit sowie das Recht auf Arbeit (79). Verteilungsgerechtigkeit ist aber wesentlich und vorrangig Beteiligung an wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entscheidungsvorgängen. Die politisch und wirtschaftlich an den Rand Gedrängten sind «Menschen, die weder eine Stimme noch eine Wahl haben» (93). Soziale Gerechtigkeit verlangt demnach Partnerschaft; die gesellschaftlichen Einrichtungen müssen so angelegt sein, «daß für alle Personen die aktive Teilnahme am gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Leben der Gemeinschaft gewährleistet sein kann» (94).

► Drittens proklamieren die Bischöfe den *Primat der Gleichheit*. Maßstab einer gerechten Verteilung und Beteiligung ist an erster Stelle die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen aufgrund der gleichen Personenwürde. Daneben sind weitere Kriterien – wie unterschiedliche Bedürfnisse, Begabungen, Anstrengungen und Risiken des arbeitenden Menschen sowie die relative Knappheit der angebotenen und nachgefragten Güter – zulässig (97). Die zugelassene Differenzierung von Einkommen und Vermögen wird strengen Maßstäben unterworfen: Solange in der Gesellschaft Menschen oder Gruppen leben, deren Grundbedürfnisse unbefriedigt sind, besteht ein starker Vorbehalt gegen die Ungleichheit von Einkommen und Vermögen, es sei denn, daß die Befriedigung der Grundbedürfnisse aller infolge absoluten Mangels unmöglich ist oder daß die ungleiche Verteilung ein Motor ist, um den gesellschaftlichen Reichtum zu erhöhen, an dem dann auch die Armen Anteil haben (99). Diesem Maßstab widerspricht das gegenwärtige Ausmaß an Ungleichheit der Einkommen und Vermögen in den USA sowie auf Weltebene und ist deshalb moralisch nicht akzeptabel (100). Darüber hinaus ist eine ungleiche Verteilung von Arbeits- und Lebenschancen aufgrund von Rasse, Geschlecht und anderen zufälligen Kriterien niemals gerechtfertigt (101).

Auf dieser Grundlage formulieren die Bischöfe wirtschaftspolitische Prioritäten: «Die höchste Priorität genießt die Befriedigung der Grundbedürfnisse der Armen» (103). Die wirtschaftliche Beteiligung der am Rand der Gesellschaft Stehenden hat Vorrang vor der Aufrechterhaltung privilegierter Macht-, Vermögens- und Einkommenskonzentrationen (104). Die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse und verstärkte Partnerschaft sind vorrangige Ziele der Investitionen von Kapital und menschlicher Arbeit (105).

Ist Europas Bedarf an wirtschaftlicher Demokratie gedeckt?

In den Hirtenbriefkommentaren diesseits des Atlantiks hört man zuweilen einen großväterlich-gönnenhaften Unterton heraus, der den Appell der amerikanischen Bischöfe, neue Formen der Zusammenarbeit zwischen privater Initiative und öffentlichem Handeln auszuprobieren, zwar anerkennt, aber die europäischen Kernländer nicht zu den Adressaten solcher Appelle zählt. Westdeutsche Kirchenvertreter verweisen auf die soziale Marktwirtschaft, die Sozialstaatsklausel des Grundgesetzes, die funktionierende Tarifautonomie, das Betriebsverfassungs- und Mitbestimmungsgesetz. Die westdeutsche Wirtschaft darüber aufzuklären, wie eine kapitalistische Marktwirtschaft sozial temperiert werden könne, scheint unangebracht und überflüssig.

Im *politischen Teil* des Hirtenbriefentwurfs rufen die Bischöfe zu einem neuen amerikanischen Experiment wirtschaftlicher Demokratie auf. Sie denken dabei an Sozialpartnerschaft im Betrieb, um das antagonistische Verhältnis zwischen abhängig Beschäftigten und Unternehmensleitungen zu überwinden, an Informations- und Mitwirkungsrechte im unternehmerischen Entscheidungsprozeß, an Gewinnbeteiligung, an Mitbestimmung am Arbeitsplatz, an genossenschaftliche Unternehmensformen. Sie verteidigen das Koalitions- und Streikrecht gegen systematische Bemühungen, bestehende Gewerkschaften zu zerschlagen und Arbeitnehmer, die sich gewerkschaftlich organisieren wollen, einzuschüchtern (111). Außerdem empfehlen sie eine neue Synthese von Einzelinitiative und öffentlicher Planung im Wirtschaftsprozeß, einen fairen Ausgleich zwischen privatem Wettbewerb und sozialstaatlicher Intervention (263–266), wenn der Kampf gegen Arbeitslosigkeit und Armut erfolgreich sein soll (179–185, 209–216, 227–238). Schließlich suchen sie in einer wechselseitig abhängigen, aber atlantisch von den USA beherrschten Weltwirtschaft einen Ausgleich zwi-

schen privatwirtschaftlicher Rentabilität und dem Gesamtinteresse der Menschheit. Das Funktionieren der Weltwirtschaft scheint derzeit noch an das Wechselspiel dreier Akteure gebunden zu sein: der Nationalstaaten, die – mit relativer Souveränität ausgestattet – die eigene politische Entscheidungskompetenz verteidigen, der multilateralen Einrichtungen, die sich als Schlüsselemente einer zukünftigen internationalen Wirtschaftsordnung herauskristallisieren, und der transnationalen Unternehmen, die Technik, Kapital und unternehmerisches Wissen über nationale und kontinentale Grenzen hinweg kanalisieren.

Es mag sein, daß diese ziemlich pragmatischen Vorschläge wirtschaftlicher Demokratie, insbesondere die Planungsempfehlungen der Bischöfe, in den USA allergische Reaktionen auslösen; in Europa sind sie weitgehend konsensfähig. Die wirtschaftstheoretischen und sozialpolitischen Traditionen der alten und der neuen Welt weichen eben erheblich voneinander ab und sind auch nicht ohne weiteres vergleichbar. Dennoch kann das «neue amerikanische Experiment» zum Impulsgeber für das aktuelle wirtschaftspolitische Meinungsklima in Westeuropa und Westdeutschland werden:

► Erstens korrigiert es den Traum einer sogenannten Amerikanisierung der Wirtschaft, nämlich die privatwirtschaftliche Betätigung zu entregeln und steuerlich zu entlasten, das Tarifvertragssystem zu lockern, das Betriebsverfassungsgesetz zu überprüfen, den Einfluß der Gewerkschaften einzudämmen, das Arbeits- und Kündigungsrecht zu beschneiden.

► Zweitens richtet es den Appell an die westliche Hegemonialmacht, die nationale Entwicklungspolitik umzugestalten, zugleich an deren «treuesten» Verbündeten – nämlich die Schranken eines offenen und fairen Handels abzubauen, die Handelsgewinne zwischen Industrie- und Entwicklungsländern gerecht zu verteilen, die multilateralen Einrichtungen wieder zu beleben und die Ärmsten der Entwicklungsländer vorzüglich zu behandeln, u. a. ihnen die Schulden ganz oder teilweise zu erlassen.

► Drittens entschärft es den von deutschen Wirtschaftsvertretern angeführten Wettbewerbsdruck der USA, der wirtschaftliche Höchstleistungen erzwingt, jedoch keine sozialpolitischen Experimente gestattet. Die politischen Empfehlungen der amerikanischen Bischöfe leisten einen beachtlichen Beitrag zum internationalen sozialpolitischen Druckausgleich.

Gerät die traditionelle katholische Soziallehre ins Abseits?

Die Pastoralconstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils («Gaudium et spes») war in Wortwahl und Aussageinhalt auf deutliche Distanz zur traditionellen katholischen Soziallehre und zu deren philosophischer Grundlage, der naturrechtlichen Argumentation, gegangen. Die lateinamerikanischen Bischöfe hatten 1968 in Medellín die mehr induktive, dynamische und sozialpastorale Methode der Konzilskonstitution aufgegriffen und in die kirchliche Situation des Subkontinents zu übersetzen versucht – wieder ohne die katholische Soziallehre zu erwäh-

nen. Mitte der 70er Jahre formierte sich zwischen Rhein und Elbe und 1979 in Puebla eine Gegenbewegung, die die katholische Soziallehre als Gegengewicht zur *Theologie der Befreiung* propagierte. Obschon sich Rom und die Weltkirche inzwischen an die unbefangene Kombination einer biblisch-theologischen Argumentation und einer Sozialethik abwägender Vernunft gewöhnt haben, scheint von Deutschland aus der Streit, ob die Theologie der Befreiung die katholische Soziallehre abgelöst habe oder lediglich ein Stück von ihr sei, noch nicht ausgestanden.⁷ In dieser Auseinandersetzung haben die Theologen der Befreiung in dem US-amerikanischen Wirtschaftshirtenbrief einen überraschenden, aber ganz und gar unverdächtigen Verbündeten gewonnen.

Die Bischöfe berufen sich zwar wiederholt auf die katholische Soziallehre und zitieren ausführlich päpstliche Stellungnahmen, folgen methodisch aber ganz der Pastoralconstitution des Konzils, insofern sie die Zeichen der amerikanischen Wirtschaft, ihre Bedeutung für das Leben der Menschen und ihre moralischen Aspekte erforschen und sie im Licht des Evangeliums deuten wollen.

Methodisch läßt sich der Wahrnehmungs- und Wertungsprozeß des Hirtenbriefentwurfes in Form von *zwei miteinander vernetzten Kreisbewegungen* darstellen. Eine erste Kreisbewegung – vor allem im ersten Teil – umschließt die drei Elemente religiöser bzw. ökonomischer Erfahrung, biblisch-theologischer Perspektive und sozialetischer Reflexion. Eine zweite Kreisbewegung – vor allem im zweiten Teil – verläuft entlang der Markierungspunkte unmittelbarer Betroffenheit von wirtschaftlichen und sozialen Problemfeldern, sozialetischer Reflexion und wirtschaftspolitischer Stellungnahme. Die Wahrnehmung konkreter Not – Arbeitslosigkeit, Armut, Unterentwicklung – und die Sympathie mit den davon besonders betroffenen Schwarzen, Frauen sowie nationalen und internationalen Problemgebieten lassen als letztverbindlichen Maßstab wirtschaftlicher Betätigung die Würde des Menschen hervortreten. Aus dieser Erfahrung und Wertorientierung wird die Bibel neu gelesen, wie Gott Israel aus Ägypten befreit, zu einem Bundesvolk schafft und zur Solidarität mit den Armen und Fremden einlädt. Die biblischen Perspektiven werden in die sozialetische Option der gerechten Verteilung des wirtschaftlichen Reichtums und der fairen Beteiligung am gesellschaftlichen Entscheidungsprozeß transformiert, die das Menschenrechtskonzept durch die Proklamation wirtschaftlich-sozialer Grundrechte erweitert. Daraus ergeben sich folgerichtig die politischen Empfehlungen einer Einbindung ökonomischer Effizienz in humane und soziale Zielvorgaben.

Die Plausibilität dieser Kreisbewegungen liegt in der konsistenten Kombination der empirischen, analytischen, finalen und instrumentellen Dimensionen selbst, in der sich im gesellschaftlichen Dialog wechselseitig erschließenden Konvergenz von Erfahrung, gesellschaftlicher Analyse, biblischer Vision, ethischer Option und wirtschaftspolitischer Effizienz.

Die Konvergenz von wirtschaftlicher Praxis und religiöser Überzeugung, von biblischem Glauben und vernünftiger Überlegung, von theoretischer Analyse und politischer Option ist eine methodische Gratwanderung, die unterschiedliche Methoden weder vermischt noch trennt, noch sich von einer einzigen Methode beherrschen läßt, die weder die eigene Kompetenz überschreitet noch in einen Typ von Soziallehre zurückfällt, der sich in grundsätzlichen Gespensterreden über Personalität, Subsidiarität und Solidarität gefällt. Dieser Balanceakt scheint den amerikanischen Bischöfen überzeugend gelungen zu sein.

Friedhelm Hengsbach, Frankfurt a. M.

DER AUTOR, P. Dr. rer. oec. Friedhelm Hengsbach SJ, ist Professor für Gesellschafts- und Wirtschaftslehre an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt a. M.

⁷ Vgl. J. Höffner, *Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung?*, Bonn 1984.

Das Ende einer Legende:

Günter Grönbold: **JESUS IN INDIEN**

160 Seiten, kartoniert, Fr. 23.–

Der ausgewiesene Indologe und Tibetologe untersucht die Argumente der „Jesus-in-Indien-Legende“ und weist dabei engagiert und fachkundig nach, dass keine einzige Behauptung wissenschaftlich zu erhärten ist.

Sein Buch macht das reiche religiöse Leben im Vorderen Orient zur Zeit Jesu deutlich, es geht auf mögliche Beziehungen des Christentums zu indischen Religionen ein und bietet überraschende, bisher wenig bekannte Einblicke in das europäische Geistesleben des 19. und 20. Jahrhunderts.

Kösel

Chiles Kirche in den sozialen Konflikten

Ein nebelverhangener Herbstmorgen in Santiago de Chile: einige Hundert Leute besetzen am Stadtrand ein überwuchertes Landstück, um darauf ihre Hütten zu bauen, nachdem sie schon jahrelang unter sehr engen Wohnverhältnissen gelebt haben. Die Carabineros setzen Geschoße und Tränengas ein. Zehn Minuten später sind die Landbesetzer vertrieben. Noch geben sie nicht auf. Ein Großteil von ihnen zieht sich auf das Gelände der nächsten Pfarrei zurück, um ihren Forderungen Nachdruck zu verschaffen. Die Carabineros umzingeln das Gebiet. Schon ist der Bischofsvikar der betreffenden Zone zur Stelle, um zwischen ihnen und den Besetzern zu vermitteln.

Diese Szene ist für die chilenische Kirche typisch. In den zwölf Jahren seit dem Militärputsch 1973 ist sie mitten in den sozialen Konflikten präsent. Nicht nur in der Zeit, als die Parteien verboten waren, waren die Kirchenführer das wohl wichtigste landesweite Sprachrohr für die sozioökonomischen und politischen Forderungen der breiten Bevölkerung. Die Pfarreien bilden die bedeutendsten Zentren der alltäglichen Überlebens- und Solidaritätsarbeit. «Vor allem unter dem Schutz der katholischen Kirche ist es gelungen, Reste von Basisorganisationen zu erhalten und die erneute Formierung der politischen und der Opposition «von unten» zu fördern.»¹ Fast 60 Prozent der «Wirtschaftsorganisationen an der Basis» (Las organizaciones económicas populares, Werkstätten, Arbeitslosenorganisationen, Organisationen zur Sicherung von Ernährung und Wohnung usw.) haben nach einer Untersuchung ihren Sitz in Räumlichkeiten der Kirche.² Solche Organisationen werden auch durch kirchliche Gelder unterstützt. Ebenso erfahren sie durch die Kirche moralischen und juristischen Beistand. Und was vielleicht noch wichtiger ist als die Förderung von Einzelmaßnahmen: Die Menschen der untersten Gesellschaftsschichten erhalten durch die Kirche – von den Bischöfen bis zu den einfachen «Pastoralagenten» – das Bewußtsein ihrer Würde und ihrer Rechte.

Demokratie und Menschenrechte

In zahlreichen öffentlichen Erklärungen fordern die Kirchenleitungen die Respektierung der Menschenrechte und – als Voraussetzung dafür – die Wiedereinführung der Demokratie. Hirtenbriefe der katholischen Bischofskonferenz, ihres ständigen Ausschusses und einzelner Bischöfe zielen in diese Richtung. Aber auch Führer der «Kirchen der Reformation», deren Anteil mit rund 10 Prozent der Bevölkerung für lateinamerikanische Verhältnisse relativ hoch ist, setzen sich seit Jahren für die demokratischen Rechte ein. Kurz nach dem Umsturz von 1973 hatten noch einige von ihnen die «von Gott gesandte Militärregierung» freudig begrüßt. Doch eine stets wachsende Minderheit nahm sich der Leidenden und Unterdrückten an. Nach und nach rückten die Kirchen von der Unterstützung der Regierungspolitik ab.

Ein Markstein in dieser Entwicklung ist eine letztes Jahr veröffentlichte Erklärung der «Confraternidad Cristiana de Iglesias». Dazu gehören u. a. die Methodisten, Lutheraner, Presbyterianer und verschiedene Pfingstkirchen. Ihre Erklärung, die auch in der Zeitschrift des Solidaritäts-Vikariates der Erzdiözese Santiago abgedruckt wurde³, ist exemplarisch für die Stoßrichtung des kirchlichen Engagements, einschließlich jenes der Katholiken.

Die Hauptforderung des Manifests ist die Einführung der Demokratie: «Es ist Zeit, daß uns Chilenen erlaubt wird, selber zu bestimmen, wel-

che Art von Gesellschaft wir wollen: eine demokratische und pluralistische Gesellschaft, in der das Volk gemäß seinen Traditionen frei und direkt seine Vertreter und die oberste staatliche Autorität wählen kann.» Die evangelischen Kirchen fordern dann ein gerechteres Wirtschaftssystem, das «alle Grundbedürfnisse des einzelnen und der Familie befriedigt, das Recht auf Arbeit und gerechten Lohn für alle Chilenen gewährleistet und die notwendige wirtschaftliche Unabhängigkeit des Landes garantiert».

Weiter verlangt das kirchliche Dokument die Gewährleistung des Widerstandsrechtes: «Die friedlichen Proteste, die den Unmut eines niedergedrückten Volkes ausdrücken, scheinen uns legitim. Sie entsprechen den Forderungen der christlichen Ethik nach Partizipation.» Das Recht, zu politischen Fragen Stellung zu beziehen, leiten die Kirchen aus dem Auftrag Jesu ab, «Salz der Erde» zu sein. Gesellschaftliche Diakonie gehört darum ihrer Meinung nach unverzichtbar zur Glaubensverkündigung, welche alle Probleme anpacken soll, «die die Qualität des menschlichen Lebens – sowohl des einzelnen wie des Volkes – berühren».

Die katholischen Hirtenbriefe durchzieht wie ein roter Faden der Ruf nach Demokratie. Besonders bedeutsam ist der Brief vom Oktober 1983 mit dem Titel «Für eine wirkliche Demokratie».⁴ Die Bischöfe äußern hier ihre Überzeugung, das Land könne nur dann vor «einer Tragödie riesigen Ausmaßes» bewahrt bleiben, wenn «eine rasche Öffnung auf eine tatsächliche Demokratie hin» erfolge. Ein zweites Hauptthema der bischöflichen Schreiben ist die Gewalt. Praktisch in jedem zweiten Hirtenbrief der letzten drei Jahre wird die Gewalt verurteilt. Die Bischöfe betonen, Chile brauche keine Gewalt, «weder private noch öffentliche, weder subversive noch repressive».

Das Schreiben «Evangelium, Ethik und Politik» vom 16. Juli 1984 stellt jenen Grundsatz auf, an dem sich die lateinamerikanische Kirche in zunehmendem Maße ausrichtet, nämlich die Überzeugung, daß karitative Hilfe allein nicht ausreicht.⁵ Nicht einmal eine gerechte Verteilung der vorhandenen Güter genüge. Die Armen müßten vielmehr in die Lage versetzt werden, voll und ganz an der Güterproduktion teilzunehmen, um so ihre Armut zu überwinden. Als Wege dazu nennen die Bischöfe die *Bildung (educación)* und – kaum ins Deutsche übersetzbar – die *promoción*, also die Befähigung der unteren Gesellschaftsschichten, ihre Zukunft selber in die Hand zu nehmen.

In diesem Schreiben betrachten es die chilenischen Bischöfe als ihre Aufgabe, im Licht des «Gemeinwohls» Einzelinteressen zu kritisieren. Das Gemeinwohl müsse gefördert werden, indem die konkreten Interessen der Marginalisierten unterstützt würden. Während die europäische Praxis des bischöflichen Lehr- und Hirtenamtes meist bewußt sich auf das Formulieren allgemeiner Prinzipien beschränkt, betonen hier die chilenischen Bischöfe: «Wer im Abstrakten bleibt, begünstigt fast immer jene, die das Geld haben.»

Solidaritäts-Vikariat: Hilfe für Verfolgte

Die Regierung und ihr nahestehende Kreise werfen der Kirche wegen ihres Einsatzes für die Menschenrechte Einmischung in die Politik und Unterstützung des Kommunismus vor. Selbst der Erzbischof von Santiago de Chile, Juan Francisco Fresno, wird von diesem Vorwurf nicht ausgenommen. Gegen das Haus des Bischofs von Temuco, der auch Sekretär der Bischofskonferenz ist, wurde am 11. Januar 1985 schon der dritte Bombenanschlag verübt. Zur Zeit der Tat war dort die Menschenrechts-Equipe der Diözese versammelt. Wenn schon Bischöfe, die doch über ein verhältnismäßig hohes Sozialprestige verfügen, ihres Lebens nicht mehr sicher sein können, sind

¹ Vgl. Mechthild Minkner im Editorial des von ihr redigierten Heftes «Chile: Opposition gegen Wirtschaftsmodell und Diktatur» (Lateinamerika. Analysen-Daten-Dokumentation Nr. 2, Nov. 1984; hrsg. vom Institut für Iberoamerika-Kunde, Alsterglaci 8, D-2000 Hamburg 36), S. 3–11, S. 4.

² Vgl. Luis Razeto M., Wirtschaftsorganisation der Basis – eine Strategie angesichts der Krise, in: Mechthild Minkner (vgl. Anm. 1), S. 37–46.

³ «Solidaridad» Nr. 176 (5./18. Mai 1984), S. 14f.

⁴ Para una real democracia, in: «Solidaridad» Nr. 165 (1./15. Oktober 1983), S. 4.

⁵ Vollständiger Text in: La Documentation Catholique Nr. 1885 (2. Dezember 1984), S. 1132–1147; Bericht in: «Solidaridad» Nr. 183 (18./31. August 1984), S. 10f.; deutsche Kurzfassung in: «Solidaridad» auf Deutsch 5 (1984) Nr. 57, S. 13ff. (Hrsg. KSG, Frauenstr. 3–7, D-4400 Münster).

Leute an der Basis, die für die Rechte des Volkes kämpfen, um so mehr gefährdet. Immer wieder kommt es vor, daß die Polizei ganze Armenviertel durchkämmt und Dutzende oder Hunderte von Männern verhaftet.

Die Gefährdung wäre noch schlimmer, wenn es das Solidaritäts-Vikariat der Erzdiözese Santiago nicht gäbe. 1976 von Kardinal Raúl Silva Henríquez gegründet, hat das Vikariat u. a. die Aufgabe, unrechtmäßig Verfolgten juristische Hilfe zu leisten. Scharen von Angehörigen Verhafteter oder Verschwundener wenden sich deshalb an die Vicaría de la Solidaridad. Ihre ersten Ansprechpartner sind Sozialarbeiter. Sie haben eine erste Abklärung zu machen, ob das Vikariat für den Fall überhaupt zuständig ist. Verbrecher und Terroristen werden grundsätzlich nicht verteidigt.

Welches aber sind die Kriterien, die angelegt werden? Dazu sagte uns ein Sprecher des Vikariates: «Wer gegen das Recht eines andern, vor allem auch gegen sein Leben vorgeht, handelt unserer Meinung nach verbrecherisch oder terroristisch, nicht aber beispielsweise einer, der bloß auf die Strasse geht, um zu demonstrieren.» Wenn feststeht, daß die Rechtshilfeabteilung des Erzbistums für den vorliegenden Fall zuständig ist, macht einer ihrer Juristen eine gerichtliche Eingabe. Damit wird oft erreicht, daß Gefangene bald wieder freigelassen werden. Die Sicherheitskräfte erfahren zudem, daß sich jemand um den Festgehaltenen kümmert. Sie überlegen es sich dann doppelt, ob sie es riskieren wollen, ihn zu foltern. Den Kämpfern für die Menschenrechte aber gibt das Vikariat das Wissen um Solidarität. Dazu unser Gesprächspartner: «Das Wichtigste ist, daß auch die Ärmsten wissen: Es ist jemand da, der uns anhört, uns hilft und uns verteidigt, wenn wir ihn brauchen.» Die juristische Hilfe der Kirche wird immer stärker in Anspruch genommen. So wuchs innerhalb der letzten zwei Jahre die Zahl der dort registrierten Verhafteten um etwa das Sechsfache.⁶

Neben der Rechtshilfeabteilung umfaßt das Solidaritäts-Vikariat noch eine Reihe weiterer Abteilungen. Die Sektion für Menschenrechte sammelt und verarbeitet einschlägige Dokumente. Sie ist die größte Lateinamerikas. Der medizinische Dienst leistet bei Zusammenstößen zwischen Sicherheitskräften und Demonstranten Erste Hilfe. Seine Psychiater helfen entlas-

⁶ Nach einer Statistik, die in Nr. 192 von «Solidaridad» (29. Dezember 1984/18. Januar 1985) veröffentlicht wurde, betrug 1982 die Zahl der registrierten Verhafteten 976, während sie bereits in den ersten elf Monaten des Jahres 1984 die Zahl von 5110 erreichte.



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebner, 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 0760

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27 842

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

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Jahresabonnement 1985:

Schweiz: Fr. 35.- / Studenten Fr. 25.50

Deutschland: DM 43.- / Studenten DM 29,50

Österreich: öS 330,- / Studenten öS 215,-

Übrige Länder: sFr. 35.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 40.- / DM 50,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzel exemplar: Fr. 2.50 / DM 3,- / öS 22,-

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

Gemeinsame politische Plattform

Mit der Veröffentlichung eines «Nationalen Abkommens zur Wiederherstellung der Demokratie» (Acuerdo nacional para la transición a la plena democracia) vom 26. August 1985, das unter der Vermittlung des Erzbischofs von Santiago, Kardinal Fresno, zustande kam, hat die katholische Kirche Chiles innerhalb der politischen Opposition eine für sie neue Rolle übernommen. Dieses Abkommen wurde unterzeichnet von Vertretern der gemäßigten Opposition, die von der konservativen Rechten (Partido Nacional, Derecha Republicana, Unión Nacional) über die Mitte (Democracia Cristiana, Partido Social Demócrata) bis zur christlichen Linken (Partido Radical, Partido Socialista von Carlos Briones, Izquierda Cristiana) reicht. Nicht mitunterzeichnet haben die Führer der Kommunistischen Partei (Partido Comunista) und die mit ihr im Movimiento Democrático Popular (MDP) zusammengeschlossenen Gruppen. Das Abkommen ist so vage verfaßt, daß es nicht von vornherein eine indirekte Beteiligung der Kommunistischen Partei ausschließt (vgl. «Le Monde» vom 24., 28. und 30. 8. 1985).

Die Erklärung hat drei Schwerpunkte: sie verlangt sofortige Präsidentschafts- und Parlamentswahlen, wobei das Parlament die Kompetenz zu einer Verfassungsreform erhalten soll. Im Rahmen sozialer und ökonomischer Reformen fordert sie Maßnahmen zugunsten der Ärmsten und der Marginalisierten, Förderungsmaßnahmen für die Wirtschaft, Schaffung von Arbeitsplätzen, Partizipation aller an Entscheidungsprozessen in der Wirtschaft, Respektierung von Privatbesitz, Staatsbetrieben und Mischwirtschaft. In einem dritten Abschnitt werden kurzfristig zu realisierende Forderungen aufgestellt: Beendigung des Ausnahmezustandes, Wiederherstellung aller bürgerlichen Rechte, Autonomie der Universitäten, Abschaffung des Artikels 24 der Verfassung von 1980 (läßt die gleichen Willkürakte zu wie der Ausnahmezustand), Rückkehrmöglichkeiten für die im Exil lebenden Chilenen, Rückgabe der chilenischen Staatsbürgerschaft an jene, denen sie abgesprochen wurde, und Zulassung aller politischen Parteien (vollständiger Text: Solidaridad Nr. 208, 31. 8./13. 9. 1985).

Red.

senen Gefangenen, die gefoltert worden sind, ihre Erlebnisse zu verarbeiten. Die Zeitschrift «Solidaridad», deren 200. Nummer kürzlich erschien, ist ein wichtiges Kontaktorgan der Basisgemeinschaften und Menschenrechtsgruppen. Als letzte Abteilung sind noch die Werkstätten und die angeschlossenen Verkaufsateliers zu nennen. Sie sichern vielen Familien Verhafteter und Verschwundener den Lebensunterhalt.

Nachdem im November 1984 dem damaligen Leiter der Vicaría, dem Spanier *Ignacio Gutiérrez*, nach einem Besuch in Rom die Rückkehr nach Chile verweigert wurde, ernannte Erzbischof Fresno den einheimischen Priester *Santiago Tapia* zu seinem Nachfolger. Dieser sieht seine Aufgabe besonders darin, die kirchliche Soziallehre durch das Wirken des Solidaritäts-Vikariates in die Praxis umzusetzen. In seinem ersten Interview mit der Zeitschrift «Solidaridad» betonte er die Einheit von weltlichem und spirituellem Heil.⁷ Wenn Jesus gewollt habe, daß die Menschen «das Leben in Fülle» haben, meine er damit das gesamte menschliche Leben mit allen seinen von Gott verliehenen Rechten. Tapia erwähnte ausdrücklich das Recht auf Freiheit, Partizipation am sozialen Leben und auf freie Meinungsäußerung.

Nachdem Erzbischof Fresno von Santiago im Frühjahr zum Kardinal ernannt worden war, galt einer seiner ersten Besuche dem Solidaritäts-Vikariat, das er «einen seelsorglichen Organismus der Kirche» nannte. Damit stellt er sich gegen die Versuche der Regierung, die Kirche aus den «zeitlichen» Dingen herauszuhalten. Indem Kardinal Fresno die Arbeit der Vicaría in Beziehung zum Evangelium setzte, wertete er ihren Einsatz für Gerechtigkeit und Menschenwürde als eine genuin kirchliche Aufgabe.

Walter Ludin, Luzern

⁷ Vgl. «Solidaridad» Nr. 191 (15./28. Dezember 1984), S. 8f.