



# ORIENTIERUNG

Nr. 15/16 52. Jahrgang Zürich, 31. August 1988

**D**IE ZUR ZWEITEN Generalversammlung ihres Episkopats versammelte lateinamerikanische Kirche konzentriert ihre Aufmerksamkeit auf den Menschen dieses Kontinents, der einen entscheidenden Moment seines historischen Prozesses erlebt. Auf diese Weise ist sie nicht «vom Weg abgekommen», sondern sie hat sich dem Menschen «zugewandt», in dem Bewußtsein, daß «um Gott zu kennen, es notwendig ist, den Menschen zu kennen.» Mit diesen Sätzen beginnt die Einleitung zu den 16 Entschlüssen der zweiten Generalversammlung des CELAM in Medellín (26. August bis 6. September 1968). Hier kann nicht die Geschichte des CELAM seit seiner ersten Generalversammlung (1955 in Rio de Janeiro), den nachfolgenden elf ordentlichen Jahres-Versammlungen seit 1968, seine institutionelle Einbindung in die «Päpstliche Kommission für Lateinamerika» (CAL, seit 1958) und den «Allgemeinen Rat der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika» (COGECAL, seit 1963) dargestellt werden; erinnert sei an Dom Hélder Câmara und an Bischof Manuel Larraín von Talca/Chile (gest. 22. Juni 1966), die durch ihre organisatorischen Initiativen innerhalb des CELAM und durch ihre theologischen Optionen begleitend waren.

## 20 Jahre Medellín

Der Plan und die Vorarbeiten für die Generalversammlung in Medellín (von Mgr. Larraín 1965 noch während des Zweiten Vatikanischen Konzils zur vertiefenden Vorbereitung des für August 1968 geplanten Eucharistischen Weltkongresses in Bogotá vorgeschlagen) fanden in Lateinamerika und darüber hinaus ein breites Echo. Gruppen von Laien, Priestern, Gewerkschaftlern, Arbeitern und politischen Gefangenen wandten sich mit Erklärungen, Eingaben und Briefen an die Bischöfe, die einzelnen Bischofskonferenzen und die Mitglieder des CELAM. Für die Bischofsversammlung selbst wur-

de ein Arbeitsdokument vorbereitet, in das die Stellungnahmen der einzelnen Bischofskonferenzen eingearbeitet wurden. Vor allem sein erster Teil, in dem eine kritische Beschreibung der demographischen, kulturellen, sozialen und religiösen Situation des Kontinents formuliert wurde, fand Zustimmung und Kritik. J. Comblin hatte in einem für Hélder Câmara ausgearbeiteten Gutachten festgestellt, daß es in seiner deduktiven Darstellungsweise nicht bis zur Frage des Imperialismus und des «internen» Kolonialismus vorstoße.

Neben diesem offiziellen Basistext waren für die Beratung von Medellín die Vorarbeiten verschiedener Expertengruppen für das CELAM und das Treffen der Vorsitzenden der bischöflichen Kommissionen für soziale Aktion einflußreich. Erinnert sei außerdem an die von 17 lateinamerikanischen Bischöfen unterzeichnete Erklärung «Für eine Pastoral in der Dritten Welt» (31. August 1967), an die Rede von Bischof Antonio Fragoso «Das Evangelium und die soziale Gerechtigkeit» (in Belo Horizonte, 22. Januar 1968), an die «Überlegungen über eine universelle Solidarität» von Hélder Câmara (19. Juni 1967) und an das Referat «Die Doktrin der nationalen Sicherheit, vom Evangelium her beurteilt» von Bischof Cândido Padin vor der 9. Vollversammlung der Brasilianischen Bischofskonferenz (Juli 1968).

Die in Medellín verabschiedeten 16 Dokumente sind nicht einheitlich. Nach Enrique Dussel reflektieren sie eine Kirche im Übergang von einer technokratischen Entwicklungsideologie zur Theologie der Befreiung. Am konsequentesten ist das Dokument über den «Frieden» von der Zuordnung «Abhängigkeit-Befreiung» bestimmt; thematische Übereinstimmungen dazu finden sich auch in den Dokumenten über «Gerechtigkeit», «Erziehung», «Katechese», «Laien», «Armut» und «Gesamtpastoral». In ihrem Versuch, die Zeichen der Zeit zu lesen, sind sie Ausdruck noch immer unabgeklärter Hoffnungen, deren produktive Erinnerung praxisverändernd wirken kann (Literatur vgl. letzte Seite).

Nikolaus Klein

### LITERATUR

**In den Slums von Calcutta:** Zum neuen Roman von Günter Grass – Absichtsvolles Tagebuch eines Indienfahrers – Blick auf die sozialen Verhältnisse – Aus der Position europäischer Aufklärung – Göttin Kali als weibliche Protestfigur – «Zunge zeigen» als Ausdruck der Scham. Paul Konrad Kurz, Gauting

### EUROPA

**Kritik an der Macht:** Romano Guardini über Europas Aufgabe – Kommentierende Darstellung von Texten aus den Jahren 1946, 1955 und 1962 – Angesichts der Schrecken der jüngsten europäischen Geschichte – Die erst in Ansätzen erkannte Problematik der Macht – Herausforderung des Buddhismus an das Christentum – Wesentliche Aufgabe Europas ist die Macht-Kritik – Als eine Herausforderung zu Selbstkritik, zu Erinnerung und zu Trauer. Heinz Robert Schlette, Bonn

### ZIMBABWE

**Versöhnungspolitik zwischen den Rassen:** Im neunten Jahr der Unabhängigkeit – Relative politische und wirtschaftliche Stabilität – Nach einem langen Guerillakampf der Patriotischen Front – Die vom politischen Sieger geforderte Großmut – Erfolg in der Landwirtschaft unter Verzicht auf Agrarreform – Weiße Konservative Allianz strapaziert Versöhnungspolitik – Tribalistische Auseinandersetzung zwischen Shona und Ndebele – Integrationsversuche über eine Einheitspartei – Politischer Beitrag der Christen und Kirchen. Edmund Arens, Frankfurt

### KIRCHENRECHT

**Wie sieht der neue Codex die Unfehlbarkeit?:** Kommentar zu den Canones 749 bis 754 – Vergleich mit den Aussagen des II. Vatikanums – Glaubensgehorsam und Glaubenszustimmung – Zur Frage nichtunfehlbarer Lehräußerung – Nachträgliche, durch den Papst eingefügte allgemeine Strafandrohung – Gesetzgeber legte durch die Gesetzesrevision eigene Kompetenzen extensiv aus. Knut Walf, Nijmegen

### MORALTHEOLOGIE

**Das Leben kennt keine abschließenden Lösungen:** Zu einer Aufsatzsammlung von Charles Curran – Das zentrale Kriterium des «Respect for Life» – Überlegungen zur Sexual- und Bioethik. Hermann Ringeling, Bern

### AFRIKA/THEOLOGIE

**Erklärung von Karen:** Formuliert bei einem Treffen afrikanischer Christinnen und Christen (April 1988) – Bleibender Skandal von Rassismus und Apartheid – Aufforderung zur Bekehrung der eigenen Kirche.

# IN DEN SLUMS VON CALCUTTA

Günter Grass als Indienfahrer

Schon seit geraumer Zeit versuchte der Schriftsteller Günter Grass seinen Blick von den mythisierenden Weichselniederungen und den mit sich selbst beschäftigten deutschen Wohlstandsetagen auf etwas so Anspruchsvolles wie eine kosmopolitisch humane Verantwortung zu lenken. Von einer China-reise im Dienst des Goetheinstituts brachte er 1979 zwar nur deutsche *Kopfgeburt*en mit. Die beiden Hauptfiguren Harm und Dörte (Hans und Grete in den späten 70er Jahren) äußern die politischen Ansichten ihres Autors zur Lage der Nation. Im Hintergrund aber regte sich das Problemfeld «Dritte Welt». Die *Kopfgeburt*en entwickelten weder eine richtige Fabel noch Figuren aus Fleisch und Bein. – Im sehr umfänglichen Roman *Die Rättin* (1986) verband Grass die Angst der Bevölkerung vor Atombomben mit einer weiteren Entwicklung der Oskar-Mythe. Unablässig droht die Rättin den «Ultimo», den «Großen Knall», die Zerstörung der Menschenwelt durch Neutronenbomben. Der ihr untergeordnete Erzähler parodiert deutsche Verhältnisse in Bonn mit Grimmschen Märchen. Grass blähte die Ratte-Mensch-Fabel zu einer Art Welttheater, speiste sie mit aktuellen Informationen und aus mythischem Geschirr. Er breitete sein Fabelgelände episch genüßlich aus und predigte mit erhobenem Zeigefinger von der apokalyptischen Kanzel.

Politisch verärgert über die Borniertheit der Parteien, literarisch verärgert über die Verrisse der *Rättin*, flog Grass mit Ehefrau Ute im Sommer 1986 nach Calcutta. Er wollte die Welt an einem äußersten Gegenort zu deutschen Verhältnissen wahrnehmen, Perspektiven, Maßstäbe, Ansprüche überprüfen. Der repräsentative Autor, einst als «Gewissen der Nation» apostrophiert, mußte ein Stück Welt weit draußen und, wenn möglich, von unten erfahren.

Wie aber kann man individuelles Elend und strukturelle Not, wie Slum, «Pavementdweller», die auf der Straße Verendeten, den fatalistischen Kampf, die Resignation von Millionen am untersten Rang des «struggle for life» darstellen? – Zweifellos nicht episch wie zum Beispiel Nikos Kazantzakis in der *Griechischen Passion* (Roman, 1954). Dazu muß der Autor nicht nur eine epische Bühne errichten, Haupt- und Nebenfiguren ersinnen, eine Handlung entwickeln, einen Rahmen für Sinnbezug erstellen, Spuren der Deutung suchen. Er muß auch bewußt und vorbewußt über Jahrzehnte eingetaucht sein in das schicksalhafte, un- oder mitverschuldete Milieu, das er erzählt. Noch mehr, er muß als Mit-Opfer fühlen, wenn er nicht von oben, sondern aus der Sicht der Opfer schreiben will.

Nicht episch, nicht fiktional, kann ein europäischer Autor über bengalisch-indische Verhältnisse schreiben, sondern allenfalls *expositorisch*, und das heißt als *Reportage* oder aber *Tagebuch*. Reportagen haben meist einen Stich ins Effektivolle, Demonstrative, Sensationelle, ins folgenlos Interessante. Ein Unterhaltungsteil für die Zeitung. Das *Tagebuch* ist im Hinblick auf Informationen bescheidener. Es verlangt aber persönliche Teilnahme. Es erlaubt die Mitteilung persönlicher Befindlichkeit, Reflexion, Kontrastbilder, das subjektive Urteil.

## Absichtsvolles Tagebuch

Grass wählte die Form des Tagebuchs, ohne freilich die Einträge zu datieren, ohne auch nur Anfang und Ende chronologisch zu fixieren. Mitgeteilt und beschrieben werden die besuchten Orte. Bekannt sind, freilich nicht aus der Lektüre selbst, die Daten. Grass lebte mit seiner Frau Ute von August bis Oktober 1986 in Baruipur, einem südlichen Vorort von Calcutta. Er wohnte in einem Haus mit Garten, hatte ein dienendes Ehepaar um sich, wurde von bengalischen und indischen Freunden, meist schreibenden Kollegen, Malern, eingeführt in die

fremde Welt. Von Oktober bis Januar 1987 wechselte Grass hinüber nach Lake Town, einer Mittelschicht-Enklave in Ostcalcutta. Kurze Reisen führten ihn nach Vishnupur, Puri, Shantiniketan, nach Madras, Hyderabad, Poona und schließlich zurück nach Dakka, der Hauptstadt von Bangladesch.

Wir haben es mit einem ziemlich absichtsvollen Reisetagebuch zu tun.<sup>1</sup> Der Schreiber hat seine Reise vorbereitet. Er ist auf Wesentliches aus, auf die Wahrnehmung von menschlicher Welt nach außen und nach unten. Die Darstellung der Landschaft, des Wetters (überwiegend feucht-heiß), die Erkundung der Mythen, der Religion(en), die nationale Geschichte bleiben außer acht. Das Auge des absichtsvoll Reisenden ist auf *soziale Verhältnisse* gerichtet, auf das Überleben in den Slums, am Straßenrand, zwischen und auf dem Müll. Grass teilt seine Eindrücke und Wahrnehmungen in drei Formen mit: als *Tagebuch*, in *Zeichnungen*, im *Gedicht*. Die Tagebuch-Einträge, rund hundert Seiten im Großformat, halten den Ablauf der Reise fest und erstellen ein Ganzes. Dazu gehört auch die Nennung der Kontaktpersonen und der mitgebrachten europäischen Lektüre. Den unmittelbarsten Eindruck lösen die Zeichnungen aus, 56 doppelseitig reproduzierte Pinselzeichnungen mit schwarzer Tusche. Sie sind fast immer zuerst entstanden. Anstelle der Kamera des Reporters zückte Grass seinen Zeichenblock «vor Ort». Leider verwischen die Reproduktionen die Übergänge von den dunklen Schwarztönen zu den helleren. Die ins Bild gepinselten Ortsangaben und Kommentare sind nur teilweise lesbar. Das ist bedauerlich, weil die Wort-Erklärungen nicht nur zu den Zeichnungen gehören, sondern auch die Zeichnungen ihrer zum vollen Verständnis bedürfen. Während die größte Nähe in den Zeichnungen erscheint, spricht die größte Distanz des Betrachters aus dem Gedicht. Es stellt die dritte Stufe der, jetzt vor allem formalen, Auseinandersetzung mit dem Wahrgenommenen dar. Das 12teilige Langgedicht *Zunge zeigen* (auf 22 Druckseiten) verdichtet Eindrücke und Stellungnahme zu einer komprimierten Form, die den chronologischen Ablauf des Tagebuchs übersteigt. In diesen 80er Jahren, in denen die Lyriker zu immer kürzeren Verskonsensaten neigen, muß man es zu den bedeutendsten Langgedichten (aus Erzählung, Beschreibung, moralischer Stellungnahme) zählen. Einzelne Namen und Details im Gedicht werden anschaulicher, verständlicher, wenn man den Kontext im Reisetagebuch findet. Dazu braucht der Leser, der tiefer eindringen, vielleicht sogar formal vergleichen will, Geduld. Das Inhaltsverzeichnis enthält keine Gliederung zum Reisetagebuch, auch nicht zum 12teiligen Gedicht. Es tituliert zwar die 56 doppelseitigen Zeichnungen, gibt zu ihnen auch Seitenangaben. Aber diese Seitenangaben sind auf den mehr als hundert Druckseiten der Zeichnungen im Buch weggelassen. Die Nicht-Paginierung, ästhetisch vielleicht zu rechtfertigen, bleibt für den Leser unbefriedigend.

Grass nahm bewußt, sogar polemisch Abschied «von Deutschland und Deutschland», Abschied von schwierigen Einsichten und von Ratlosigkeit. Er wollte «weg vom Gequatsche, von den Verlautbarungen weg, raus aus der Ausgewogenheit, den Befindlichkeiten, den ellbogenspitzen Selbstverwirklichungsspielen, Tausende Kilometer weg vom subtilen Flachsinn einste linker, jetzt nur noch smarterer Feuilletonisten, und weg, weg von mir als Teil oder Gegenstand der Öffentlichkeit». Aber der Autor konnte den deutschen Literaturbetrieb doch nicht ganz vergessen. Schon nach wenigen Tagen erinnert er «den Frankfurter Rezensenten» aus der mächtigen «Chefetage der

<sup>1</sup> Günter Grass, *Zunge zeigen*. Großformat, gebunden mit Zeichnungen. Luchterhand Literaturverlag, Darmstadt 1988, 239 Seiten, DM 48,-.

FAZ», der mit der «Meßlatte des Sozialistischen Realismus» den Roman die *Rätin* verrissen hatte.<sup>2</sup> Später in Dakka, wo Theaterfreunde sein *Plebejer*-Stück aufführen, fällt der Seitenhieb auf die deutschen Bühnen, die dem Stück seit bald zwei Jahrzehnten neue Aufführungen verweigern. Grass könnte, triebe er die ästhetische Reflexion in eigener Sache weit genug, die im Stück gezeigte Dialektik zwischen betuernd teilnehmender Kunst und verweigerter Hinwendung zur realistischen Praxis auf seine neuen Indientexte und -bilder anwenden.

#### Position des Aufklärers

Ehefrau Ute setzt gegen Hitze, Fieber und allseitiges Elend anhaltende Fontane-Lektüre als «Gegengift» ein. Der Indiefahrer selbst hat die Druckfahnen von Hans Joachim Schädlichs Roman *Tallhover* mitgenommen. Tallhover ist ein Agententyp, der der jeweiligen Staatsordnung dient und alle Systeme übersteht. Die von ihr beschatteten Personen schrumpfen zu blutleeren Figuren. Die Observierung erscheint als Teil eines Sandkastenspiels. Die Funktionsfigur Tallhover ist mehr Konstrukt als Mensch, sein Tun das Gegenteil von humaner Wahrnehmung, Teilnahme, Sympathie.

Wie hat der deutsche Wallfahrer in Sachen Öffentlichkeit sich auf das ostindische Elend vorbereitet? Er hat «Allgemeines über Indiens Wirtschaft, Politik, Kultur», Widersprüchliches über Calcutta gelesen. Eine ausdrückliche Gestalt, nicht als Reiterstandbild in Calcutta, erhält im Text der bengalische Freiheitskämpfer *Subhas Chandra Bose*, Mitbegründer der indischen Unabhängigkeitspartei, später Vorsitzender der Kongreßpartei. Er versprach sich von Nazideutschland und Japan Hilfe gegen die Engländer, ehe er im Sommer 1945 über Formosa mit dem Flugzeug abstürzte. Grass sieht in ihm einen «feisten» Ducetyp, «Gegenspieler» zu dem ihm viel sympathischeren Gandhi. Warum, will Grass von seinem Begleiter, dem Maler Shuva, wissen, verfolgen die Inder so wenig von Gandhis Zielen: Landreform, Elementarunterricht, Schutz der Dörfer, der Ureinwohner, das Postulat der Gewaltlosigkeit? Haben die indische Mittel- und Oberschicht, knapp ein Viertel, den Rest der Bevölkerung bereits abgeschrieben?

Offenbar hat sich Grass wenig über die komplizierte Geschichte der indischen Rassen und Völker informiert und gar nicht über die indischen Religionen. Den Veden, den Upanishaden, der herrlichen Bhagavatgita wollte er offenbar sein Bewußtsein nicht aussetzen. Deshalb auch keine Überlegungen zu einer anderen Welt- und Wertauffassung als jener, die aus der europäischen Aufklärung stammt. Daß Menschen das Verhältnis von «Schein» und Wirklichkeit, von Zeit jetzt und einem anderen Zustand, von Arbeit und Freiheit ganz anders betrachten und werten, entlockt ihm keinen Gedanken. Stattdessen die – für den Text folgenlose Notiz – von Thomas Manns *Joseph*-Roman als Bettlektüre.

Der Aufklärer Grass ist mit den beiden Aufklärern Lichtenberg und Schopenhauer nach Indien gereist. Lichtenberg, Antisemit, aber leidensfähig; Schopenhauer, pedantischer Vorsorger als Reaktion «auf die Anschläge des Lebens». Sein Sicherheitsbedürfnis, meint Grass, führte geradewegs zur «Schlechtwetterversicherung» und «Spießermoral». Mit Lichtenberg für oder gegen die «Unberührbaren»? Kann seine «Komik des Scheiterns» ein Trost sein? Mit Schopenhauer gegen die Slums? Schon das Ansinnen versackt in der Groteske. – In einem grotesken Mißverhältnis lesen sich hier die deutschen Zeitungen: «Riesenloch in der Rentenversicherung», «Getreide-, Rindfleisch-, Butterberg». Die Sorgen aus Europa klingen in Calcutta obszön.

Eine Impression vor dem Hotelstrand in Buri (Bundesstaat Orissa): «Dem Hotel gegenüber teilt eine Kloake den Strand, die bei Flut

anschwillt und bei Ebbe mit starker Strömung ins Meer fließt. Ich sehe, wie Männer in der Kloake fischen. Zwei Netze abwechselnd in Arbeit. Während in dem einen Netz der Fang abgesucht wird, halten fünf Männer das andere gegen die Strömung. Aus Schlamm und Müll, aus Puris Pilger- und Bettlerscheiße klaben sie kleinfingerlange Fische, die, wenn sie lange genug die Kloake abfischen, den Männern für eine Mahlzeit reichen werden. Sie reden kaum dabei. Selten Zurufe von Netz zu Netz. Vor ihnen, hinterm Strandbuckel brandet das Meer. Aber sie dürfen im Meer nicht ihr Netz spannen, dürfen nicht, wie die jungen Burschen seitab vom Dorf, die Brandung abfischen; sie sind Unberührbare, gehören der Kloake an, sind Kloake, lebenslänglich» (43).

#### Göttin Kali – weibliche Protestfigur

Im Herbst feiern die Hindus, besonders in Bengalen, drei Tage das Fest der Göttin *Durga*, einer Art «Magna Mater». Grass steht ihren Statuen und Riten, fast wie ein Tourist, mit dem Aufklärungsvisier «Aberglauben» gegenüber. Leider versagen sich Autor und Verlag jede Anmerkungen zu indischen Namen. *Durga*, die Gattin *Shivas*, schlage ich im Lexikon nach, heißt in ihrer gnädig-freundlichen Gestalt *Annapurna*, in ihrer furchterregenden *Tschandi* (die Grausame) und *Kali* (die Schwarze). Der parodistische Verehrer der Madonna, der Beschwörer der «Schwarzen Köchin» hat in Kali seine schwarze Göttin gefunden, transmutiert in ihrer Gestalt: das mächtige Weib umgetan mit einer Kette aus «abgehackten Männerköpfen», auf *Shivas* Bauch stehend, die Zunge zeigend, zum Fest mit Blumengirlanden verlieblich. Grass deutet ihr «Zunge zeigen» als Zeichen der Scham, als Drohgeste, als Protest, besonders, wenn sie mit der Sichel ausholt. Der Aufklärer Grass entdeckt in Kali eine göttliche Protestfigur, weibliche Drohfigur gegen die von Männern zu verantwortende Welt des Elends. Er erinnert sich an Einsteins Geste gegenüber zudringlichen Journalisten. «Scham könnte auch Einstein befohlen haben, die Zunge zu zeigen. Er und die Schwarze Göttin, beide auf einem Großplakat. Oder ich denke mir ein Gespräch aus, in dem sie zum Thema Jetztzeit-Letztzeit Erfahrungen austauschen. Ort der Plauderei Dhapa, Calcuttas Mülldeponie. Zwischen den Müllkindern. Krähen und Geier darüber. Beide bilanzieren die Welt und deren finalen Zuwachs. Ein Kipplader kommt, schüttet aus. Die Kinder suchen, finden und zeigen vor. Einstein und Kali vergleichen ihre Zungen.» (34) Kali, nicht als altindische Gattin *Shivas*, sondern als protestierende Donna, nicht als gelackte Statue, sondern als Poster, zeitgenössisches Memento, als programmatische Titelfigur für des Schnauzbartengels indischen Slum-Bericht.

Den Slum-Zeichner «erschreckt die (ungeschriebene) Ästhetik der Armut: wie jedes Detail der aus Lumpen, Plastikplanen, Pappe und Jutesäcken errichteten Hütten entsetzlich gegenständig ist und benannt werden will. Kein Zweifel, diese letztmögliche Schönheit stellt alles, was anerkannt als schön gilt, in Frage» (71). – Im 19. Jahrhundert entdeckte man die Schönheit des *Häßlichen*, jetzt die Schönheit der *Armut*. Leider versagt der Tagebuchschreiber sich und uns eine Reflexion über Schönheit und Wirklichkeit, über Ästhetik und Ungerechtigkeit (die schöne Ungerechtigkeit der Herrschenden, der Reichen – von Abu Simbel bis Venedig, von Athen bis Vatikan – die erbärmlich erlittene Ungerechtigkeit der Ausgestoßenen, nicht Zugelassenen, Verfolgten), über Wahrheit von oben und Wahrheit von unten, über erlittene und vorgezeigte Armut. Was heißt «letztmögliche Schönheit» für die Unberührbaren, die fingerkleine Fische aus der Kloake fischen müssen? Ich finde das Attribut «letztmöglich» floskelhaft, sogar schamlos aus dem Mund eines Autors, der die eigenen Privilegien, auch in Indien, unerwähnt läßt.

Wer in Calcutta oder Dakka als Beamter, als Manager in einem Betrieb sich zur Mittelschicht zählen darf, denkt auch dort nicht daran, seine Privilegien mit Unprivilegierten zu teilen. Grass widmet seinen Bericht zwei Ausnahmepersonen, die das getan haben, «Mrs. und Mr. Karlekar und dem (ihrem)

<sup>2</sup> Marcel Reich-Ranicki in der FAZ vom 10. Mai 1986 «ein katastrophales Buch».

Calcutta Social Project». Die beiden, aus Brahmanenfamilien stammend, sie Lehrerin, er Ingenieur, jetzt über 70, haben in Slums und für die Müllkinder von Dhapa Schulen gegründet, gegen den Widerstand der Kommunistischen Partei, die einmal verordnet hat, daß auf Straßen nicht gestorben werden darf. – Wo bleibt in diesem Kontext die andere Sozialarbeiterin, die als Europäerin seit Jahrzehnten unter den Ärmsten lebt und ein großes Hilfswerk (ohne den effektvollen Namen «Projekt») gründen, ausbreiten konnte? Der Europäer Grass hat die radikal solidarisch lebende Europäerin, hat Mutter Teresa nicht besucht. Nichts berichtet er über ihre Arbeit in den Slums, auf den Straßen, unter den gerade Geborenen, Überlebenden, Sterbenden. Der Name Teresa fließt nicht in die demonstrative deutsche Feder.

Ziemlich kursorisch berichtet Grass von seinen kurzen Besuchen in Madras, Hyderabad, Poona. «In Hyderabad gibt es 430 Slums, in denen rund eine Million Menschen leben.» Die Nachricht bleibt blaß. Die gemeinte Wirklichkeit tritt ästhetisch nicht ins Bild. In Poona fällt ein (billiger) Seitenhieb auf «die Kolonie europäischer Seelen, die ihren Verstand bei einem hier ansässigen Guru deponiert haben» (95). Warum hat Grass keinen Ashram besucht, in dem geistig wache Menschen, sogar Europäer und Inder, einander nicht nur in Gesprächen näherkommen? Besucht hat Grass den Parsen Adi Patel in Poona, der, mit einer Deutschen verheiratet, alle indischen Projekte der Hilfsorganisation *Terre des Hommes* leitet.

Schön klingt der Vorsatz in schlafloser Nacht: «Zurück in Deutschland, alles, auch mich an Calcutta messen. Schwarz in schwarz am Thema bleiben. Nur noch Geschriebenes, Gezeichnetes öffentlich.»

Grass ist nach einem Erstbesuch vor elf Jahren nach Calcutta

zurückgekommen, um mehr zu sehen, Genaueres, um als Schriftsteller auf seine Weise Öffentlichkeitsarbeit zu leisten.<sup>3</sup> Ratlosigkeit und Scham haben ihn befallen. Gegen die Ratlosigkeit muß man reden, gegen die Scham *Zunge zeigen*. Animalisch und bewußt, also human wie die Stellvertreterin Kali (die freilich von den Indern anders betrachtet wird) protestieren. Kali im Gedicht: «Ich, / ungezählt ich, aus allen Gullys / und abgesoffenen Kellern, über / die Gleise: freigesetzt, sichelscharf ich. / Zunge zeigen: ich bin. / Ich trete über die Ufer. / Ich hebe die Grenze auf. / ich mache / ein Ende.» Tagebuch und Zeichnungen münden in das prophetische Gedicht *Zunge zeigen*. Angesprochen wird die Übermutter, Übersprecherin «Rätin». Gar nicht blasphemisch, sondern eindringlich parodiert der Sprecher die Paternoster-Anrede «Müll unser. Täglich ... karren Kipplader, / was die Stadt erbricht.» Er bedauert die falsche Schutzsuche bei Gottheiten und ihren Priestern. Bei denen «verteilt Schrecken sich / umsonst. Käme doch Zorn auf / und hielte an.» Nach innen Scham, nach außen tätiger Zorn, das wär's, auch wenn die Wahrnehmungsästhetik der Armut an einigen Stellen zu subjektiv, an anderen bedenklich an der Oberfläche bleibt. Der Autor Grass hat sich einmal mehr als Schreiber unfeuilletonistisch mit der Wirklichkeit auseinandergesetzt, dabei dem bloß sensationell interessierten *Spiegel* jedes Interview zornig verweigert.

Paul Konrad Kurz, Gauting

<sup>3</sup> Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wagten sich Hermann Hesse mit *Siddharta* (1922) und Alfred Döblin mit dem Roman *Die drei Sprünge des Wang-Lun* (1915) an Stoffe der ostasiatischen Welt, taoistisch und buddhistisch orientiert, angetrieben von subjektiver Existenzproblematik, mit antibürgerlicher Intention. Bei Grass tritt die Provokation objektiv berichtend auf. Ein Aufruf nicht zu persönlicher Existenzbewältigung, sondern zur Wahrnehmung, zu Solidarität mit den Ärmsten.

## Romano Guardini über Europas Aufgabe

### Oder Kritik an der Macht

Das Thema «Guardini und Europa» mit all seinen Nuancen und Facetten darzustellen, wäre gerade deswegen sehr reizvoll, weil Guardini sich – im Unterschied zu anderen, die nach 1945 recht viel über Europa geredet haben – vergleichsweise selten ausdrücklich zu Europa geäußert hat, obwohl er sich schon aus biographischen Gründen sehr früh als Europäer fühlte und wußte.<sup>1</sup> Es müßte also vieles zusammengetragen werden, was in einem indirekten und weiteren Sinne zu diesem Thema gehört – angefangen etwa (um nur einiges zu erwähnen) von dem frühen, unter dem Pseudonym Anton Wächter veröffentlichten Aufsatz «Thule und Hellas» (1920), den «Briefen vom Comer See» (1927), den Reise-, Landschafts- und Kunstbeschreibungen in dem Sammelband «In Spiegel und Gleichnis» (1932) bis hin zu den kultur- und geschichtsphilosophischen Reflexionen in «Das Ende der Neuzeit» (1950) und «Die Macht» (1951) sowie in mehreren Abhandlungen, die das dort Dargelegte weiterführen und vertiefen.

Um die Bedeutung dessen, was Guardini zu Europa interpretierend und kritisch vortrug, in angemessener Weise zu würdigen, müßten natürlich auch die Hintergründe und Vorausset-

zungen seines Denkens erläutert, zahlreiche Vergleiche mit verwandten und gegensätzlichen Positionen angestellt und insbesondere die jeweilige politische Konstellation Europas mitbedacht werden. Dieses alles überschreitet den hier gegebenen Rahmen. Aber es ist sehr wohl möglich und, wie mir scheint, auch erhellend und nützlich, die Grundlinien in Guardinis Reflexionen über Europa nachzuzeichnen, denn er hat, trotz seiner angedeuteten Zurückhaltung gegenüber diesem Thema, auch ausdrücklich von Europa gesprochen.

Das 1946 erschienene Buch «Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik» schließt nach einem Abschnitt über Hitler, den vorgeblichen «Heilbringer der zwölf Jahre», mit einem relativ kurzen Text über «Europa und das Christentum»<sup>2</sup>; 1955 hielt Guardini bei der Feier seines siebenzigsten Geburtstags in der Philosophischen Fakultät der Universität München eine Dankrede, die mit dem Titel «Europa» und «Christliche Weltanschauung» veröffentlicht wurde (St 9–22); als er 1962 den renommierten Erasmus-Preis entgegennahm (der damals in Brüssel verliehen wurde), stellte er seine bei dieser Gelegenheit gehaltene Rede unter das Thema: «Europa – Wirklichkeit und Aufgabe» (E 253–270).

Ich halte mich im folgenden an diese drei, ausdrücklich von Europa sprechenden Texte aus den Jahren 1946, 1955 und 1962, wobei also das primäre Interesse der Bestimmung von «Europas Aufgabe» gilt, wie Guardini sie vor einem Vierteljahrhundert in der Brüsseler Rede vorgetragen hat.

Selbstverständlich hängen Guardinis Gedanken hierzu<sup>3</sup> mit seinem Verständnis der sogenannten «geistigen Gestalt» Eu-

<sup>1</sup> Leicht veränderte Fassung meines Beitrags in: Weite des Herzens – Weite des Lebens. Beiträge zum Christsein in moderner Gesellschaft. Festschrift für Abt Odilo Lechner. Regensburg (F. Pustet) 1989. Ich danke Herausgeber und Verlag für die Erlaubnis des Vorabdruckes.

<sup>2</sup> Vgl. R. Guardini, «Europa» und «Christliche Weltanschauung», in: R. G., Stationen und Rückblicke. Würzburg 1965, 14f. (im folgenden abgekürzt: St.) und: Europa – Wirklichkeit und Aufgabe, in: Sorge um den Menschen, I. Würzburg 1962, 253–255 (abgekürzt: E). – Die bisweilen eigenwillige Zeichensetzung Guardinis wurde beibehalten. – Des näheren s. H.-B. Gerl, Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk. Mainz 1985.

<sup>3</sup> Hier zitiert nach der Ausgabe Mainz 1979 (Topos-Taschenbücher Bd. 84), 74–81 (abgekürzt: H).

ropas zusammen bzw. mit dem, was er auch die «Wirklichkeit» Europas nannte. Es wird sich aber zeigen, daß in dieser Hinsicht bei ihm eine gewisse Akzentverschiebung zu beobachten ist. Auch möchte ich bereits hier erwähnen, daß ich gegenüber Guardinis Bestimmung dieser «Gestalt» oder aber «Wirklichkeit» Europas einige Bedenken nicht verschweigen kann, daß mir jedoch seine Kennzeichnung der «Aufgabe» Europas immer noch von außerordentlicher Aktualität zu sein scheint.

## I.

Wie Guardini Europas Wirklichkeit sah, kann hier nur in Kürze wiedergegeben werden. In dem Buch «Der Heilbringer ...» schreibt er, die Meinung, Europa sei «das Subjekt der Weltverantwortung» (H 75), sei in unserem Jahrhundert bereits aufgrund des Ersten Weltkriegs relativiert und erschüttert worden; dieser Krieg «brachte zu Bewußtsein, daß die Erde sich zu einem einzigen Felde politisch-geschichtlichen Lebens zusammengeschlossen hatte, auf dem Europa nur eine Größe unter anderen bildete. Der Zweite Weltkrieg aber setzte die Unterweisung fort, indem er zeigte, daß es unter diesen Größen nicht einmal mehr die ausschlaggebende war. Heute erlebt es die tiefste Krise seiner Geschichte – so tief, daß viele sich die Frage stellen, ob es «Europa» im alten Sinn des Wortes überhaupt noch gebe.» (H 76; vgl. auch 78) Doch Guardini ist der Überzeugung, daß trotz allem Europa «noch lebt», ja vor neuen Möglichkeiten steht (H 76). Er fügt aber wenig später hinzu: «Wir wissen, und werden es immer härter zu wissen bekommen, wie furchtbar Europa wider sich selbst gewütet und wie tief es seinen eigenen Geist verraten hat. Überall sind die Städte zerstört und Sprachen verwildert, und was mit der lebendigen Seele geschehen, ist noch gar nicht zu ermessen.» (H 76f.) In diesem Zusammenhang spricht Guardini auch von der «furchtbaren Verantwortung», deren sich Deutschland auf dem Hintergrund der jüngsten Vergangenheit bewußt werden müsse (H 79).

Guardini hat ein Europa vor Augen, von dem er hier den durchaus problematischen Satz sagt: «Europa wird christlich, oder es wird überhaupt nicht mehr sein» (H 79), und er beschreibt die «Grundgestalt» Europas alsdann in einem längeren Abschnitt, den ich zitieren möchte: «Im dritten vorchristlichen Jahrtausend beginnt die reicher bezeugte griechische Kultur. Sie nimmt im zweiten eine Fülle asiatischer Elemente in sich auf, um dann im ersten jene von Geist leuchtende Leiblichkeit zu erringen, mit der sie im abendländischen Gedächtnis weiterlebt. Durch Jahrhunderte neben Hellas heraufwachsend, baut Rom eine Staatsordnung auf, welche durch Macht und Disziplin, entscheidenderweise aber durch das Recht bestimmt ist und für immer zu einer Norm im europäischen Staatsgefühl wird. Ein halbes Jahrtausend lang beherrscht es den «orbis terrarum»; dann strömen die germanischen Stämme ein, und aus den Erschütterungen der Völkerwanderung erhebt sich der europäische Mensch. Er trägt das Vergangene in sich, entfaltet aber zugleich, durch eine unsägliche Gunst der geschichtlichen Fügung begünstigt, etwas ganz Neues. Seine Seele ist stark und zart, leidenschaftlich und innig. Seine Phantasie ist unerschöpflich, doch von einem strengen Willen zur Genauigkeit überwacht. Sein Geist ist kühn und schöpferisch. Damit wiederholen wir, was schon oft gesagt worden ist – wengleich noch lange nicht genau und eindringlich genug, zu einer Zeit, da alles in den Strudeln einer neuen Völkerwanderung unterzugehen droht. Doch das allein ist noch nicht Europa. Es fehlt das zuinnerst Entscheidende: die Gestalt Christi ... Christi Wesen hat dem europäischen Menschen das Herz gelöst. Seine Persönlichkeit hat ihm die außerordentliche Fähigkeit gegeben, Geschichte zu leben und

Schicksal zu erfahren. Sein Ernst hat, ob dieser es wollte oder nicht, das Werk des europäischen Geistes getragen. Christus hat ihn aus dem alten Eingefangensein in Natur und Welt herausgehoben und ins Gegenüber zum persönlich-heiligen Gott, in die Freiheit des Erlösten gestellt. Das ist die innere «arche», der existentielle Anfang. Von daher beginnt, im Damals der Geschichte wie im immer neuen Anheben des Einzelns, das ungeheure Wagnis des abendländischen Lebens und Schaffens. Hier liegt auch die einzige Gewähr dafür, daß das Wagnis nicht in die absolute Katastrophe führt.» (H 79–81)

Ich lasse diesen Text, zu dem vieles zu sagen wäre, so stehen und füge noch einige Sätze aus dem Vortrag von 1955 hinzu: «Immer noch berührt es mich – falls Sie den etwas sentimentalen Ausdruck gestatten – im Herzen, wenn ich auf der Landkarte sein Bild sehe: das kleine, zierliche – weiß nicht mehr, wer das gesagt hat – wie von einem Goldschmied gegliederte Gebilde zwischen den Kolossen Asien, Amerika, Afrika. Die Fülle seiner Formen, das Ineinander von Meer und Land, die Mannigfaltigkeit seiner volklichen Verhältnisse von den Hochalpen bis zur Tiefebene – das alles erscheint wie eine Zubereitung für das Erwachen hellsten Geistes, für großes Werk und kühne Unternehmung.

Und man empfindet die Sorge, was Europa groß gemacht hat, könne ihm zum Verhängnis werden – so wie einst Hellas an seiner eigenen Differenzierung und Spannungsfülle zugrunde gegangen ist. Ich habe mich immer gewundert, wie wenig die Hellenophilen auch unserer Zeit die Tatsache würdigen, daß Griechenland vor der höchsten ihm geschichtlich gestellten Aufgabe, nämlich zu einer echten nationalen Gemeinschaft zusammenzuwachsen, versagt hat.» (St 15f.; vgl. E 269f.)

Diese Sätze sprechen nicht theologisch, sondern historisch-kulturell oder, wenn man will, «geistesgeschichtlich», und dies ist auch der Ansatz, von dem aus Guardini 1962 in dem Brüsseler Vortrag die Wirklichkeit Europas schildert. Hier, wo er die Problematik der Über-Nationalität anspricht und die Bedeutung der «lebendigen Einwurzelung» in eine bestimmte Nation hervorhebt und damit für das Europa der Vaterländer plädiert (vgl. E 256f.), stellt er im Bewußtsein der geographischen Kleinheit, jedoch der Größe der wirtschaftlichen, industriellen, wissenschaftlichen und künstlerischen Leistungen Europas und auch der sich verschiebenden Proportionen gegenüber den anderen Kontinenten die Frage: «Gibt es ... eine Leistung, die Europa in besonderer Weise zugewiesen ist, und von anderen Erdteilen gewiß auch, aber nicht mit solcher, sagen wir, inneren Zuständigkeit vollbracht werden könnte?» (E 258)

## II.

An dieser Stelle sei eine hermeneutische Zwischenbemerkung eingeschoben. Guardini hat selbst gesagt, «fast alle» seine Schriften seien «Gelegenheitsschriften», und «es wäre schön, wenn sie auch so angesehen würden».<sup>4</sup> Es ist also wichtig zu beachten, wann Guardini etwas sagt und wer der Adressat ist; sogenannte «Systematisierungen», wie sie in jüngster Zeit versucht wurden, werden dieser einfachen hermeneutischen Regel oft nicht gerecht. Im Rückblick auf die gerade zitierten Texte über Guardinis Europa-Verständnis fällt auf, daß er den Satz «Europa wird christlich, oder es wird überhaupt nicht mehr sein» in den späteren Aussagen über Europa nicht nur nicht wiederholt, sondern daß er sich dem Europa-Thema jetzt auf andere Weise nähert. Vielleicht war Guardini 1945 der Meinung, es gäbe aus dem christlichen Erbe heraus eine Chance der Erneuerung Europas, und vielleicht war er später nicht mehr dieser Meinung. In der kurzen Äußerung von 1955 spricht er von der Gefahr, die Einheit Europas zu verfehlen (vgl. auch E 270), und in der Rede von 1962 geht es um die welthistorische Rolle, ja um die Aufgabe dieses – wie Guardini sagt – «alten» (vgl. E 266) Europa; sicherlich wären weder eine

<sup>3</sup> Vgl. die Bemerkungen von W. Dirks in: Romano Guardini. Der Blick auf das Ganze. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit. Hrsg. und erläutert von W. Dirks. München 1985, 33f. (Die Texte dieses Bandes wurden von B. Snela ausgewählt, vgl. ebd. 4.)

<sup>4</sup> Vgl. R. Guardini, Warum so viele Bücher? In: St 30.

Philosophische Fakultät noch das Publikum in Brüssel das Forum, vor dem Guardini jene Gedanken über die Christlichkeit Europas von 1945 hätte wiederholen können. Aber darf man oder muß man nicht fragen, ob es in Guardinis Sicht der Europa-Problematik eine Akzentverschiebung gegeben hat? In Anbetracht der Bücher «Das Ende der Neuzeit» und «Die Macht» scheint dies unbestreitbar zu sein. Daß dies nichts mit einer Änderung in der Grundhaltung Guardinis zu Christentum und Kirche zu tun hat, braucht nicht gesagt zu werden, wohl aber könnte sich eine tiefgehende Veränderung in Guardinis Einschätzung der weltgeschichtlichen Rolle des Christentums und speziell des «christlichen Europa» ergeben haben, doch dies bedürfte einer eigenen Untersuchung. Jetzt soll lediglich von der Aufgabe gesprochen werden, die Guardini Europa in seinem Brüsseler Vortrag zugewiesen hat.

Guardini wendet sich nach der schon zitierten Frage, ob es eine «Leistung» gebe, die von Europa mit «innerer Zuständigkeit vollbracht werden könnte», einem Problem zu, von dem er sagt, daß es ihn «seit langem beunruhigt» (vgl. E 258): dem Problem der Macht. Es müsse «jeden, dem es aufgegangen ist, aufs ernsteste beschäftigen» und bestehe darin, ob «die quantitative Steigerung der Macht mit dem existentiellen Wachstum des Menschen» Schritt halte, oder aber: «In welchem Verhältnis steht auf die Dauer der Anstieg der Macht zur Menschlichkeit des Menschen?» (E 258)

### III.

Es ist bekannt, daß Guardini seit dem «Ende der Neuzeit» mehrfach auf die theologischen, philosophischen und politischen Aspekte dieser Problematik zu sprechen gekommen ist.<sup>5</sup> In dem Brüsseler Vortrag beschränkt er sich darauf, in gedrängter Kürze Größe und Art der Gefährdung durch die Macht, die der moderne Mensch auf allen Gebieten erlangt hat, aufzuzeigen.

Daß Wissenschaft und Technik weiter voranschreiten werden, setzt Guardini voraus (vgl. E 258). Aber er erinnert an «ein Grundgesetz der Kulturphilosophie», demzufolge «jede Wirkung zweiseitig» sei, insofern sie immer auch auf den die Macht Ausübenden selbst zurück wirke, was bis zu einem dämonischen Umgang mit der Macht führen könne und also die Frage nach der «Verantwortung» mit sich bringe (vgl. E 258f.).<sup>6</sup> Die drohende Gefahr betreffe nicht nur mögliche «Kulturschäden», vielmehr werfe das zunehmende Auswandern des Menschen «aus der Natur in die Kultur» (E 259) die Problematik auf, welche «Ordnung» vom Menschen zu errichten sei: Guardini fragt nun aber, ob die Situation, in die der moderne Mensch geraten ist, ihn nicht überfordere, ob sie nicht zu einer «existentiellen Überanstrengung» führe, und er erwähnt wiederum die sich ihm bei der Betrachtung der «neuzeitlichen Geistesgeschichte» aufdrängende Ansicht, diese Überanstrengung sei, seit der Renaissance, eine Folge des Autonomiegedankens» (E 260). Im Unterschied zum «Ende der Neuzeit» wiederholt er jedoch in der Brüsseler Rede den Vorwurf des «Stolzes» und der «Unredlichkeit» gegenüber der Neuzeit bzw. der Moderne nicht<sup>7</sup>, vielmehr stellt er lediglich

<sup>5</sup> Vgl. insbesondere die in den Band «Sorge um den Menschen, I» aufgenommenen Abhandlungen «Der unvollständige Mensch und die Macht» (1955) und «Die Kultur als Werk und Gefährdung» (1957) (a. a. O. 41–70; 14–40) sowie «Das Phänomen der Macht» (1962) und «Fragen zum Problem der Macht» (1964) in: *Sorge um den Menschen*, II. Würzburg 1966, 51–65 und 46–50. S. auch: H.R. Schlette, *Zur Kulturkritik im Spätwerk Romano Guardinis*, in: *Zeitgeschichte* 12 (1984) 37–51.

<sup>6</sup> Guardini geht auf dieses «Grundgesetz» nicht näher ein. Mit seiner Einschätzung dieser Ambivalenz steht er in sachlicher Nähe zu K. Jaspers, Th. W. Adorno, M. Horkheimer, C. F. von Weizsäcker, H. Jonas und vielen anderen.

<sup>7</sup> Vgl. *Das Ende der Neuzeit*. Würzburg<sup>3</sup> 1951, 89f., 97, 114–116 (in dem als 10. Auflage erfolgten Neudruck Mainz–Paderborn 1986, 66, 72, 86–88); s. auch: *Unsere geschichtliche Zukunft. Ein Gespräch*

«philosophisch» die Frage nach den «Grenzen der Machtfähigkeit» (E 261). Diese Frage erläutert er an zwei Beispielen.

«Wie groß Macht ist, kommt am stärksten zu Bewußtsein dort, wo sie zerstört. Wir Heutige haben das Ereignis erlebt, in welchem die Möglichkeit der Zerstörung ganz deutlich wurde, als die Atombombe in Hiroshima niederfiel. Es geht ja in der Geschichte immer so, daß neue Realitäten zuerst gleichsam amorph da sind, nur geahnt, gefühlt. Dann geschieht etwas, wodurch das vorher Unbestimmte Kontur bekommt, aussprechbar wird. Das ist durch die Atombombe geschehen. Unser Existenzbild ist von nun an das des Menschen, der über diese Bombe verfügt und mit ihr in einem Maße sich selbst zerstören kann, das früher nicht hätte gedacht werden können.» (E 262)

Das andere Beispiel ist für ihn die Möglichkeit, «in das menschliche Atom einzudringen, in das Individuum, die Persönlichkeit»; er nennt hier die Mittel der «Psychologie» und «Chemie», auch das Wort «Gehirnwäsche» sowie die Wirkung von Werbung und Propaganda (vgl. E 262f.).

Solche «Möglichkeiten der Einwirkung, die früher nicht geahnt werden konnten» (E 263), veranlassen nach Guardini den «freien» und gerade deshalb nicht berechenbaren Menschen zu der Frage: «Wo liegt die Ordnung, in welcher der Machtgebrauch seinen Sinn erfüllt?» (E 264), ein Problem, das nach Guardinis Meinung «in seinem ganzen Ernst noch nicht gesehen, geschweige denn in Angriff genommen» sei (E 264f.), so daß sich sofort die Frage anschließen muß: «Wer ist berufen, es zu stellen und einer Lösung näherzubringen?» (E 265)

Von hier aus kehrt Guardini nun zum Europa-Thema zurück, indem er zunächst eine Abgrenzung vornimmt, die, will man überhaupt in solcher Verkürzung sprechen, notwendig vereinfachen muß; ich möchte diese Sätze trotzdem anführen, weil sie Guardinis Einschätzung der «Weltlage», aber darüber hinaus wohl auch eine damals verbreitete Sicht wiedergibt. Wer also ist «berufen», das Problem der Ordnung bzw. des rechten Machtgebrauchs «einer Lösung näherzubringen»?

«Es scheint nicht, daß es, als Kontinent, Amerika sei, dem diese Aufgabe zugewiesen ist. Dafür ist die Geschichte des großen Landes noch zu kurz; sie hat zusammen mit dem Erwachen der modernen Wissenschaft und Technik begonnen. Auch ist seine Gesinnung – wenn so allgemeine Urteile erlaubt sind – weithin doch zu stark mit dem Glauben an einen allgemeinen und sicheren Fortschritt verbunden. Von einzelnen Persönlichkeiten oder Kreisen wird die Frage sicher gefühlt, sie werden aber wohl eher als abseitig angesehen.

Asien wird es, glaube ich, auch nicht sein. Zwar ist seine Geschichte uralte; es scheint sich aber mit einer Besorgnis erregenden Schnelligkeit von dieser seiner Vergangenheit zu trennen und in die neuen Möglichkeiten zu stürzen.

In diesem Zusammenhang von Afrika zu reden, ist sicher verfrüht. Einstweilen scheint sein Zusammentreffen mit Wissenschaft und Technik im Sinne einer echten Kultur mehr Verwirrung anzurichten als Förderung zu bringen.

Ich glaube, hier liegt eine Aufgabe, die in besonderer Weise Europa zugewiesen ist.» (E 265)<sup>8</sup>

Man überlese nicht, daß Guardini hier von «einer» Aufgabe Europas spricht; offenbar hätte er auch noch weitere nennen können; er glaube jedoch, so schreibt er, «die am tiefsten ins Wesentliche führende Aufgabe, die Europa zugewiesen ist, sei die Kritik an der Macht» (E 266). Dieser Anspruch verleiht der – wie mir scheint, nach wie vor ebenso aktuellen wie unge-

über «Das Ende der Neuzeit» zwischen C. Münster, W. Dirks, G. Krüger und R. Guardini. Würzburg o. J. (1953); Guardini formuliert hier: «Hybris der Autonomie» (S. 27).

<sup>8</sup> Es wäre sehr erhellend und wichtig, alle Aussagen Guardinis über die außereuropäischen Kulturen und Religionen zusammenzutragen und zu würdigen. – Speziell zu Amerika vgl. seinen Brief an H. Kissinger aus dem Jahre 1954 in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 21 (1970) 722–726.

wöhnlichen – These, die wesentlichste Aufgabe Europas sei die Macht-Kritik, ihr besonderes Gewicht.

Guardini begründet seine These mit der «jahrtausendlangen» (E 266) Erfahrung, die Europa hat machen müssen und können. Es «hat Zeit gehabt, Illusionen zu verlieren» (E 265). Dem «eigentlichen» Europa, meint Guardini, sei der «absolute Optimismus, der Glaube an den allgemeinen und notwendigen Fortschritt fremd» (E 265f.). Es sei in «langen mörderischen Kriegen» «schuldig geworden» und daher fähig, «das Risiko, ja die Tragik der menschlichen Existenz zu empfinden». «In seinem Bewußtsein steht gewiß die Mythengestalt des Prometheus, der das Feuer vom Olymp holt, aber auch die des Ikarus, dessen Flügel die Sonnennähe nicht aushalten, und der stürzt. Es kennt die Durchbrüche der Erkenntnis und der Eroberung, glaubt aber im Grunde weder an Garantien für den Gang der Geschichte, noch an Utopien von allgemeinem Weltglück. Dafür weiß es zuviel.» (E 266)

In Europa habe der Mensch «unabsehbare Schuld am Menschen auf sich geladen, unabmeßbares Unheil angerichtet»; daher werde Europa auch zu der Frage fähig sein, «ob es dem Menschen überhaupt erlaubt sei, über den anderen Menschen» – «der kein Es-Wesen, sondern ein Ich, Person ist» – «Macht zu üben» (E 267).

Diese Erwägung führt Guardini zu einem Plädoyer für die «dienende Stärke», die «Demut». «In dieser Form der Machtübung ist kein Glanz, keine Erhabenheit, sondern schlichte Sachlichkeit. Aber vielleicht ist es das, was die überall sich rührende Revolution eigentlich meint, denn auch der heutige Mensch will gültige Ordnung, hinter der Macht steht – aber eine Ordnung, die dient. Das zu erkennen und zu leisten, könnte ebenfalls Aufgabe Europas sein – des gleichen Europas, das soviel Gewalt geübt und leer gewordene Majestät in Anspruch genommen hat.

Wird aber eingewendet, das sei eine ethische Utopie, so wollen wir uns daran erinnern, wie viele Utopien Vorformen von Realitäten gewesen sind.» (E 268)

Gegen Ende seines Vortrags betont Guardini, daß dieses Europa, von dessen Aufgabe er gesprochen habe, «noch nicht da» sei, daß es aber «vor allem ... eine Gesinnung» bedeute (vgl. E 268f.). Unmißverständlich setzt er sich von der «staats-theoretischen» Ansicht, nach der «der Staat jenes Gebilde» sei, «das Feinde haben kann», «vor allem ... Feinde», also von der Position Carl Schmitts (ohne ihn zu nennen), ab, einer Denkweise, auf die er anspielt, um zu zeigen, «wie stark die Widerstände gegen solche Vorgänge, wie die Bildung einer echten europäischen Gesinnung, sind, und wieviel noch geschehen muß» (E 269). Außerdem erwähnt Guardini noch die Wichtigkeit der Aufgabe, daß jede der Nationen Europas «ihre Geschichte umdenke», «auf das Werden» der großen europäischen «Lebensgestalt» hin, was ein hohes Maß an «Selbstüberwindung und Selbstvertiefung» bedeute (E 269), um wiederum (vgl. St 16) mit dem warnenden Hinweis auf die Griechen zu schließen, die die geschichtliche Stunde ihrer Einigung versäumten, so daß «Fremde, die Römer» alsdann «eine Art Einheit, eine Einheit in der Unfreiheit geschaffen haben» (E 270).

#### IV.

Schon vor fünfundzwanzig Jahren, erst recht aber heute waren bzw. sind gegenüber diesen Gedanken Guardinis mancherlei Rückfragen möglich: Kann man überhaupt noch von Europa als «geistiger Gestalt» sprechen? Sind Guardinis Ausführungen nicht zwangsläufig zu allgemein, zu wenig konkret? Wäre nicht deutlicher zu sagen, daß zu Europa im positiven Sinn die «Aufklärung», die (moderne) Philosophie und damit die Metaphysik- und Religionskritik, aber auch die Toleranzforderung und die «Demokratie», ja auch die verschiedenen Ideen und Formen von Revolution gehören? Sind die Einzelurteile

Guardinis, z. B. die über die Römer und über Asien, in dieser Weise vertretbar? Und ist wirklich die Macht-Kritik die wesentlichste Aufgabe dieses durch seine Geschichte so vielfach diskreditierten Europa?

Nun, es ist völlig klar, daß Guardini in dem Brüsseler Vortrag vieles weglassen mußte, wozu er sich anderweitig durchaus geäußert hat; deshalb sollte man, trotz gewisser Bedenken, den Weitblick Guardinis anerkennen und auch die Herausforderung an sich herankommen lassen, die seine These darstellt – ohne jedoch Guardini ungeschichtlich zu lesen oder gar für heutige tages- und parteipolitische Positionen in Anspruch zu nehmen. Wichtiger als die an Guardini zu richtenden Fragen wären also diejenigen, die zum Thema selbst gehören und die *wir uns*, in dieser weiten und grundsätzlichen Perspektive, nach wie vor zu stellen hätten: Tritt Europa heute, mit *einer* Stimme, als glaubwürdiger Kritiker der Macht – über die Natur, über die technischen Möglichkeiten, über andere Menschen – auf? Würde man außerhalb Europas bereit sein (können), auf diese Kritik und ihren historischen Hintergrund zu hören oder wenigstens zu achten? Steht nicht hinter dieser Erwartung noch einmal ein europäisches Überlegenheitsgefühl?<sup>9</sup> Oder muß einfach jeder seine eigenen Erfahrungen machen, sein Lehrgeld zahlen? Wie könnte Guardinis «Utopie» (vgl. E 268) realisiert werden, was sind die realen Möglichkeiten des geistigen Europa, wer repräsentiert es? Wie verträgt sich die Aufgabe der Macht-Kritik mit dem, wie es Lew Kopelew zu Recht genannt hat, «manichäischen» Blockdenken? Werden sich hier, wenn Gorbatschows Politik der erhoffte Erfolg beschieden sein wird, die Akzente dieser Kritik, jedenfalls aber ihre Tonlage nicht erheblich ändern müssen?

#### V.

Es stellen sich also, wenn man heute über Guardinis Texte zu Europa nachdenkt, Fragen über Fragen. Sie ergeben sich aber weniger aus den grundsätzlichen Feststellungen und Reflexionen, die Guardini vorgetragen hat, als vielmehr aus der inzwischen eingetretenen Verschiebung des politischen und kulturellen Koordinatensystems, die sich auf die Situation in Europa selbst und auf das Verhältnis Europas zur außereuropäischen Welt auswirkt – gar nicht zu reden von den zahllosen praktisch-technischen und ökonomischen Problemen, die mit dem fortschreitenden europäischen Einigungsprozeß verbunden sind. Lediglich einige der prinzipiellen Fragestellungen möchte ich hier im Anschluß an Guardini noch eigens hervorheben und kurz erläutern.

Man spricht heute viel von dem «europäischen Haus». Dieser Vergleich wirkt sehr statisch, selbst wenn man die Möglichkeit von Renovierungen und Umbauten in diese Metapher einbezieht. Jedenfalls wirft sie aber erneut die Frage auf, wer in diesem Haus wohnt und was in ihm in den letzten Jahrhunderten alles passiert ist. Guardini hat sich nicht genau dazu geäußert, wer zu den Bewohnern des europäischen Hauses gehört – doch dürfen wir voraussetzen, daß er den Ostflügel dieses Hauses sehr wohl kannte und daß er das ganze Haus keineswegs für ein christliches Hospiz gehalten hat. Gewiß, unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg hatte er den mißverständlichen Satz geschrieben: «Europa wird christlich, oder es wird überhaupt nicht mehr sein.» (H 79)

Von diesem Urteil, das nicht im Sinne einer allgemeinen und ausdrücklichen gläubigen Zugehörigkeit zum Christentum

<sup>9</sup> Vgl. hierzu die vorzügliche Abhandlung von H. Lutz: Dreißig Jahre nach Guardinis «Ende der Neuzeit»: Für ein Einbringen unserer kulturkritischen Traditionen in heutige globale Perspektiven, in: H.L., Politik, Kultur und Religion im Werdeprozeß der frühen Neuzeit. Aufsätze und Vorträge. Hrsg. v. M. Csáky u. a. Klagenfurt 1982, 336–349. – Lutz bekräftigt übrigens hier seine schon 1969 geäußerte Ansicht, der «kritische Rückblick auf die von Europa geübte Gewalt» deute «in Guardinis Denken eine späte und neue Stufe» an (336).

oder gar zum Katholizismus zu verstehen ist, sondern als historisch-kulturelle Standortbestimmung, hat er sich, wie wir sahen, vor allem in der Brüsseler Rede abgesetzt; aber er hatte es schon 1950 in «Das Ende der Neuzeit» problematisiert und letztlich fallen gelassen, wie man aus den skeptischen Schlußabschnitten über die Zukunft von Religion und Christentum schließen darf. Unter dem Eindruck der Situation von 1945/46 wurden von vielen Seiten Erwartungen und Urteile ausgesprochen, die sehr stark von dem Erlebnis der Katastrophen bestimmt waren. So schrieb – um nur dieses eine Beispiel anzuführen – Walter Dirks 1946 in einer sprachlich und inhaltlich vergleichbaren Deutlichkeit: «Das Abendland wird sozialistisch sein, oder es wird nicht sein.»<sup>10</sup> Auch dieser Satz, der damals eine Hoffnung ausdrückte, erwies sich als Illusion. Selbstverständlich hat ein Mann wie Guardini die bleibende Bedeutung der griechischen und römischen Antike, aber auch der neuzeitlichen Aufklärung mit ihrer harten Kritik an Kirche, Christentum und Religion in seiner Interpretation der Wirklichkeit Europas nicht übersehen; dies bestätigt gerade seine Kritik an der Neuzeit, die hauptsächlich in dem Vorwurf bestand, sie habe sich selbst nicht begriffen und den Menschen in eine Lebensform hineingedrängt, die ihn zum autonomen Herrn der Welt werden ließ. Die heutige Kritik an übersteigertem Subjektivismus, Rationalismus und sogenanntem Logozentrismus findet man durchaus schon bei Guardini und freilich auch bei anderen Kulturkritikern jener Jahre. Guardinis Kritik war also primär an Europa adressiert und gipfelte sachlich in der Kritik an der vom Menschen erlangten Machtfülle, eine Kritik, die er in der Brüsseler Rede ausdrücklich auf Europa bezieht.

Indem somit Guardinis Kritik der Macht einerseits eine Kritik an Europa ist und er andererseits die Macht-Kritik als die wichtigste Aufgabe Europas selbst versteht, distanziert er sich von jenen in Europa, die aus ihrer eigenen Geschichte nichts gelernt haben. Guardini hat Europa nicht überschätzt, zumal es für ihn keineswegs sicher war, ob es auf der existentiellen und ethischen Ebene den Gefährdungen durch die Macht ge-

<sup>10</sup> W. Dirks, Das Abendland und der Sozialismus, in: W. D., Sozialismus oder Restauration. Politische Publizistik 1945–1950. (Gesammelte Schriften Bd. 4. Hrsg. v. F. Boll, U. Bröckling u. K. Prümm), Zürich 1987, 75.

wachsen sein werde. Weitere Vorbehalte gegenüber Europa ließen sich aus der *Theologie* Guardinis ableiten, so etwa aus seiner schon früh geäußerten Überzeugung, das Christentum sei keineswegs etwas Selbstverständliches<sup>11</sup> und von der Gestalt des Buddha gehe eine unerhörte Herausforderung an den christlichen Glauben aus<sup>12</sup>, aber auch aus seiner religionsphilosophischen Diagnose des Schwindens der traditionellen religiösen Erfahrung unter den Bedingungen der neuzeitlichen Welt.<sup>13</sup>

Ich möchte hier nur noch jenen Gedanken herausstellen, der Guardinis Ansicht von der Macht-Kritik als Europas Aufgabe wesentlich geprägt hat. Europa, so sagt Guardini, weiß aufgrund seiner Geschichte, seines Alters zu viel, um Utopien anzuhängen, ja, es ist «in langen mörderischen Kriegen» schuldig geworden; und noch schärfer: «In Europa hat der Mensch unabsehbare Schuld am Menschen auf sich geladen, unabsehbare Unheil angerichtet.» (E 267) Es ist also das Unmaß der Leid- und Schulderfahrung in der Geschichte Europas, besonders in diesem Jahrhundert, das Guardini zu der Auffassung bringt, Europa müsse auf solchem Hintergrund der Name einer «Gesinnung» (E 269) werden, die wesentlich in der Kritik der Macht bestehe, sei es die Macht über die Natur oder die Macht über den anderen Menschen (vgl. E 267f.).

Damit stellt Guardini uns letzten Endes vor die schmerzvolle Aufgabe der Selbstkritik, der Erinnerung und der Trauer. Nur aus dieser Besinnung kann Europa jene Glaubwürdigkeit erlangen, die es benötigt, um mit Kritik an der Macht Gehör zu finden, in Europa selbst und anderswo.

Heinz Robert Schlette, Bonn

<sup>11</sup> Vgl. R. Guardini, Tagebuch/Reise nach Sizilien, in: In Spiegel und Gleichnis. Bilder und Gedanken. Mainz 1932, 138.

<sup>12</sup> Vgl. ders., Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi (Würzburg 1937). Freiburg (Herderbücherei 813) 1980, 360.

<sup>13</sup> Vgl. Das Ende der Neuzeit, a. a. O. 109–112 (Neudruck a. a. O. 81–85); s. auch R.G., Theologische Briefe an einen Freund. Einsichten an der Grenze des Lebens. (Herausgegeben aus dem Nachlaß, ohne Hrsg.) München-Paderborn-Wien 1976, 41: «Das Religiöse ist ein psychologisch-kulturelles Moment, das sich – als solches – auch mit der Geschichte verändert, und zwar so, daß es, wenn ich recht sehe, beständig abnimmt.»

## Zimbabwe und seine Politik der Versöhnung

Im neunten Jahr seiner Unabhängigkeit zeigt sich Zimbabwe dem Besucher als ein vergleichsweise politisch und wirtschaftlich stabiles Land, das es fertiggebracht hat, sich aus 13 Jahren verheerenden Befreiungskrieges zu erholen, und dem unter Einbeziehung der Träger des vormaligen Regimes ein bemerkenswerter Wiederaufbau gelungen ist. Im Angesicht des unversöhnlichen Nachbarn Südafrika, der zudem einen beträchtlichen Teil der Wirtschaft des Landes kontrolliert und auf dessen Destabilisierung hinarbeitet, betreibt Zimbabwe eine für das südliche Afrika beispielhafte Politik der inneren Versöhnung. Sie widerlegt die Behauptung der internationalen Apartheid-Lobby, derzufolge die Machtübernahme der Schwarzen unvermeidlich in politisches Chaos und wirtschaftlichen Ruin führe und dann dort kein Platz mehr für Weiße sei. Im Gegenteil macht die in Zimbabwe praktizierte Versöhnungspolitik deutlich, daß es im südlichen Afrika eine Zukunft für Schwarz und Weiß gibt. Andererseits zeigt sich: Der Preis, den die vormalige Befreiungsbewegung und jetzige Regierungspartei ZANU dafür gezahlt hat, ist hoch. Verschiedentlich wird gefragt, ob er nicht zu hoch sei. Symbol der Versöhnung und der nationalen Einheit ist *Robert Gabriel Mugabe*, nach dem ebenso überraschenden wie überwältigenden Sieg seiner Zimbabwe African National Union (Patriotic Front) ZANU (PF) seit April 1980 erster Premierminister des freien

Zimbabwe, nach einer Verfassungsänderung im Dezember 1987 erster exekutiver Staatspräsident. Von der international geächteten weißen Minderheitsregierung unter *Ian Smith* war Mugabe als «blutrünstiger Terrorist» etikettiert worden. Elf Jahre, von 1963 bis 1974, hatte er in rhodesischen Gefängnissen gesessen, war nach seiner Freilassung und Flucht nach Mozambique dort zum unangefochtenen Führer der Befreiungsbewegung ZANU aufgestiegen, die sich 1976 mit *Joshua Nkomos* Zimbabwe African People's Union (ZAPU) zur politischen Allianz der Patriotischen Front zusammenschloß. Nach mehr als einem Jahrzehnt Guerillakampf wurden 1979 auf der Verfassungskonferenz im Londoner Lancaster House ein Waffenstillstand und freie Wahlen mit dem Ziel der Unabhängigkeit Rhodesiens beschlossen. Bei den Wahlen im Februar 1980 erhielt Mugabes ZANU (PF) 62% der Stimmen, auf Nkomos (PF) ZAPU entfielen 24%. Die im Lancaster House-Abkommen für die weiße Minderheit (etwa 3,5% der 7,5 Millionen Einwohner) reservierten 20 von insgesamt 100 Parlamentssitzen gingen sämtlich an Smith's Rhodesische Front.

Nach seinem viele Weiße in Panik versetzenden Wahlsieg hielt der erklärte Marxist und Katholik Mugabe am 4. März 1980 eine vielbeachtete Rede, deren Grundgedanken der Versöhnung und der nationalen Einheit er in Zukunft immer wieder

neu herausstellen sollte. Im März 1980 führte er aus: «Wir werden dafür Sorge tragen, daß für jeden Platz in diesem Lande ist. Wir wollen gewährleisten, daß Gewinner und Verlierer sich sicher fühlen ... Laßt uns vergeben und vergessen. Laßt uns einander die Hand reichen in neuer freundschaftlicher Verbundenheit.»<sup>1</sup>

Am 18. April 1980 wurde die vormalige britische Kronkolonie Rhodesien, deren weiße Siedlerpartei Rhodesische Front 1965 einseitig die Unabhängigkeit erklärt und damit den bewaffneten Befreiungskampf der Schwarzen ausgelöst hatte, als Republik Zimbabwe unabhängig. Mugabe, der als Ausdruck seiner Politik der Versöhnung nicht nur seinen Rivalen Nkomo, sondern auch zwei Weiße ins Kabinett berief, erläuterte diese Politik am 26. Juni 1980 wie folgt: «Diejenigen von uns, die den Kampf für Freiheit, Rassengleichheit und Demokratie gewonnen haben, müssen weiterhin mit diesen Grundsätzen versöhnt bleiben. Diejenigen von uns, die den ungerechten Kampf um rassische Dominanz und undemokratische Herrschaft verloren haben, müssen sich ebenso mit den Grundsätzen, die den Sieg davongetragen haben, versöhnen lassen ... Ich sehe keinen Konflikt im Bereich der Freiheit und der nicht-rassischen Demokratie entstehen, wenn die Gewinner und Verlierer einander die Hand reichen, indem sie diese Grundsätze akzeptieren. Denn der Gewinner muß großmütig sein und die Demut akzeptieren, die mit dem Sieg einhergeht. Genauso muß der Verlierer im Geiste der Demut seine Niederlage und das Fehlschlagen seiner Politik akzeptieren und transformieren und so eine ganz neue Haltung einnehmen, in der die siegreichen Grundsätze auch die seinen werden. Auf dieser Basis habe ich meine Regierung gebildet. Unter diesen Umständen wird Vergangenes vergeben und vergessen und Feinde aus der Vergangenheit werden zu Verbündeten in einer gemeinsamen Sache.»<sup>2</sup> Bei der Feier zum achten Jahrestag der Unabhängigkeit zog Präsident Mugabe im Nationalen Sportstadion von Harare folgende Bilanz: «Wir feiern als ein versöhntes, vereintes und fortschrittliches Volk, das sich dem Frieden, der Stabilität und der Entwicklung in unserem Lande hingibt.»<sup>3</sup>

#### **Agrarische Erfolgsgeschichte, dafür keine Landreform**

Die Politik der Versöhnung von Schwarzen und Weißen hat zweifellos Früchte getragen. Zimbabwe blieb nach der Unabhängigkeit ein Massensexodus der Weißen erspart. Zwar verließen von den etwa 230 000 Weißen einige Zehntausend das Land, die meisten in Richtung Großbritannien und Südafrika, doch die Mehrheit blieb. Zu denen, die blieben, gehörte und gehört ungeachtet aller rassistischen Rhetorik, mit der er sieben weitere Jahre das Parlament traktierte, auch Ian Smith, der wie 4800 andere Weiße bis heute seine Farm bewirtschaftet. Daß der weiße kommerzielle Agrarsektor erhalten werden konnte, hat entscheidend zur prosperierenden Landwirtschaft der achtziger Jahre beigetragen. Sie ermöglicht Zimbabwe, nach zwei es empfindlich zurückwerfenden Dürre Jahren 1982 und 1983 heute nicht nur die eigene Bevölkerung zu ernähren, sondern zugleich Agrarprodukte zu exportieren. Die 1980 zur Verminderung der Abhängigkeit von Südafrika von neun Staaten der Region gegründete *Southern African Development Coördination Conference* (SADCC) hat Zimbabwe nicht von

ungefähr die besondere Verantwortung für die Versorgung der Region mit Nahrungsmitteln übertragen. Freilich hat die agrarische Erfolgsgeschichte ihre Kehrseite.<sup>4</sup> Es kam nach der Unabhängigkeit zu keiner Landreform. Die auf der kolonialen Landgesetzgebung beruhende extreme Ungleichheit in der Landverteilung, die im 1969 verabschiedeten Landbesitzgesetz zementiert wurde, wonach die Weißen knapp 50% der landwirtschaftlichen Nutzfläche der besseren Qualität erhielten, während den 800 000 schwarzen Kleinbauern die deutlich ertragsärmere andere Hälfte zugesprochen wurde, wurde nicht abgeschafft. Noch heute leben in den kaum entwickelten, z. T. überbevölkerten und agrar-ökologisch benachteiligten Zonen der Communal Lands etwa 70% der schwarzen Bevölkerung. Zwar haben schon die Befreiungsbewegungen eine Landreform und die Neuansiedlung landloser Kleinbauern projektiert, die von der Regierung dann in ihren Dreijahresplan 1982–85 aufgenommen wurden; bisher konnte aufgrund fehlender finanzieller Mittel aber nur wenig Land von weißen Farmern erworben werden, um dort schwarze anzusiedeln. Wie die kommerzielle Landwirtschaft sind Industrie und Bergbau bis heute zu über 80% in weißer Hand, ein beträchtlicher Anteil gehört südafrikanischen Konzernen. Auch hier gibt es bisher bei aller sozialistischen Programmatik der Regierung keinerlei Umverteilung oder Verstaatlichung. Eingeleitet wurde allenfalls eine Staatsbeteiligung in Schlüsselsektoren der Wirtschaft.<sup>5</sup>

Mugabes Politik der Versöhnung hat in der Tat die Mehrzahl der Weißen im Land bleiben und am Wiederaufbau mitarbeiten lassen. Zudem kehrten Tausende derer, die aus Furcht vor dem Verlust ihrer privilegierten Stellung ausgewandert waren, in den folgenden Jahren zurück. «Weiße, die Zimbabwe aus Furcht vor der Zukunft verließen, driften zurück», meldete die «New York Times» im Mai 1986.<sup>6</sup>

#### **Wie weiße Zimbabwe die Versöhnungspolitik strapazierten**

Bei den Parlamentswahlen von 1985 mußte sich zeigen, wie weit sich die Weißen auch politisch mit dem neuen Zimbabwe ausgesöhnt hatten. Der Schock unter den Schwarzen war groß, als Ian Smith's Partei *Konservative Allianz Zimbabwe* 15 der 20 für Weiße reservierten Parlamentssitze errang. Die Zeitung «Chronicle» aus Bulawayo kommentierte die Wahl in ihrem Leitartikel unter dem Titel «Weiße zeigen Premierminister ihre wahre Farbe» wie folgt: «Der Premierminister hat während der letzten fünf Jahre seinen ehemaligen Unterdrückern seine nunmehr berühmte Hand der Versöhnung ausgestreckt. Wie es nun scheint, war dies eine Geste, die von denen, die jene Hand fest hätten ergreifen sollen, nicht gewürdigt worden ist, von den Weißen, die sich dafür entschieden haben, nach der Unabhängigkeit in Zimbabwe zu bleiben ... Die Mehrzahl der weißen Wähler hat klar gezeigt, daß sie zur Veränderung unfähig ist, daß sie sich nicht mit der in Zimbabwe jetzt herrschenden neuen Ordnung versöhnt hat. Der einzige positive Aspekt der (weißen) Wahl ist der, daß die weißen Zimbabwe wenigstens allen Betroffenen ihre wahre Farbe gezeigt haben.»<sup>7</sup>

Im Herbst 1987 schaffte Zimbabwe nach Ablauf der im Lancaster House-Abkommen festgelegten siebenjährigen Sperrfrist die für Weiße reservierten Parlamentssitze ab. Wiederrum stellte die Regierungspartei ZANU (PF) ihre Versöhnungspolitik unter Beweis, indem sie fünfzehn weiße Parlamentarier in ihre Reihen aufnahm.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Zit. nach: I. Mandaza, *The State in Post-White Settler Colonial Situation*, in: ders. (Hrsg.), *Zimbabwe. The Political Economy of Transition 1980–86*. Harare 1987, 21–74, 42. Zur Person vgl. D. Smith/C. Simpson, *Mugabe*. London 1981.

<sup>2</sup> Zit. nach: R. H. Randolph, *Dawn in Zimbabwe. The Catholic Church and the New Order*. Gweru 1985, 41.

<sup>3</sup> *The Herald*, 19.4.1988.

<sup>4</sup> Vgl. R. Weiss, *Die Saat geht auf. Eine neue Politik gegen den Hunger in Afrika. Das Beispiel Zimbabwe*. Wuppertal-Lünen 1987; S. Moyo, *The Land Question*, in: I. Mandaza (Hrsg.), a. a. O. 165–201.

<sup>5</sup> Vgl. J. Becker, *Staatsbeteiligung in Schlüsselsektoren. Erste Etappe auf dem Weg zum Sozialismus?*, in: *Informationsdienst südliches Afrika* 3/85, 11f.

<sup>6</sup> *The New York Times*, 18.5.1986.

<sup>7</sup> *The Chronicle*, 1.7.1985.

<sup>8</sup> Vgl. G. Baumhögger, *Aussöhnungspolitik unter Beweis gestellt. Nachwahlen in Zimbabwe*, in: *Informationsdienst südliches Afrika* 1/88, 33–35.

Angesichts fortgesetzter Bemühungen Südafrikas zur Destabilisierung des Landes, worin, wie in den letzten Monaten in der Öffentlichkeit heftig diskutiert, auch weiße Zimbabwer verwickelt sind, steht die Versöhnungsbereitschaft der Weißen wieder einmal in Frage. Jüngst forderten verschiedene Parlamentarier, diese Politik zu überdenken bzw. dafür zu sorgen, daß sie nicht von Kollaborateuren mit dem Apartheidregime für ihre terroristischen Operationen mißbraucht wird. Nicht von ungefähr sah sich der scheidende Präsident der einflußreichen weißen Vereinigung kommerzieller Farmer, *Bob Rutherford*, auf der diesjährigen Jahresversammlung seiner Organisation veranlaßt, seinen Abscheu über die Bombenanschläge der letzten Zeit und den spektakulären Versuch der Befreiung südafrikanischer Agenten aus der Haft zum Ausdruck zu bringen und festzustellen: «Diejenigen, die die neue Ordnung der Entwicklung Zimbabwes nicht akzeptieren können, würden sich und uns einen Gefallen tun, wenn sie das Land verließen und uns erlaubten, fortzufahren bei der Aufgabe, Zimbabwe zum Erfolg zu führen.»<sup>9</sup>

### Mühsam errungener Friede unter den Schwarzen

Mugabes Politik der Versöhnung der Schwarzen untereinander scheint nach acht Jahren teils blutiger Auseinandersetzungen zwischen den rivalisierenden Parteien ZANU (PF) und (PF) ZAPU nunmehr ihrem Ziel näherzukommen; zumindest soll die Vereinigung beider Parteien im nächsten Jahr vollzogen werden. Der anvisierte Einparteiensstaat entspricht nicht nur der erklärtermaßen marxistisch-leninistischen Orientierung der Regierungspartei, sondern ist gerichtet auf nationale Versöhnung über allen Tribalismus und Regionalismus hinweg. Die Integration der Zimbabwe African National Union und der Zimbabwe African People's Union wird auch verstanden als ein Versuch, die beiden Volksgruppen der *Shona* und der *Ndebele* zusammenzubringen. Konflikte zwischen den seit Jahrhunderten im Land ansässigen Shona, die heute etwa 80% der Bevölkerung ausmachen und drei Viertel des Landes bewohnen und den Mitte des 19. Jahrhunderts aus dem heutigen Südafrika eingewanderten Ndebele haben schon den Befreiungskampf belastet, den ZANU und ZAPU mehr neben als mit- und bisweilen gar gegeneinander ausfochten. Beide, die stärker in den Shona verankerte ZANU und die sich mehr aus den Ndebele rekrutierende ZAPU, hatten ihre eigenen Guerillaarmeen, aus denen 1975 die bald wieder zerbrechende Zimbabwe People's Army hervorging. Eine 1976 im Blick auf die Genfer Rhodesienkonferenz erzielte politische Allianz von ZANU und ZAPU schloß beide zur Patriotischen Front (PF) zusammen, die bis heute im Namen beider Parteien ihre Spuren hinterlassen hat.

Als bei den Parlamentswahlen von 1980 ZANU und ZAPU gegeneinander antraten, zeigten sich zur Überraschung vieler die wahren Kräfteverhältnisse. Statt Joshua Nkomo machte Robert Mugabe das Rennen, gewann 57 der 80 schwarzen Sitze bei 20 für die (PF) ZAPU. Letztere holte ihre Stimmen zur Hauptsache im von den Ndebele bewohnten Matabeleland. Bei den Wahlen von 1985 gewann die ZANU (PF) sämtliche Sitze im Mashonaland und in den Midlands, während alle 15 im Matabeleland zu vergebenden Sitze, und nur diese, an die (PF) ZAPU gingen.<sup>10</sup> Damit war bei weitgehenden politisch-ideologischen Gemeinsamkeiten einerseits und persönlichen Rivalitäten der Führungskader andererseits die ethnische Basis beider Parteien offenkundig geworden.

Nach der Unabhängigkeit hatte Mugabe Nkomo zusammen mit anderen ZAPU-Ministern in sein Kabinett berufen. Ende 1980 begannen erste inoffizielle Vereinigungsgespräche zwischen ZANU und ZAPU; sie führten wie auch weitere Verhandlungen zu keinem Erfolg. Nachdem 1982 im Matabele-

land umfangreiche Waffenlager der ZAPU entdeckt worden waren, spitzte sich der Konflikt zwischen beiden Parteien dramatisch zu: Mugabe entließ die meisten ZAPU-Minister einschließlich Nkomos, der, um seine Sicherheit fürchtend, 1983 für einige Monate ins Ausland ging. Führende ZAPU-Funktionäre wurden verhaftet, es kam zu blutigen Auseinandersetzungen im Matabeleland und zu Terroranschlägen bewaffneter Banden, sogenannter «Dissidenten», zu denen auch ehemalige Guerillakämpfer der ZAPU-Armee zählten. Die Regierung ging mit großer Härte nicht nur gegen die Dissidenten vor, auch die Zivilbevölkerung im Matabeleland war massiven Repressalien ausgesetzt. Die Politik der Versöhnung schien gescheitert; an ihre Stelle trat blutige Konfrontation. 1985 kam es zu einer Wiederannäherung von ZANU und ZAPU, die Vereinigungsgespräche wurden wieder aufgenommen, die Aktionen der immer stärker von Südafrika unterstützten Dissidenten konnten eingedämmt werden. Nach der Ende 1987 erfolgten Verfassungsänderung, die ein Präsidialsystem einführte und Robert Mugabe zum exekutiven Präsidenten machte, unterzeichneten ZANU und ZAPU am 22. Dezember 1987 ein Abkommen zur Vereinigung, woraufhin Mugabe fünf ZAPU-Minister in seine Regierung berief. Joshua Nkomo erhielt ein im Präsidialamt angesiedeltes Seniorministerium, das ihm die Oberaufsicht über verschiedene Ressorts gibt.<sup>11</sup> Mittlerweile sind im Matabeleland wieder Ruhe und Frieden eingekehrt. Die südafrikanischen Saboteure können nicht mehr auf ZAPU-Dissidenten zählen. Zum diesjährigen Tag der Unabhängigkeit verkündete der Präsident eine Generalamnestie für alle zur Aufgabe bereiten Dissidenten. Im Juli und August 1988 bereiste Joshua Nkomo einige Wochen das Matabeleland, um dort Entwicklungsprojekte zu besuchen. Immer wieder wies er auf den wieder eingekehrten Frieden hin, nannte ihn eine Ermutigung zum Selbstvertrauen und betonte, die gewonnene Einheit dürfe durch Pretorias Destabilisierungspolitik nicht erschüttert werden.<sup>12</sup>

### Politischer Beitrag der Christen und Kirchen

Mugabe hat in seine Politik der Versöhnung von Anfang an die Kirchen einbinden wollen, denen etwa ein Drittel der Bevölkerung Zimbabwes angehören (davon etwa je ein Drittel katholisch, protestantisch bzw. Mitglieder Afrikanischer Unabhängiger Kirchen). Bei der katholischen Kirche fand der katholische Marxist insofern günstige Voraussetzungen vor, als diese, anders als manche dem Smithregime enger verbundenen protestantischen Kirchen, schon in den siebziger Jahren deutlich gegen den Rassismus der Regierung der Rhodesischen Front Stellung bezogen hatte, was damals viele weiße Katholiken ihrer Kirche übelnahmen. Insbesondere die bischöfliche Kommission *Justitia et Pax* hatte das Smithregime massiv attackiert, ihm Entführungen, Folter und Morde vorgeworfen, war im Gegenzug verschiedenen Repressionen ausgesetzt. 1974 veröffentlichte die *Bischofskonferenz* ein Pastoral Schreiben mit dem Titel «Versöhnung in Rhodesien», in dem sie die Regierung einer rassistischen Politik beschuldigte und forderte: «Rassistische Diskriminierung muß aufgehoben werden; Chancengleichheit muß garantiert werden; eine korrekte parlamentarische Vertretung muß sichergestellt werden; niemandem dürfen Arbeitsplätze vorenthalten werden; das Land muß gerecht verteilt und vernünftig kontrolliert werden; allen Menschen sind die gleichen Grundrechte und der gleiche Zugang zu einer integralen Entwicklung zu geben; der Gebrauch von Einschüchterung und ungerechter physischer Gewalt muß ein Ende haben.»<sup>13</sup> Dem Pastoral Schreiben folgte

<sup>9</sup> The Herald, 5.8.1988.

<sup>10</sup> Vgl. M. Sithole, The General Elections: 1979–1985, in: I. Mandaza (Hrsg.), a. a. O. 75–97.

<sup>11</sup> Vgl. G. Baumhögger, Neuanfang in Zimbabwe. Weichenstellung für stärkeren Einfluß der Partei, in: Informationsdienst südliches Afrika 3/88, 30–34.

<sup>12</sup> Vgl. etwa The Herald, 2.8.1988: «Unity must never be shaken by Pretoria's destabilisation – Nkomo.»

<sup>13</sup> Zit. nach: R. H. Randolph, a. a. O. 201

1978 ein «Plädoyer für Versöhnung».

Zur Unabhängigkeit begrüßte die Bischofskonferenz den neuen Staat mit einer Erklärung «Willkommen Zimbabwe». Bei zahlreichen Gelegenheiten stellten in der Folgezeit Premierminister Mugabe, der zum ersten Staatspräsidenten gewählte methodistische Pfarrer *Canaan Sodindo Banana* und andere den Beitrag der Christen und der Kirchen am Aufbau des neuen Zimbabwe heraus.<sup>14</sup> Ende 1980 veröffentlichte der Generalsekretär der Bischofskonferenz im «Herald» einen Artikel, dessen Überschrift die Haltung der katholischen Kirche so charakterisiert: «Katholische Kirche möchte helfen beim Aufbau einer neuen und besseren Gesellschaft».<sup>15</sup> In ihrem Hirtenbrief «Unser Weg vorwärts» vom November 1982 unterstreichen die Bischöfe ihre Wertschätzung der Maßnahmen, die zur Errichtung einer gerechten Ordnung in Zimbabwe ergriffen worden sind, nennen die Abschaffung von Diskriminierungen, Versuche, eine gerechtere Verteilung des Landes und des Wohlstandes zu bewerkstelligen, die Einführung von Grundrechten, die Anhebung der Mindestlöhne und neue Arbeitsgesetze und betonen: «Ganz besonders unterstützen wir den Nachdruck, der auf Vergebung und Versöhnung gelegt worden ist.»<sup>16</sup>

1983 kam es zu Spannungen zwischen Kirche und Staat, als die Bischöfe in ihrem Osterhirtenbrief «Versöhnung ist noch möglich» scharf gegen zahllose Brutalitäten der Sicherheitskräfte gegen die Zivilbevölkerung im Matabeleland protestierten. Der Protest wurde kurze Zeit später in einer Erklärung zum

<sup>14</sup> Vgl. R. Mugabe, «Helft uns, den Sozialismus aufzubauen ...», in: Junge Kirche 44 (1983) 25–29; C. S. Banana, *Theology of Promise. The Dynamics of Self Reliance*. Harare 1982; ders., *Christianity and the Struggle for Socialism in Zimbabwe*. Harare 1988; R. H. Rudolph, a. a. O. 71–86.

<sup>15</sup> *The Herald*, 15.12.1980; Text auch in: R. H. Rudolph, a. a. O. 64–67.

<sup>16</sup> *Our Way Forward. Pastoral Statement. Zimbabwe Catholic Bishops' Conference 28 November 1982*. Gweru 1982, 6.

Unabhängigkeitstag modifiziert und zugleich wurde das Bemühen der Regierung gewürdigt, durch Versöhnung nationale Einheit zu schaffen.<sup>17</sup> Im gleichen Jahr gaben die Bischöfe eine Pastorale Erklärung zu «Sozialismus und das Evangelium Christi» heraus, die bei Ablehnung der atheistischen Philosophie und des nicht positiv zu bewertenden Klassenkampfes eine bemerkenswerte Würdigung des zimbabwischen Sozialismus enthält: «In Zimbabwe versteht man Sozialismus als Gleichheit ungeachtet der Rasse, des Glaubens oder des Geschlechtes, eine gerechte Verteilung von Grund und Boden, Gesundheitsfürsorge und Ausbildung für alle unabhängig vom Einkommen; er bedeutet gerechte Löhne, ein Leben der Eigenständigkeit sowie des Teilens, Förderung von genossenschaftlichen Produktionsformen und eine nationale Versöhnungspolitik. Im dem Maße, wie die Regierung mit der Durchführung dieser Politik begonnen hat, haben wir unsere volle Unterstützung in Wort (in «Unser Weg vorwärts») und Tat (durch unsere Arbeit im Erziehungswesen, im Gesundheitswesen und in der sozialen Entwicklung) zum Ausdruck gebracht.»<sup>18</sup>

Vor den Wahlen von 1985 veröffentlichte die Bischofskonferenz einen Hirtenbrief «Frieden und Einheit und Freiheit», in dem sie sich noch einmal deutlich zur Versöhnung unter den Menschen Zimbabwes bekannte.<sup>19</sup>

Am 11. und 12. September dieses Jahres besucht Papst *Johannes Paul II.* Zimbabwe. Er hat dann Gelegenheit, den Boden eines Landes zu küssen, das im Angesicht des unversöhnlichen Nachbarn Südafrika nach einem leidvollen Befreiungskrieg mit einem katholischen Marxisten an der Spitze eine bisweilen bedrohte, sich aber letztlich durchtragende Politik der Versöhnung betreibt, eine Politik der Hoffnung für das südliche Afrika.

Edmund Arens, Frankfurt

<sup>17</sup> Texte in: *Weltkirche* 3 (1983) 75–76 und 77.

<sup>18</sup> *Weltkirche* 3 (1983) 307–310, 307.

<sup>19</sup> Vgl. *Weltkirche* 5 (1985) 17–19.

## Unfehlbarkeit – wie sie der neue Codex sieht

Wenn gelegentlich behauptet wird, der CIC-1983 sei in mancherlei Hinsicht «päpstlicher» als jener von 1917, gilt dies auch für die hier behandelte Frage der Unfehlbarkeit.<sup>1</sup> Der frühere Codex sprach nur am Rande und zudem in einer negativen Formulierung die Unfehlbarkeit an: In seinem c. 1326 wurde erklärt, der einzelne Bischof wie auch auf einem teilkirchlichen Konzil versammelte Bischöfe besäßen hinsichtlich der Lehre *keine* Unfehlbarkeit. Das hinderte allerdings viele kirchenrechtliche Autoren nicht, gewisse Aussagen des CIC-1917 mit der Unfehlbarkeitsfrage zu verbinden, besonders die cc. 1323 und 1324, obwohl selbst in den Quellenangaben zu diesen canones jeglicher Verweis auf die Dogmatische Konstitution über die Kirche des I. Vatikanischen Konzils (*Pastor aeternus*), besonders auf deren Kapitel 4<sup>2</sup>, fehlt.

Der neue Codex hingegen behandelt die Frage der Unfehlbarkeit in einer Ausführlichkeit, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrigläßt.

### Unfehlbarkeit des Papstes (c. 749 § 1)

In c. 749 wird in Übereinstimmung mit den Bestimmungen über «Papst und Bischofskollegium» (cc. 330–341) die Unfehlbarkeit von Papst und Bischofskollegium in abgestufter Weise behandelt. Zunächst heißt es in c. 749 § 1:

«Unfehlbarkeit im Lehramt besitzt kraft seines Amtes der Papst, wann immer er als oberster Hirt und Lehrer aller Gläu-

bigen, dessen Aufgabe es ist, seine Brüder im Glauben zu stärken, eine Glaubens- oder Sittenlehre definitiv als verpflichtend verkündet.»

Die Formulierung dieses canons entspricht weitgehend, aber nicht gänzlich einem Satz aus der *Dogmatischen Konstitution über die Kirche* des II. Vatikanischen Konzils (*Lumen gentium*, abgekürzt LG), nämlich aus LG 25, 3<sup>3</sup>, der sich wiederum auf eine Aussage des I. Vatikanischen Konzils stützt.<sup>4</sup> Es fällt auf, daß am Text des II. Vatikanischen Konzils drei Änderungen vorgenommen wurden, bevor er in den CIC übernommen worden ist:

▷ Das Konzil spricht vom «römischen Bischof», der CIC vom «Papst»; in den lateinischen Texten ist es die nicht uninteressante Variante «*Romanus Pontifex*» (*Vaticanum II*) und «*Summus Pontifex*» (CIC).

▷ Die Koppelung des Konzils «*römischer Bischof, Haupt des Bischofskollegiums*» wurde fallengelassen.

▷ Neu eingeführt wurde das Wort «*verpflichtend*» («*doctrina tenenda*»).

Alle drei Veränderungen des Konziltextes sind von weitreichender ekklesiologischer Bedeutung und illustrieren sehr deutlich die «*Papalisierung*» entscheidender Texte des II. Vati-

<sup>3</sup> Der Konziltext lautet: «Dieser Unfehlbarkeit erfreut sich der römische Bischof, das Haupt des Bischofskollegiums, kraft seines Amtes, wenn er als oberster Hirt und Lehrer aller Christgläubigen, der seine Brüder im Glauben stärkt (vgl. Lk 22,32), eine Glaubens- oder Sittenlehre in einem endgültigen Akt verkündet.»

<sup>4</sup> I. Vat. Konzil, Const. dogm. *Pastor aeternus*, Cap. IV, 5: Denz. 1839 (3074).

<sup>1</sup> Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz, gehalten am 30. Mai 1988 unter dem Titel «L'infaillibilité dans la perspective du nouveau Codex».

<sup>2</sup> «*De Romani Pontificis infallibili magisterio*».

kanischen Konzils durch den neuen CIC, die man mit Bestürzung zur Kenntnis nehmen muß. An dieser Stelle, jedoch nicht hier allein, wurde die vom Konzil ausgesprochene Einbindung des päpstlichen Amtes oder des Primats in das Bischofskollegium aufgegeben bzw. verlassen.

LG 25,2 (Unfehlbarkeit der Bischöfe) und LG 25,3 (Unfehlbarkeit des Papstes) sind in ihren Aussagen nur zusammen zu verstehen. Sie korrelieren miteinander. Unterbleibt eine derartige Betrachtungsweise, werden also etwa die Aussagen von LG 25,3 isoliert gelesen oder gar kommentiert, sind sie «nicht sehr durchsichtig», wie Karl Rahner bereits 1966 schrieb.<sup>5</sup>

Interessant ist auch, daß sich im Konzilstext das Wort «verpflichtend» in LG 25,2 findet, wo über die Lehraussagen der Bischöfe gesprochen wird! Überhaupt ist der Unterschied zwischen «tenenda» und «credenda», worauf weiter unten noch im Zusammenhang mit c. 750 einzugehen ist, von großer inhaltlicher Bedeutung. Darauf hat gleichfalls Karl Rahner bereits hingewiesen: «Tenenda – anstatt credenda – wird gesagt, weil nach weitverbreiteter Ansicht unter Umständen eine Definition der Kirche auch möglich ist, die sich nicht auf eine eigentliche Offenbarungswahrheit bezieht, welche allein mit «göttlichem Glauben» geglaubt werden kann (credenda) wegen der unmittelbaren Autorität des sich offenbarenden Gottes.»<sup>6</sup>

Gemäss c. 749 § 1 gilt die päpstliche Unfehlbarkeit im Lehramt

- ▷ allein in Fragen der Glaubens- oder Sittenlehre;
- ▷ der Papst muß deutlich machen, daß er eine solche Lehre «definitiv als verpflichtend verkündet»;
- ▷ er muß dabei deutlich machen, daß er aufgrund seiner Amtsgewalt spricht, nämlich «als oberster Hirt und Lehrer».

#### Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums (c. 749 § 2)

Über die Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums spricht c. 749 § 2:

«Unfehlbarkeit im Lehramt besitzt auch das Bischofskollegium, wann immer die Bischöfe, auf einem ökumenischen Konzil versammelt, ihr Lehramt ausüben, indem sie als Lehrer und Richter über Glaube und Sitte für die ganze Kirche eine Glaubens- oder Sittenlehre definitiv als verpflichtend erklären; oder wann immer sie, über die Welt verstreut, unter Wahrung der Gemeinschaft untereinander und mit dem Nachfolger Petri, zusammen mit eben dem Papst in authentischer Lehre über Sachen des Glaubens oder der Sitte zu ein und demselben, als definitiv verpflichtenden Urteil gelangen.»

Dieser canon ist zusammen mit den cc. 336.337 zu lesen, die inhaltlich hier teilweise wiederholt werden; das trifft besonders auf c. 336 zu. Deshalb stellen sich hier auch ähnliche Probleme wie beim Verständnis und bei der Interpretation der cc. 336.337.

Die größten Interpretationsschwierigkeiten ergeben sich aus dem Begriff «Kollegium» und den Handlungsmöglichkeiten eines Kollegiums. Das II. Vatikanische Konzil, zumindest dessen aufgeschlossene Mehrheit, hatte sich entschlossen, insbesondere vom *Collegium* Episcoporum zu sprechen; daneben taucht der von der Konzilsminderheit favorisierte Konkurrenzbegriff «corpus Episcoporum»<sup>7</sup> auf; ferner verwendete man im Konzil noch die Begriffe «corpus episcopale», «ordo Episcoporum», «ordo episcopalis».

Vermutlich bildet der Begriff «Collegium Episcoporum» den neuralgischen Punkt der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils. Das zeigt insbesondere der Tenor der «Erläuternden Vorbemerkung» (Nota explicativa praevia) zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche, die viel Aufmerksamkeit dem Begriff «collegium» widmet. Gleich eingangs geht sie darauf ein. Dabei ist von entscheidender Bedeutung, daß erklärt

wird, «collegium» werde «nicht im *streng juristischen* Sinne verstanden». Mit dieser Feststellung sollte offensichtlich die Qualität oder Relevanz der entsprechenden Aussagen des Konzils in eine eben unjuristische, rein «theologische» Bedeutung eingeeignet werden.

Aber auch die Aussagen der Konstitution *Lumen gentium* selbst waren (und sind) in diesem Punkt nicht eindeutig und klar.<sup>8</sup> Einerseits wird davon gesprochen, daß Papst und Bischöfe untereinander verbunden seien wie Petrus und die übrigen Apostel, die «ein einziges apostolisches Kollegium bilden». Als Beweise für die praktizierte Kollegialität nennt das Konzil das Prinzip der *communio* in der frühen Kirche, die Praxis, zu Konzilien zusammenzukommen; und die alte Tradition, daß mehrere Bischöfe der Konsekration eines neuwählten Bischofs beiwohnen. Andererseits spricht das Konzil dann recht unvermittelt von der «kollegialen Anlage und Natur des bischöflichen Amtes». Im weiteren Verlauf der Argumentation kehrt das Konzil wieder zurück zur Darstellung des «Bischofskollegiums oder der Körperschaft der Bischöfe»<sup>9</sup>. Diese letztere Kombination war und ist für das Verständnis des Begriffs der Kollegialität in den Texten des Konzils und nunmehr im CIC-1983 von größter Bedeutung.

«Collegium» ist nämlich ein juristischer Begriff, dessen Bedeutungsinhalt mit dem ekklesiologischen Begriff nicht übereinstimmt, den die «Erläuternde Vorbemerkung» entwickelt. Darauf haben besorgte konservative Theologen bereits während des Konzils häufig hingewiesen. Sie befürchteten das Wiederaufleben der Idee einer Kollegialverfassung der Kirche, da «collegium» in der Rechtssprache eine «societas aequalium» bedeute, eine Gemeinschaft gleicher oder Gleichgestellter. Die Idee einer Kollegialverfassung war (aus gänzlich anderen Gründen) von protestantischen Staatskirchenrechtlern der frühen Neuzeit (Christoph Matthäus Pfaff u. a.) entwickelt, jedoch bereits auf dem I. Vatikanischen Konzil als für die katholische Kirche nicht ungefährliche Idee diskutiert und beinahe verworfen worden. Gegen sie wendet sich gleichfalls die «Erläuternde Vorbemerkung» und erklärt, Kollegium werde in den Konzilsaussagen nicht als «Kreis von Gleichrangigen» verstanden.

Trotz dieser Feststellung der «Erläuternden Vorbemerkung» bleibt der Begriff «collegium» in seiner Doppeldeutigkeit bestehen. Auch wenn man ihn – der «Erläuternden Vorbemerkung» folgend – nicht *streng juristisch* versteht, kommen ihm doch einige unverzichtbare Merkmale zu. Es ist nun zu akzeptieren, daß das Kollegium der Bischöfe nicht als Kreis von Gleichrangigen zu verstehen ist, was ja der Begriff Kollegium an sich beinhaltet. Wenn aber weiterhin von Kollegium gesprochen wird, in den Konzilstexten wie im neuen Codex, muß man andere Eigentümlichkeiten eines Kollegiums anerkennen. So müssen etwa alle Mitglieder eines Kollegiums zu dessen Versammlungen eingeladen werden. Oder: ein Kollegium faßt seine Beschlüsse nach vorgängiger Beratung zur selben Zeit und am selben Ort mit einfacher oder auch qualifizierter Mehrheit.

Es fällt auf, daß der neue Codex, der sehr viel entbehrliche Materie enthält, keine entsprechenden Regelungen bei den Bestimmungen über die Beschlußfassungen des Bischofskollegiums enthält (also nicht in den cc. 336–341 und auch nicht in c. 749). Die allgemeine Bestimmung von c. 119 über kollegiale Akte ist nicht in jeder Hinsicht ausreichend. Dort werden lediglich die Abstimmungsprozeduren geregelt.

Aber immerhin: Dieser c. 119 enthüllt eine Diskrepanz im neuen Kirchenrecht. Während er für das Zustandekommen eines «kollegialen Aktes» von der *Anwesenheit* der Mehrheit der Einzelzuladenden ausgeht, kennen die cc. 337 § 2 und 749 § 2 die Möglichkeit, daß das Bischofskollegium seine Gewalt

<sup>5</sup> K. Rahner, Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil I, S. 238.

<sup>6</sup> Ebd. S. 237.

<sup>7</sup> Nun versteckt auch in c. 336!

<sup>8</sup> Vgl. LG 22, 1.

<sup>9</sup> LG 22, 2.

«durch eine vereinte Amtshandlung der auf dem Erdkreis verstreut weilenden Bischöfe» ausüben kann. Sicher ist es nicht nur eine *streng juristische* Kritik dieser Bestimmungen, wenn man sie als unvereinbar mit dem Begriff «collegium» bzw. «Kollegialität» bezeichnet.

Diese Bedenken werden noch gravierender, wenn man nun bedenkt, daß das Bischofskollegium gemäß c. 749 § 2 auf diese höchst bedenkliche Weise unfehlbare Beschlüsse fassen kann, die «definitiv verpflichtende» Urteile enthalten. Das hat mit Kollegialität nun wirklich nichts mehr zu tun! Zur Realisierung eines kollegialen Aktes gehören *unverzichtbar* der Austausch der Ansichten der Mitglieder des Kollegiums, das sich – es ist mit großem Nachdruck zu wiederholen – zur selben Zeit am gleichen Ort versammelt hat und danach zur Beschlußfassung gelangt. Fehlt auch nur eines dieser Elemente, kommt ein *kollegialer* Akt nicht zustande!

Auffallend ist auch, wie allgemein und undeutlich gehalten die c. 749 § 2 ergänzenden Bestimmungen von c. 341 § 2 oder jene in c. 337 § 2 sind, die gleichfalls von einer «vereinten Amtshandlung der auf dem Erdkreis verstreut weilenden Bischöfe» sprechen.

Natürlich stellt sich hier ebenso die Frage der Eigenständigkeit oder des eigenen Beitrags des Bischofskollegiums wie bei c. 336. Denn ohne Mitwirkung des Papstes kann das Bischofskollegium keine definitiv verpflichtenden Urteile in Fragen des Glaubens und der Sitte erklären. Im ersten Teil von c. 749 § 2 wird dies deutlich durch die flankierenden Bestimmungen über das Ökumenische Konzil in den cc. 337–341, im zweiten Teil wird ausdrücklich auf die Gemeinschaft mit dem Papst verwiesen.

#### Wann unfehlbar?

In c. 749 § 3 heißt es schließlich: «Als unfehlbar definiert ist eine Lehre nur anzusehen, wenn dies offensichtlich feststeht.» Diese Bestimmung lautet analog dem c. 1323 § 3 CIC-1917. Sie ist analog, stimmt also damit nicht überein. Auch hier bestätigt sich wieder die eingangs aufgestellte Behauptung, daß der neue Codex in mancherlei Hinsicht weiter geht als der Codex von 1917! Dort hieß es: «Declarata seu definita dogmatice res nulla intelligitur, nisi id manifeste constiterit.» Von Unfehlbarkeit war also keine Rede!

Gemäß dieser Bestimmung muß also durch eine deutliche, unmißverständliche Form und Sprache durch Papst und/oder Bischofskollegium kennbar gemacht werden, welche ihrer Lehren den Charakter der Unfehlbarkeit tragen. Nach dem Unfehlbarkeitsdogma selbst (1870), ist dies bislang nur einmal geschehen, beim Dogma über die Aufnahme Mariens in den Himmel 1950.

#### Zum Führungsanspruch des Lehramtes (c. 750)

Auch hier sei zunächst der Canon im vollen Wortlaut wiedergegeben:

«Kraft göttlichen und katholischen Glaubens ist all das zu glauben, was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und zugleich als von Gott geoffenbart vorgelegt wird, sei es vom feierlichen Lehramt der Kirche, sei es von ihrem ordentlichen und allgemeinen Lehramt; das wird ja auch durch das gemeinsame Festhalten der Gläubigen unter der Führung des heiligen Lehramtes offenkundig gemacht, daher sind alle gehalten, diesen Glaubenswahrheiten entgegenstehende Lehren jedweder Art zu meiden.»

C. 750 stellt eine massiv erweiterte Fassung des c. 1323 § 1 CIC-1917<sup>10</sup> dar. Viel stärker als im früheren Codex wird nun

<sup>10</sup> Dieser lautete: «Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur.»

die Funktion des kirchlichen Lehramtes hervorgehoben. Auch die Aufforderung, alle entgegenstehenden Lehren zu meiden, ist neu. Man wird als Jurist fragen dürfen, welchen rechtlichen Wert diese Erweiterungen der früheren Formulierung haben. Vermutlich keinen. Adhortative Floskeln dieses Stils gehören nicht in ein Gesetzbuch, sind allenfalls in moraltheologischen Handbüchern oder Katechismen angebracht.

Der c. 750 unterscheidet zwischen Lehren des «feierlichen» und des «ordentlichen und allgemeinen Lehramtes». Faktisch umschreibt der vorangehende c. 749 die Träger des «feierlichen Lehramtes»: Der Papst, wenn er «ex cathedra» spricht, sowie das ökumenische Konzil können in feierlicher Weise eine Lehre verkünden. Es ist jedoch nicht so, daß «feierlich» verkündete Lehren ihrer Natur nach den Charakter der Unfehlbarkeit besitzen; gemäß c. 749 § 3 muß dieser Anspruch ausdrücklich deutlich gemacht werden.

Indirekt kommt in diesem canon bereits etwas zum Ausdruck, was erst in den folgenden canones explizit ausgeführt wird, nämlich die Verpflichtung zur Befolgung der Lehren des kirchlichen Lehramtes oder anders gesagt: der Gehorsam gegenüber dem Lehramt. Diese canones 752–754 sprechen über Abstufungen eines Gehorsams, der auch in Buch II des neuen Codex im Katalog der «Pflichten und Rechte aller Gläubigen» erwähnt wird. Dieser c. 212 § 1 stellt *die allein richtige Verstandnisbasis* für die oben erwähnten Bestimmungen über den Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Lehramt dar. Es gehört zu den Schlapereien bei der redaktionellen Bearbeitung des neuen Codex, daß dieser wie auch andere wichtige Querverweise im Rahmen der hier erörterten Materie nicht angebracht worden sind.

C. 212 § 1, wohl einer der wichtigsten Bestimmungen des neuen Codex, lautet: «Was die geistlichen Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer des Glaubens erklären oder als Leiter der Kirche bestimmen, haben die Gläubigen im Bewußtsein ihrer eigenen Verantwortung in christlichem Gehorsam zu befolgen.»

In diesem Canon kommen die beiden Seiten des Glaubens zum Ausdruck, und zwar in der zutreffenden Reihenfolge: Eigene Verantwortung und (christlicher) Gehorsam. Es fällt auf, daß in den Bestimmungen des III. Buches nur der Aspekt des Gehorsams genannt wird. Wenn c. 212 § 1 aber von der eigenen Verantwortung des einzelnen Gläubigen für seinen und den Glauben der Kirche spricht, nimmt er Bezug auf die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die Glaubensfreiheit.<sup>11</sup> Der *lebendige* Glaube der Kirche wird sich stets zwischen diesen beiden Polen abspielen. Zwischen Polen herrschen natürliche Spannungen, die aber Leben gewährleisten.

Nicht nur c. 212 § 1 ist zu nennen. Es ist hier natürlich auch der Ort, den grundlegenden c. 204 § 1 zu erwähnen, worin zu lesen ist, daß alle Christgläubigen des *prophetischen* Amtes Christi teilhaftig geworden sind. Möglicherweise deutet c. 750 diesen Akzent an, wenn er vom «gemeinsamen Festhalten der Gläubigen unter der Führung des heiligen Lehramtes» spricht. Dennoch: Diese Formulierung verdeutlicht sehr gut, wie weit hier der kirchliche Gesetzgeber von seinem eigenen c. 212 § 1 abgedriftet ist. Zum einen wird allein der kollektive Aspekt des Glaubensvollzuges betont, zum anderen wird – wie ja bereits erwähnt – der Führungsanspruch des kirchlichen Lehramtes stark herausgestellt.

#### Glaubensgehorsam bzw. Glaubenszustimmung (cc. 752–754)

Die indirekte Sprache des c. 750 im Hinblick auf die Verpflichtung, den Lehren des kirchlichen Lehramtes zu folgen, und zwar in der sprachlich besonders unangenehmen Form des indikativischen Imperativs, wird in den cc. 752–754 völlig verlassen. In scholastischer Manier werden Abstufungen des

<sup>11</sup> Erklärung *Dignitatis humanae* vom 7. Dezember 1965, besonders die nn. 2 und 3 über die individuelle Religionsfreiheit.

Glaubensgehorsams bzw. der Glaubenszustimmung wiedergegeben, wie sie aus den Darlegungen in den traditionellen Schulbüchern beim fundamentaltheologischen Traktat über das Lehramt der Kirche bekannt sind, die allerdings angesichts heutiger kirchlicher Realität unwirklich erscheinen.

Obleich das Wort «Glaubenszustimmung» (*assensus fidei*) selbst im c. 750 nicht vorkommt, sondern erst in c. 752, ist aus dem Wortlaut des letztgenannten canons zu schließen, daß gegenüber den feierlichen Erklärungen des kirchlichen Lehramtes diese Glaubenszustimmung zu leisten ist. Anderen Erklärungen des Papstes und des Bischofskollegiums in Glaubens- und Sittenfragen ist «wohl aber religiöser Verstandes- und Willensgehorsam ... entgegenzubringen» (c. 752). Auch hierbei ist wieder eine Verschärfung gegenüber analogen Aussagen der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils festzustellen. In LG 25,1 wird zwar auch von «religiösem Gehorsam» gegenüber Erklärungen des Bischofs (nicht wie im CIC: des Bischofskollegiums!) und des Papstes gesprochen, jedoch folgt dann eine «sachtere» Formulierung: Sie müßten diesen Gehorsam leisten «nämlich so, daß sein (sc. des Papstes) oberstes Lehramt ehrfürchtig anerkannt und den von ihm vorgetragenen Urteilen aufrichtige Anhänglichkeit gezollt wird, entsprechend der von ihm kundgetanen Auffassung und Absicht».

Es ist wiederum ein Beispiel ungenügender systematischer Bearbeitung des neuen Codex, wenn in c. 752 ein Verweis nach c. 1371 n. 1 fehlt. Dort – also im Strafrecht – heißt es nämlich: «Mit einer gerechten Strafe soll belegt werden ... wer ... eine Lehre, worüber can. 752 handelt, hartnäckig ablehnt und, nach Verwarnung durch den Apostolischen Stuhl oder den Ordinarius, nicht widerruft.»

Diese Strafandrohung sah der Entwurf der Codex-Kommission von 1980 nicht vor!<sup>12</sup> Sie wurde erst – und das ist besonders ärgerlich – durch Eingreifen des Papstes eingefügt. Man kann nur wünschen, daß von dieser völlig unverständlichen Strafandrohung nie Gebrauch gemacht wird! Dennoch ist nicht zu verkennen, daß in zunehmendem Maße innerhalb der katholischen Kirche insbesondere gegen Theologen<sup>13</sup> vorgegangen wird, die keine unfehlbaren Äußerungen des kirchlichen Lehramtes in Frage stellen. Diese Sanktionierung von «Verstößen» gegen nicht-unfehlbare Lehräußerungen steht gleichfalls nicht in Übereinstimmung mit dem Geist, ja der ausdrücklichen Lehre des II. Vatikanischen Konzils. So heißt es etwa in der *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute* (*Gaudium et spes*), n. 62, im Hinblick auf das Theologiestudium: «Zur Ausführung dieser Aufgabe muß aber den Gläubigen, Klerikern wie Laien, die entsprechende Freiheit des Forschens, des Denkens sowie demütiger und entschiedener Meinungsäußerung zuerkannt werden in allen Bereichen ihrer Zuständigkeit.»

<sup>12</sup> Man vgl. c. 1323 n. 1 Schema 1980.

<sup>13</sup> Man denke etwa an den Fall Curran!

## Wer ist unser Gott?

Schritte zu einer Befreiungstheologie für Europa

**Offene Tagung 24./25. September 1988**

Referent: Dr. Werner Simpfendörfer, Hinterzarten  
Ökumenische Gäste und Podiumsteilnehmer

Achtung: Die Tagung beginnt am Samstag (24. Sept.) um 11.15 Uhr im Boldernhaus (Voltastraße 27) Zürich mit einem alternativen Stadtrundgang in kleinen Gruppen.

Anmeldung bis 15. September:

**Evangelisches Tagungs- u. Studienzentrum Boldern,**  
CH-8708 Männedorf, Tel. 01/922 11 71  
(Sonderprospekt vorhanden)

C. 753 stützt sich auf c. 1326 CIC-1917 und Aussagen in *Lumen gentium* (25, 1). Erklärungen einzelner Bischöfe, von Bischofskonferenzen und Partikularkonzilien ist «religiöser Gehorsam» zu leisten. Dabei werden gewisse Einschränkungen gemacht: Diese Bischöfe müssen mit dem Papst und den übrigen Mitgliedern des Bischofskollegiums in Gemeinschaft stehen. Bischöfen anderer christlicher Kirchen wie auch – und dies ist wohl von größerer Bedeutung – suspendierten Bischöfen (man denke an Lefebvre) ist dieser Gehorsam nicht zu leisten.

Die vergleichbaren Bestimmungen des alten Codex – außer dem bereits genannten c. 1326 wären noch die cc. 1324.1325 §§ 1 und 3 zu nennen – sprachen nicht von einer wie immer gearteten Gehorsamsverpflichtung der Gläubigen gegenüber ihren Bischöfen; die entsprechenden Formulierungen erscheinen schwächer (z. B. «oportet ... diligenter fugere»), obwohl der stärker apologetische Unterton in den Formulierungen des früheren Codex keineswegs überhört werden kann.

Mit c. 754 wird gleichsam die unterste Verpflichtungsebene erreicht. Konstitutionen und Dekrete der «rechtmäßigen Autorität der Kirche», also des Papstes, der Bischöfe und deren Hilfsämter, sind zu befolgen.

## Eine Bewertung

Der neue Codex erreicht dank seiner diversen Übersetzungen seine Adressaten in ihrer jeweiligen Alltagssprache, also nicht mehr wie früher lediglich einen auserwählten Innenbereich im sakral-formalen Latein. So werden viele Formulierungen des neuen Codex einen verfremdenden Effekt haben. Sicher gilt dies für die hier vorgestellten und erörterten Bestimmungen. Nicht nur aus Gründen unterschiedlicher Auffassungen, die im Hinblick auf die Inhalte dieser Bestimmungen bestehen können und zweifelsohne auch bestehen, sondern auch aus rein formal-sprachlichen Gründen wird der kirchliche Gesetzgeber mit seinen scholastischen Abstufungen des Gehorsams vermutlich Abneigung erregen. Es ist selbst nicht auszuschließen, daß derartige Bestimmungen von emanzipierten, im Glauben erwachsenen oder gar theologisch gebildeten Katholiken mit einem Lächeln zur Seite geschoben werden. Diese apodiktische Sprache, dieser Appell an den Gehorsam hat mit der in c. 212 § 1 genannten Eigenverantwortung des Gläubigen wenig zu tun. Es kommt hinzu, daß moderne Menschen in der Regel nicht aus falscher Selbstüberschätzung Anweisungen äußerer Autoritäten ablehnen oder allenfalls nach eingehender Prüfung akzeptieren, sondern daß sich mehr und mehr ein Klima der Selbstverantwortung herausbildet. Man weiß inzwischen, daß Überzeugungen stark im Gläubigen selbst verwurzelt sein müssen, also auch in ihm selbst gewachsen sein müssen, sollen sie schwierige Situationen überstehen. Was von außen aufgepfropft wird und allein auf der Basis der Gehorsamsleistung gegenüber der «kirchlichen Autorität» leben und bestehen soll, hat letztlich keine Zukunft. Man mag dies als Subjektivierung abtun, doch verkennt man dann die Chancen dieser Entwicklung für einen festeren und wohl auch erwachsenen Menschen angemesseneren Glauben. So besehen sind diese Bestimmungen des neuen Codex zumindest einseitig. Der andere Aspekt, den c. 212 § 1 nennt, hätte daneben ebenso stark entwickelt werden müssen.

Aber vielleicht ist da in einem Gesetzbuch nicht der rechte Ort. Dennoch wird man nicht verkennen können, daß der kirchliche Gesetzgeber, der ja zugleich die «kirchliche Autorität» ist, die jenen Glaubensgehorsam verlangt, seine eigene Chance, nämlich das Gesetzgebungswerk, in gewisser Weise extensiv nützt, die eigenen Vorstellungen in allzu breiter Weise darzustellen, ja als streng verpflichtend vorzuschreiben. Das mag verständlich erscheinen, ist jedoch unklug. Gesetze entstehen zwar in unserer Kirche aus dem Willen der einzigen Gesetzgeber, die sie kennt: Papst, ökumenisches Konzil und Bischöfe. Über ihre Zukunft aber entscheiden weitgehend die Adressaten der Gesetze. Das lernen Theologiestudenten im

ersten Semester Kirchenrecht.

«Leges instituuntur cum promulgantur, firmanur, cum moribus utentium approbantur. Sicut enim moribus utentium in contrarium nonnullae leges hodie abrogatae sunt, ita moribus utentium ipsae leges confirmantur»<sup>14</sup>.

«Gesetze treten in Kraft, wenn sie promulgiert sind; sie werden bekräftigt, wenn sie durch die Übung derjenigen, für die sie erlassen sind, angenommen werden. So wie nämlich durch

<sup>14</sup> c. 3 D IV (Canon 3 Distinctio IV).

die gegenteilige Übung der Betroffenen heute viele Gesetze abgeschafft sind, so werden durch die Übung der Betroffenen Gesetze auch bekräftigt.»

Das sagt uns in aller dem Juristen eigenen Nüchternheit unser großer Lehrer Magister Gratianus, der Begründer des klassischen kanonischen Rechtes. Hätten doch diejenigen, die die cc. 749–754 des neuen Codex Iuris Canonici verfertigt und schließlich als Gesetz – und dies war und ist hier zu betonen – verkündet haben, auf ihn, den Großen, besser gehört!

*Knut Wolf, Nijmegen*

## Gegen abschließende Lösungen

Es gehört zur List der Idee, daß Skandale ihre Verbreitung fördern. Dies Buch<sup>1</sup> dürfte seine Leser finden, weil es Einblick in die Gedanken gibt, die zu äußern die vatikanischen Behörden *Charles Curran* verwehrt haben; ihm wurde 1986 die Lehr-erlaubnis entzogen. Wenn ein Skandal aber ein Denk-Anstoß sein soll, ist die Meinung, die der Klappentext nahelegt; dafür eher hinderlich: daß Currans kritische Position gegen einen (erweiterten) Unfehlbarkeitsanspruch des Papstes verstoße. Das eigentlich Anstößige ist ja, daß sie in der innerkatholischen Diskussion einen legitimen Ort des Denkens bezeichnen sollte. Es ist kein Zufall, daß der Verlag Stephan Pfürntner um ein Nachwort gebeten hat. In diesem wird deutlich, daß Curran keineswegs eine marginale Erscheinung im kirchlich-öffentlichen Leben der Vereinigten Staaten ist; ausgegrenzt wird er vielmehr durch den «kirchlichen Neo-Integralismus, der sich in zunehmendem Maß bemerkbar macht und zahlreiche überwunden geglaubte Wertvorstellungen, Autoritätsansprüche und Disziplinierungen wiederbelebt» (213).

Verkehrt wäre es nun aber auch zu vermuten, daß hier ein bislang im deutschsprachigen Raum wenig bekannter Autor nur wegen des Wirbels um seine Person zur Veröffentlichung gelangt. Daß ein Verlag darin seine Marktchance sieht, wäre ihm nicht zu verargen. Tatsächlich sind Currans Gedanken jedoch so gewichtig, daß ihre Verbreitung um ihrer selbst willen gerechtfertigt ist. Manches hätte man sich zwar anders wünschen können. Eine Überarbeitung durch den Autor hätte sich zudem empfohlen, um die Diskussion mit bekannten englischsprachigen, katholischen und protestantischen Theologen, die er führt, durch Bezüge auf die kontinental-europäische Literatur zu erweitern und seinen eigenen Beitrag dadurch noch deutlicher zu machen. Zu fragen wäre auch, ob Currans zentraler Gedanke des «Respect for Life» mit «Ehrfurcht vor dem Leben» übersetzt werden sollte; das weckt falsche Anklänge (Albert Schweitzer) und wird auch thematisch nicht eingelöst.

Gleichwohl: Das Buch ist gut zu lesen, dank der Übersetzung (Vivien Marx), vornehmlich aber dank der klaren und verständlichen Sprache des Verfassers selbst. Und eben: Auch für den Experten sind Currans Überlegungen zur Sexual- und Bioethik nicht nur anregend zu lesen, sondern gelegentlich auch überraschend. Man kann sie nicht zuletzt vielfältig nutzen. Wer für Seminare und dergleichen Überblickswissen benötigt, findet das hier: zur Diskussion über den Schwangerschaftsabbruch und die Frage nach dem Beginn menschlichen Lebens wie zur ethischen Urteilsfindung in Sachen In-vitro-Fertilisation und Embryotransfer. Ganz aktuell für die Schweiz: Wer sich mit der sog. Beobachter-Initiative «Eidge-nössische Volksinitiative gegen Mißbräuche der Fortpflanzungs- und Gentechnologie beim Menschen» befassen muß,

findet bei Curran eine sehr differenzierte Argumentationshilfe. Er wird sehen (155f.), daß Curran auf der politischen und gesetzgeberischen Ebene gegenwärtig (1982) wegen des möglichen Mißbrauchs der Embryonenzüchtung die heterologe Insemination ablehnt, diese aber auf der moralischen Ebene in bestimmten Fällen und unter der Voraussetzung einer stabilen ehelichen und familiären Beziehung, in die, mit welchen Methoden auch immer, das Kind «eingepflanzt» wird, für zulässig erachtet. Das ist eine Streitfrage, und strittig sollte auch das von Curran vertretene individual-biologische Kriterium für den Beginn eigentlichen menschlichen Lebens, nämlich zwischen der zweiten und dritten Woche nach der Empfängnis, bleiben. Das hat die fragwürdige Konsequenz, daß Experimente oder Versuche, Embryonen in vitro zu züchten, erst nach diesem Zeitpunkt nach der Empfängnis bzw. kurz nach der Verpflanzung des Embryos unerlaubt wären (153).

Die Diskussion mit Curran müßte aber an dieser Stelle über seine theologischen Prämissen geführt werden. Er besteht gegenüber einem protestantischen Ansatz, nach welchem die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens auf einer fremden, von außen (Gott) kommenden Würde beruht, darauf, daß eine durch die Schöpfung vermittelte eigene Qualität des menschlichen Lebens dessen konkreten Anspruch auf Schutz begründe. Einmal abgesehen davon, daß der erstere Standpunkt durchaus nicht bei allen Ethikern, die von ihm und damit der Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens von Anfang an ausgehen, eine vernünftige Güterabwägung im Konfliktfall ausschließt, wie Curran meint: Warum sollte man nach seinen Voraussetzungen, zumal er mit Thomas von Aquin die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in seiner Begabung mit Vernunft, freiem Willen und Selbstbestimmung angelegt sieht (138), nicht einem personalistisch-biologischen Kriterium den Vorzug geben, nämlich dem später anzusetzenden Zeitpunkt der Gehirnentwicklung?

Wie auch immer: Ob in diesen Fragen oder bei seinen Überlegungen zur Anerkennung der Ehescheidung und Wiederverheiratung oder zur ethischen Bewertung der Homosexualität – Curran ist sich stets dessen bewußt, daß die Komplexität der Probleme, vor denen wir heute stehen, keine doktrinären, abschließenden Lösungen gestattet (24). In dieser ethischen Grundhaltung kommt der «zeitgenössische Kontext» zur Geltung, der sein Denken bestimmt: die «fünf Aspekte christlicher Realität: Schöpfung, Sünde, Inkarnation, Erlösung und die Zukunft der Auferstehung» (35, 61, 94, 137), die kritische Reflexion kultureller und geschichtlicher Entwicklungen (35) und die amerikanische Toleranzidee, die, wie zum Beispiel in der Abtreibungsfrage, einen möglichst weiten Freiheitsraum bei voneinander abweichenden sittlichen Überzeugungen im Recht eröffnet (26f.).

*Hermann Ringeling, Bern*

<sup>1</sup> Charles Curran, *Sexualität und Ethik*. Aus dem Amerikanischen von Vivien Marx. Mit einem Nachwort von Stephan Pfürntner. Athenäum Verlag, Frankfurt 1988, 288 Seiten, Fr. 35.–, DM 37.–.

Der Autor dieser Besprechung ist Professor für theologische Ethik und Anthropologie an der evangelischen theologischen Fakultät der Universität Bern.

# Erklärung von Karen

1956 erschien in Paris ein von katholischen Priestern des frankophonen Afrika herausgegebenes Sammelwerk: *Des prêtres noirs s'interrogent* (deutsch: Schwarze Priester melden sich, hrsg. von A. Diop, Frankfurt 1960). In diesem Band entwarfen eine Anzahl von Theologen, u. a. M. Hebga und V. Mulago, eine Skizze für eine mögliche Versöhnung christlicher Theologie und afrikanischer Tradition, in der die Lebendigkeit dieser Tradition als Bereicherung für das Christentum aufgewiesen wurde. Dieses Buch gilt neben den Arbeiten des belgischen Franziskaners Placide Tempels als eines der Geburtsdokumente afrikanischer Theologie. Im Sinne einer (verspäteten) Gedenkfeier versammelten sich vom 10.–17. April 1988 in Karen/Nairobi eine interkonfessionelle und interdisziplinäre Gruppe von Laien und Priestern, Frauen und Männern zu einem theologischen Symposium.

Ziel dieses Treffens war es, über die Rezeption und Weitergabe afrikanischer Theologie zu berichten und zu reflektieren, und zwar weniger von den Diskussionen des akademischen Milieus als von der pastoralen Erfahrung und Praxis her. Patroniert wurde das Treffen vom *Centre Biblique Catholique pour l'Afrique et Madagascar* (CEBAM). Zum Abschluß formulierten die Teilnehmer, die sich gelegentlich die «kleinen Propheten» nennen, ein Memorandum, das wir im folgenden in eigener Übersetzung veröffentlichen. Sie fordern darin Christen, Theologen und die Kirche auf, das Schweigen angesichts geschehenen Unrechts zu brechen und die Suche nach dem prophetischen und befreienden Charakter des Evangeliums zu einer authentischen Herausforderung der afrikanischen Kultur und Gesellschaft zu machen. Das Dokument wurde von folgenden Frauen und Männern unterzeichnet: Cephas Y. Agbemenu, Anne Nasimiyu-Wasike, Fransisco Nhampule, Judith Mbula Bahemuka, Gilbert Keith Bluwey, Peter Kanyandago, Nazaire Bitoto Abeng, Marie-José Baranyanka, John Mary Waliggo, Laurenti C. Magesa, Louise K. Tappa, Bette J. Ekeya, Adanuvo W. Amewowo, Bénézet Bujo, Louis Mupagasi. (Red.)

Wir afrikanische Christen, Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Treffens, das vom 10.–17. April 1988 unter dem Patronat des CEBAM (*Centre Biblique pour l'Afrique et Madagascar*) in Karen, Nairobi, stattfand, haben in interdisziplinärer Reflexion über die Zukunft unserer Kirchen im Lichte unseres Glaubens und unter Berücksichtigung der Situation, in der Afrika heute lebt, nachgedacht.

## ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760  
Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Robert Hotz,  
Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber  
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz  
(Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 1988:

Schweiz: Fr. 38.– / Studierende Fr. 27.–  
Deutschland: DM 47.– / Studierende DM 32.–  
Österreich: öS 350.– / Studierende öS 240.–  
Übrige Länder: sFr. 38.– zuzüglich Versandkosten  
Gönnerabonnement: Fr. 50.– / DM 60.– / öS 420.–  
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit  
behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)  
Einzel exemplar: Fr. 2.50 / DM 3.– / öS 22.–

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842 oder Schweizerische Kreditanstalt  
Zürich-Enge, Konto Nr. 0842-556967-61  
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr.  
6290-700  
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127  
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.  
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung  
nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Wir erklären und bezeugen unsere Solidarität mit den Kirchen, deren Mitglieder wir sind. Wir erwarten von ihnen eine klarere Stellungnahme zugunsten des Kampfes, den ihre Töchter und Söhne auf unserem Kontinent für eine gerechtere und menschlichere Welt führen.

Wir wollen Kirchen, die sich stärker mit den Benachteiligten solidarisieren! Nach unserer Überzeugung sind diese Benachteiligten oft die Opfer kirchlicher Institutionen, die vorgeben, die befreiende christliche Botschaft zu verkünden und deren Aufgabe es ist, die Wunden zu verbinden und zu heilen. Unsere besondere Sympathie gilt allen, die durch diese Institutionen verletzt werden.

Wir ermutigen und unterstützen all jene, die darum kämpfen, in Würde zu überleben, und jene, die die Ungerechtigkeit bekämpfen, wo immer sie in Erscheinung tritt.

Im Geiste der Solidarität, der im Glauben an Jesus Christus wurzelt, klagen wir unverblümt die Ungerechtigkeit an, die im Namen der Religion und gewisser Ideologien begangen werden.

Mit Nachdruck verurteilen wir die rassistische, menschenverachtende und gotteslästerliche Auslegung der Bibel in Südafrika und Namibia, wodurch die Ausbeutung der unterdrückten Mehrheit durch die habsüchtige Minderheit in einen gottgewollten Rahmen gestellt werden soll.

Die Apartheid in Südafrika und Namibia – für uns alle offensichtlich eine Pest – haben gewisse kirchliche Stellen und Verantwortliche bis heute weder eindeutig und offen verurteilt, noch haben sie sich zur Beseitigung der Unterdrückung voll engagiert.

Anstrengungen in dieser Richtung, die bereits unternommen wurden, begrüßen wir und wünschen uns, daß die höchste Autorität der Katholischen Kirche, die bei jeder Gelegenheit die Ungerechtigkeit im Allgemeinen anklagt, sich der besonderen Situation der Töchter und Söhne in Südafrika und Namibia annimmt und eindeutig die Rassendiskriminierung verurteilt, wie dies im Jahr 1937 Pius XI. in seiner gegen den Nazismus gerichteten Enzyklika «Mit brennender Sorge» getan hat.

Wir rufen die afrikanischen Politiker, Kirchenmänner und alle Menschen guten Willens auf, unsere Institutionen und Experten in Anspruch zu nehmen, um die menschlichen und materiellen Ressourcen Afrikas zu mobilisieren, mit dem Ziel, eine menschlich und politisch befriedigende, sofortige und dauerhafte Lösung für die Probleme der sich immer mehr zersetzenden afrikanischen Gemeinschaften (Führungskrisen, Kriege, ...) zu finden.

Im Namen unseres gemeinsamen Glaubens wenden wir uns an unsere Kirchen-Institutionen, die unter dem Vorwand der Klugheit Schweigen bewahren, und fordern sie auf, sich wieder auf den prophetischen und befreienden Charakter des Evangeliums zu besinnen und die Ungerechtigkeiten, die nicht nur in der «Welt draußen», sondern auch in ihrer Mitte begangen werden, zu beseitigen.

## Zur Titelseite

Folgende Publikationen wurden für die Titelseite verwendet:

Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8). Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn o. J.

Documento de trabajo, in: *Revista Javeriana* 70 (1968), S. 39–74.

A. Gheerbrant, *L'Eglise rebelle d'Amérique latine*. Seuil, Paris 1969.

E. Dussel, *De Medellín a Puebla: Una década de sangre y esperanza* (1968–1979). México D. F. 1979, S. 67–83.

F. Houtard, *L'histoire du CELAM ou l'oubli des origines*, in: *Arch. Sc. soc. des Rel.* 62 (1986), S. 93–105.

R. Oliveros Maqueo, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión* (1966–1976). Lima 1980. (N. K.)