

O ORIENTIERUNG

Nr. 10 54. Jahrgang Zürich, 31. Mai 1990

ETWA GLEICHZEITIG MIT DER Theologie der Befreiung entwickelte sich in den späten sechziger Jahren unseres Jahrhunderts zunächst in Lateinamerika (bekannt durch das großangelegte Programm CEHILA) eine *Kirchengeschichtsschreibung*, die entschieden das christliche Volk in den Blick nahm und die sich heute unter dem Etikett «Kirchengeschichte der Dritten Welt» weltweit fortentwickelt und zunehmend etabliert. Diesem theoretischen Neuansatz einer parteinehmenden und an der Seite des Volkes engagierten Kirchengeschichtsschreibung geht es gerade nicht um die Geschichte der Kirche als Institution – zumal die kirchliche Hierarchie in der sogenannten «Dritten Welt» bis vor kurzem weitgehend aus der «Ersten Welt» importiert worden ist –, sondern das primäre Objekt der Darstellung ist die Geschichte des christlichen Volkes und des religiösen Lebens an der Peripherie. Das heißt, es soll das an der Basis realisierte, christliche Leben des Alltags und weniger das Christentum der amtlichen Vertreter oder der epochemachenden historischen Ereignisse verhandelt werden. So wird der Terminus «Kirchengeschichte» neu interpretiert und problematisiert als «Geschichte des christlichen Volkes», um schon durch die Terminologie den

Das christliche Volk der Peripherie

Perspektivenwechsel des neuentstandenen kirchenhistorischen Interesses zu signalisieren. Wie bereits gesagt wurde, ist es primäres Ziel, «die Kirchengeschichte vom Volk aus (zu) schreiben». Wenn ich zudem den Begriff «Peripherie» dem in Literatur und Medien zumeist verwandten Terminus «Dritte Welt» vorziehe (und dementsprechend «Zentrum» für «Erste Welt»), übernehme ich eine (zwar auch nicht unproblematische!) terminologische Unterscheidung *Enrique Dussels*²; sie ist m. E. hilfreich, einem unreflektierten Eurozentrismus der Kirchengeschichtsschreibung vorzubeugen. Ein weiterer Grund ist in der Tatsache gegeben, daß unsere moderne Welt in einem Ausmaß zusammengedrückt ist, daß es mir nicht länger sinnvoll zu sein scheint, die Welt in eine Erste bis Vierte zu unterteilen. Es ist vielmehr an der Zeit, das Bewußtsein von der einen Welt als des allen Menschen gemeinsamen Wirtschafts-, Freizeit- und Lebensraums zu verbreiten und zu vertiefen. Auch angesichts dieser Entwicklung halte ich es für treffender, von «Zentrum» und Peripherie der einen, allen Menschen gemeinsamen Welt zu sprechen.

Die Formulierung «Geschichte des christlichen Volkes» beinhaltet einen Genitiv mit doppeltem Sinn und ist in zweifacher Richtung zu interpretieren: Einmal weist diese Programmformulierung darauf hin, daß hier methodisch das Volk selbst Erzähler seiner Geschichte sein soll. Dies kann über die Einrichtung sogenannter historischer Workshops geschehen, wo die Christen der «Dritten Welt» selbst ihre Geschichte, auch die Geschichte ihres religiösen Lebens, reflektieren und erzählen. Zumindest sollte gewährleistet sein, daß die Kirchengeschichten der betroffenen Länder von einheimischen Autoren verfaßt werden, nicht von uns Europäern. Was allerdings die europäische Theologie heute bereits leisten kann und muß, ist, diese neuen Erkenntnisse und Anstöße aufzunehmen, methodisch zu reflektieren und für die eigene Praxis der Kirchengeschichtsschreibung zu bedenken.

Als Genitivus objectivus verstanden betont der Untertitel: Hier soll tatsächlich die Geschichte des Volkes, die Rückseite der uns besser bekannten Geschichte der kirchlichen Prominenz erzählt werden. Bereits das internationale Arbeitstreffen zur Erarbeitung einer Kirchengeschichte der einen Welt aus ökumenischer Perspektive in Basel (1981) stellte fest, «daß sich in der Vergangenheit die Aufmerksamkeit der Historiker zu sehr auf die Geschichte der Ideen, Persönlichkeiten, Institution usw. konzentriert habe. Die eigentliche Geschichte vollziehe sich aber auf der Ebene des Volkes. Die Darstellung müsse erkennbar machen, welche Erfahrung das Volk mit dem Evangelium gemacht habe und mache. Geschichte der Kirche sei das tatsächlich

KIRCHENGESCHICHTE

Geschichte des christlichen Volkes: Das Volk selbst erzählt seine Geschichte – Nicht die Geschichte der christlichen Prominenz – Ein Drei-Kontinente-Projekt von EATWOT – Problem der Quellen: Reiche hinterlassen Spuren, Arme kaum – Und die Objektivität? – Jede Geschichtsschreibung ist einseitig – Parteinehmend, ökumenisch und interdisziplinär: ein vielversprechendes Unternehmen.

Norbert Nagler, Regensburg

Tradition der Armen – arme Tradition? Um die Relevanz der Theologien in der Kultur- und Sozialgeschichte Lateinamerikas – Symposium am Aachener Missionswissenschaftlichen Institut – Die Quellen der historisch Besiegten: Literatur, politischer Witz, Musik, Volksreligion – Ein dreibändiges Projekt für 1992.

Giancarlo Collet, Münster/Westf.

SOZIALETHIK

Band II der Wirtschaftsethik von A. Rich (I): *Marktwirtschaft – Planwirtschaft – Weltwirtschaft* – Sorgfältige Wirklichkeitsanalyse – Bei der Sinnfrage wo die Grenze zwischen Innen und Außen ziehen? – Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Adam Smith und Karl Marx – Wirtschaften heißt produzieren, aber wie steht es mit dem Verteilen? – Warum bleiben bei den Wirtschaftssubjekten die Unternehmen unerwähnt? – Zur Diskussion des qualitativen Wachstums.

Georges Enderle, St. Gallen

KOLUMBIEN

Gespräch mit Padre Alfredo in Cali: Ein Armenviertel von 600 000 Menschen – Politisches Chaos unter dem Deckmantel der Demokratie – In Aguablanca lassen sich nicht nur Stimmen einfangen, sondern auch Killer rekrutieren – Alfredos Aufbauwerk – Ist er ein Einzelkämpfer? – Politisches Postscriptum.

Walter Deuber, Erlenbach ZH

LITERATUR

Unter einem Porträt von Salazar: Die portugiesische *Ballade vom Hundestrand* von José Cardoso Pires – Rekonstruktion des Alltags unter der Diktatur – Der orthopädische Bazar – Ein gedruckter Friedhof – Raffinierte Collage aus Indizien, Versionen, Schatten, Halbwahrheiten und Irrtümern.

Albert von Brunn, Zürich

ÖSTERREICH

Sinnvoll arbeiten – solidarisch leben: Nach dreijährigem Erarbeitungsprozeß ist der Sozialhirtenbrief der Bischöfe erschienen.

Josef Bruhin

erlebte Evangelium. Von besonderer Relevanz sei die Erfahrung des armen und unterdrückten Volkes.»³ Traditionelle Kirchengeschichtsschreibung ging demgegenüber bis zum Aufkommen der historischen Kritik von einem Handeln, Lenken und Eingreifen Gottes in der Geschichte seiner Kirche aus, so daß die dabei vorgestellte Geschichte zu einer Heilsgeschichte, zumindest aber zu einer kirchlichen «Siegesgeschichte» wurde. Die hier angezielte Geschichtsschreibung basiert auf den völlig anders gearteten Erfahrungen und Einsichten des marginalisierten Volkes: Die Kirchengeschichte der Peripherie war und ist keine Sieges-, sondern eine Leidensgeschichte der Unterdrückung und Ausbeutung des Volkes der Armen. Dies wäre herauszuarbeiten.

Die Quellenfrage für eine «Geschichte des Volkes»

Wenn nun die Kirchengeschichte in der «Dritten Welt» als eine Geschichte des Volkes konzipiert wird, stellt sich zunächst das Problem der *Quellen*. Es ist kritisch zu fragen, inwieweit die uns meist in schriftlicher Form überkommenen Quellen Antwort geben können auf diese veränderte Frageperspektive. Durchgängig stoßen wir auf das Phänomen, daß die Geschichte der kirchlichen Prominenz ungleich breiter dokumentiert ist als die Geschichte des Volkes; dies gilt für die literarischen wie die nichtliterarischen Quellen. Der brasilianische Kirchenhistoriker Eduardo Hoornaert stellt hierzu fest: «Die Reichen überragen der Nachwelt in Archiven, Ikonographien, Monumenten und Bauwerken eine üppige Dokumentation, während die Armen auf ihrem Lebensweg kaum Spuren hinterlassen.»⁴ Aber hinterläßt nicht auch die Geschichte der Armen ihre Spuren; wenn auch nicht in Form offizieller Dokumente oder prachtvoller Bauten? Die Kirche des Volkes erhält und tradiert die Religion und die Weisheit des Volkes in einer reichen mündlichen Tradition, in mythischen Erzählungen, in Gesang, Tanz und Ritus, aber auch in einer religiösen Welt der Symbole, die häufig noch heute das Alltagsleben dieser einfachen Christen strukturiert.

Diese andersartigen Quellen gilt es für eine Kirchengeschichtsschreibung des Volkes zu entdecken, ernst zu nehmen und auszuwerten. So kann sich bei ausreichender Sensibilität des Historikers die Quellenlage in zweifacher Richtung ausweiten und verbessern: Einmal müssen wir mit scharfem Blick und dem notwendigen methodischen Rüstzeug (Feldforschung!) auf das Alltagsleben als Quelle historischer Forschung zu sehen lernen; zum zweiten sind die traditionellen, schriftlichen Quellen so «gegen den Strich» zu lesen, daß bislang Übersehenes neu entdeckt wird und die Dokumente auf diese Weise für die bislang Stummen der Geschichte neu zum Sprechen gebracht werden. Gelänge dies, könnte eine Kirchengeschichtsschreibung in der «Dritten Welt» den Horizont, auch des europäischen Historikers, in einem doppelten Sinn erweitern helfen: geographisch, indem bislang in der Kirchengeschichte nicht oder nur unzureichend behandelte Ortskirchen neu in die Darstellung aufgenommen und erschlossen werden; fachspezifisch, indem die bislang weitgehend eurozentristisch verhandelte Kirchen- und Missionsgeschichte um die Sicht der marginalisierten Völker und deren Kirchen erweitert und bereichert würde.

Vom Engagement zur gesellschaftlichen Relevanz

Neben der oben beschriebenen geographischen wie fachwissenschaftlichen Horizonterweiterung sollte eine «Geschichte

des christlichen Volkes der Peripherie» ein *parteinehmendes Projekt* zugunsten der «Dritten Welt» sein. Die Vertreter der in Europa geschriebenen Kirchengeschichte wissen heute mehr denn je um die vernichtenden Folgen von Eroberung und Missionierung der «Dritten Welt», zumal in zwei Jahren die 500-Jahr-Feier der «Entdeckung» Amerikas ansteht. So könnte eine Kirchengeschichtsschreibung, die die «Option für die Armen» der Theologie der Befreiung aufnahm und produktiv verarbeitete, zu einer «parteinehmenden» Kirchengeschichte führen, die hilft, die betroffenen Christen der Peripherie in den Stand zu versetzen, ihre eigene Geschichte und christliche Vergangenheit zunächst einmal kennen und dann kritisch beurteilen und darstellen zu lernen. Erst dieses Wissen um die eigene Geschichte ermöglicht es den Menschen, ihr Wissen in einem zweiten Schritt in aktive Erinnerung zu verwandeln, d. h. als Energiepotential für christliche Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit und für das Leben veränderndes, solidarisches Handeln umzusetzen. In diesem Sinn versteht sich die hier angezielte Kirchengeschichtsschreibung als «eine Wissenschaft im Dienst der Erinnerung des christlichen Volkes»⁵ und als eine gesellschaftspolitisch wirksame Kraft.

Uns in der sogenannten «Ersten Welt» könnte diese parteinehmende Kirchengeschichtsschreibung helfen, die historische Schuld der Kirche des «Zentrums» während der langen Zeit der europäischen Expansion und der gewaltsamen Kolonisation der Peripherie (während ich diese Zeilen schreibe, endet in Namibia auch für das letzte Land des afrikanischen Kontinents formell die Kolonialzeit, und es beginnt die Phase der nationalen Unabhängigkeit) zu erkennen und aufzuarbeiten und in einem weiteren Schritt bewußt für die «von uns produzierte» «Dritte Welt» und die dort lebenden Armen einzutreten. Die Peripherie kann mit einer selbst erarbeiteten Kirchengeschichte in der «Dritten Welt» das «Zentrum», die «Erste Welt», kritisch anfragen und zum Nachdenken anregen. Gelänge es den Historikern hierzulande, sich mit dieser Parteinahme für das Volk zu identifizieren und diese in die Kirchengeschichtsschreibung in Europa zu integrieren, würde diese engagierte Geschichtsschreibung womöglich auch hierzulande gesellschaftsrelevant: sie trüge dann dazu bei, über die historischen Entwicklungen, Bündnisse und Schattenseiten aufzuklären, neue Sensibilität zu entwickeln und Anstöße zu geben, auf welchem Weg heute akute Probleme der «Dritte Welt»-Länder, die immer auch unsere Probleme sind, historisch erklärt und eventuell gelöst werden könnten. Voraussetzung für dieses grundlegend veränderte Verständnis der wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung wäre allerdings ein verändertes Wissenschaftsverständnis. Wissenschaftliches Arbeiten sollte dann nicht mehr «auf den Schreibtisch beschränkt» bleiben, sondern das erarbeitete Wissen wäre in den gesellschaftlichen und politischen Diskurs vor Ort einzubringen. Ein Mehr an Verantwortung, aber auch an Glaubwürdigkeit hierzulande und in den Ländern der Peripherie wäre wohl die Folge für die europäische Theologie und Kirchengeschichtswissenschaft.

Dem zu erwartenden Einwand, eine in diesem Maße Partei ergreifende Kirchengeschichtsschreibung sei zu deutlich ihrem Engagement und zu wenig der historischen Objektivität verpflichtet, wäre mit einer vorgeschalteten Reflexion auf das hier vertretene Verständnis von Geschichtsschreibung zu begegnen. Wissenschaftstheoretisch gilt heute als Konsens, daß historische Rekonstruktion immer mit Interpretation zu tun hat und immer von einem hermeneutischen Vorurteil getragen ist. Absolute wissenschaftliche Objektivität ist nicht zu erreichen und kein Ideal. Wenn nun die hier versuchte Kirchengeschichte des christlichen Volkes Kirchengeschichte als Geschichte der befreienden Botschaft des Evangeliums definiert, wird es

¹ Vgl. J. Meier, Die Kirchengeschichte vom Volk aus schreiben, in: Katechetische Blätter 106 (1981), S. 239–246.

² E. Dussel, Towards a History of the Church in the World Periphery. Some Hypotheses, in: L. Vischer (Hrsg.), Towards a History of the Church in the Third World. The Issue of Periodisation, Bern 1985, S. 110–130, 110.

³ L. Vischer (Hrsg.), Church History in an Ecumenical Perspective. Bern 1982, S. 107, dt. in: Theologische Zeitschrift 38 (1982), S. 476.

⁴ E. Hoornaert, Kirchengeschichte Brasiliens aus der Sicht der Unterdrückten 1550–1800. Mettingen 1982, S. 16.

⁵ Vgl. E. Hoornaert, Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes. Düsseldorf 1987, S. 11–18.

legitimerweise möglich, die Geschichte des Christentums mit einem engagiert befreienden Impetus in der Nachfolge des historischen Jesus zu erzählen und darzustellen. Das hermeneutische Vorurteil bestände in der Parteinahme zugunsten des Volkes, es wäre bewußt und ausgewiesen und müßte zudem theoretisch reflektiert werden. Den Kritikern dieser engagierten Historiographie ist dann mit der Frage zu antworten: Kann die moderne Kirchengeschichtsschreibung angesichts der Not und Unterdrückung in der «Dritten Welt» überhaupt auf «objektive» Distanz gehen?

All diese hier angestellten Überlegungen führen mich zu dem Schluß, daß es methodisch praktikabel und theologisch nutzbringend sein müßte, wenn die moderne Kirchengeschichtsschreibung versuchte, auf der Basis einer deutlichen Option für die Armen eine Geschichte des christlichen Volkes als parteinehmendes Projekt zu erarbeiten. Zugleich muß den hier engagierten Historikern bewußt sein, daß diese Methode nicht der einzig mögliche und exklusiv erfolgversprechende Zugriff auf die Geschichte ist. Anders orientierte historische Forschung wird immer wieder zu anderen Einsichten und Bewertungen der Geschichte gelangen. Dies ist aber keinesfalls ein Makel. Vielmehr würde ich Methodenpluralismus und die Diskussion unterschiedlicher Ergebnisse und kontroverser Standorte als positiven Ausdruck des Ringens um die historische Wirklichkeit begrüßen.

Geschichtsschreibung als «ökumenisches» Projekt

Der hier vorgestellte Versuch einer «Geschichte des christlichen Volkes der Peripherie» kann und soll als ein ökumenisches Projekt realisiert werden. Der Begriff «ökumenisch» wird in diesem Kontext nicht exklusiv theologisch gebraucht, sondern in umfassendem Sinn verstanden. Er meint hier ein Mehrfaches:

▷ Die Suche nach möglichst kompetenten Historikern aus den betroffenen Ländern der «Dritten Welt» führt notwendig zu interkonfessioneller Zusammenarbeit, auch zur Zusammenarbeit mit nicht-christlichen Geschichtswissenschaftlern.

▷ Kirchengeschichtsschreibung der «Dritten Welt» ist ein partnerschaftliches Projekt zwischen Peripherie und «Zentrum». Dabei gilt der Grundsatz, den Ländern der Peripherie die Erarbeitung ihrer Kirchengeschichte selbst zu überlassen, solange nicht von dort – hierfür sind unterschiedlichste Gründe denkbar – Kooperation und Hilfe gewünscht wird.

▷ Der Versuch, eine Kirchengeschichte des Volkes zu verfassen, ist auch insofern «ökumenisch», als er Arm und Reich, den Gebildeten und den Mann der Straße vereint. Nach E. Dussel spielen vor allem die Armen eine dreifache Rolle für diese Art der Kirchengeschichtsschreibung⁶: Zunächst sind sie in ihrem religiösen Leben der Gegenstand der historischen Untersuchung. Gleichzeitig ist das Volk primärer Adressat einer solchen Kirchengeschichtsschreibung; d. h., Volksausgaben in verständlicher Sprache, mit aussagekräftigen Bildern und zu einem günstigen Preis sind zu erstellen. Schließlich ist das Volk als Mitverfasser der eigenen Kirchengeschichte weitestmöglich zu beteiligen.

▷ «Ökumene» soll hier auch für das kirchliche «Oben» und «Unten» stehen. Das heißt, die hier diskutierte Kirchengeschichte soll eine Kirchengeschichte der Basis, des Volkes sein, ohne dabei die Hierarchie auszuschließen. Diese muß vielmehr im Sinn einer basistheologischen Ekklesiologie als Teil des Volkes Gottes in ihre Reihen und auf derselben Ebene eingegliedert und in die Darstellung aufgenommen werden.

▷ Diese ökumenische Kirchengeschichte hat also Laien und Kleriker in gleicher Weise zum Gegenstand wie zu Verfassern.

▷ Daneben hat eine ökumenische Kirchengeschichte die regional und kulturell bedingten Unterschiede der Realisation des christlichen Glaubens im religiösen Leben zu beachten und zu respektieren; sie ist entschieden kontextbezogen und kann deshalb niemals eine Universalgeschichte im klassischen Sinn sein.

⁶ Vgl. E. Dussel, *Towards a History of the Church in the World Periphery. Some Hypotheses*, in: L. Vischer (Hrsg.), *Towards a History of the Church in the Third World. The Issue of Periodisation*, Bern 1985, S. 129f.

Die Frage der adäquaten Periodisierung

Die verschiedenen Arbeiten⁷ zu einer möglichen Periodisierung einer Kirchengeschichte in der «Dritten Welt» hatten durchgängig ein Ergebnis gemein: Das dem italienischen Humanismus des 15. Jh. entstammende und bis in die Geschichtswissenschaft unseres Jahrhunderts hinein klassische, dreigeteilte Schema von Altertum, Mittelalter und Neuzeit ist heute selbst in der europäischen Historiographie überholt und kann keinesfalls auf eine Kirchengeschichte der «Dritten Welt» appliziert werden. Heute ist allgemein erkannt und anerkannt: Es gibt keine objektiv vorgegebenen und universal gültigen Perioden, die die Geschichte apriori angemessen und sinnvoll strukturierten. Zu unterschiedlich verläuft Geschichte in je verschiedenen Kontexten, in unterschiedlichen Regionen und auf verschiedenen Kontinenten. Trotzdem hilft eine Periodisierung, das geschichtliche Material unter einem bestimmten Leitgedanken sinnvoll zu gliedern und überschaubar zu gestalten; insofern bleibt eine chronologische Unterteilung nützlich und anzustreben. Allerdings müssen die hierbei angelegten Kriterien ausgewiesen werden und kommunikabel sein...

Einen konkreten Versuch zur Periodisierung einer Kirchengeschichte des christlichen Volkes haben die Historiker von EATWOT (Ökumenische Vereinigung von Drittwelt-Theologen) bereits 1983 auf einer Arbeitstagung in Genf gemacht. Über die Tagung mit dem Thema «Towards a History of the Church in the Third World. The Issue of Periodisation» gab Lukas Vischer einen gleichnamigen Bericht heraus, worin als Zusammenfassung der Diskussion fünf Hauptperioden der Kirchengeschichte genannt werden.⁸ Die dort erarbeitete Gliederung läßt sich folgendermaßen paraphrasieren:

- 1) Die Kirchen der «Dritten Welt» vor der europäischen Expansion.
- 2) Die Kolonisation von Westeuropa aus seit dem Ende des 15. Jh.
- 3) Die neue Ära um 1800.
- 4) 1880–1945 – Die Zeit des neuen Imperialismus
- 5) Die politische Emanzipation der Kolonien seit 1945 und das allmähliche Entstehen selbständiger Kirchen in den Ländern der «Dritten Welt».

Mit diesem Modell scheint mir zwar ein fundierter Periodisierungsvorschlag für die hier angezielte Kirchengeschichte gegeben: herausgehobene Ereignisse, die den Lauf der Geschichte qualitativ veränderten, markieren die Grenzen der einzelnen Perioden. Dabei fällt aber auf, daß die jeweiligen Zäsuren nicht anhand homogener Kriterien gewonnen sind. Vielmehr werden eine Mehrzahl von Aspekten – Entdeckungsfahrten, Unabhängigkeitskämpfe, Imperialismus und kapitalistische Expansion – gleichermaßen zur Periodisierung herangezogen, sie führen gewiß zu schlüssigen und nachvollziehbaren Zäsuren. Eine denkbare Alternative, Epochen Grenzen nach einem sich durchhaltenden Kriterium z. B. theologischer, politischer oder wirtschaftlicher Art zu erarbeiten, wurde dabei jedoch nicht versucht, obwohl auch eine solche Vorgehensweise denkbar wäre.⁹ Andererseits bleibt zu bedenken, daß völlige Homogenität der Epochen mit eindeutigen Rändern und Epochen Grenzen schon deshalb nicht zu erreichen ist, weil sich jede Periodisierung auf den verschiedenen Kontinenten (Afrika, Asien, Lateinamerika) je unterschiedlich durchsetzt.

Trotz der letztgenannten Einsicht möchte ich mit dem nun folgenden Periodisierungsvorschlag die «Geschichte des christlichen Volkes» nach einem einheitlichen Kriterium zu gliedern versuchen. Zunächst soll die Geschichte des Christentums aus der Sicht des Volkes betrachtet, untersucht und periodisiert werden, soweit es einem Bewohner der «Ersten Welt» überhaupt möglich ist, im Sinne einer partnerschaftli-

⁷ Vgl. die Beiträge der Verfasser aus verschiedenen Kontinenten, in: L. Vischer (Hrsg.), *Towards a History of the Church in the Third World. The Issue of Periodisation*, Bern 1985.

⁸ Ebd., S. 131f.

⁹ Vgl. K. Köpf, *A European View of the Problems of Dividing Church History into Periods*, in: ebd., S. 87–109, 92–100.

chen Kichengeschichtsschreibung die Perspektive der Peripherie einzunehmen. Hierbei ist mir wichtig, die Geschichte der Volksreligionen und autochthonen Mythologien vor der europäischen Expansion miteinzubegreifen, um auf diesem Wege die vorgegebene Basis für Missionierung, Eroberung und Inkulturation der christlich-abendländischen Kultur und Religion in den Ländern der Peripherie zu dokumentieren. Aus dieser Sicht ergäbe sich für mich als denkbare «theologische» Kriterium der Periodisierung die Volksreligiosität bzw. die Möglichkeit ihrer ungehinderten, unterdrückten bzw. veränderten Ausübung im Alltag des Volkes. Um mich zu verdeutlichen: Meiner Einschätzung nach ist es naheliegend, daß ein Christ der Peripherie die selbst erlebte oder erinnerte Geschichte des Christentums daraufhin befragt, inwieweit deren Verlauf die Ausübung der Volksreligiosität, seines gelebten Glaubens des Alltags wie der heiligen Zeiten zuließ oder nicht, in welchen Phasen er das Christentum als bedrohliche Kraft erlebte und wann er das Christentum als die Botschaft des befreienden Evangeliums erfuhr. Auf der Basis dieses einheitlichen theologischen Kriteriums der Volksreligiosität wären drei Perioden der Christentumsgeschichte des Volkes in der «Dritten Welt» zu unterscheiden:

- 1) Die autochthone Volksreligiosität vor der europäischen Expansion um 1500.
- 2) Die unterdrückte Volksreligiosität und die Dominanz der Religion des «Zentrums» (17.–20. Jh.).
- 3) Die Zeit des religiösen Synkretismus im Christentum des Volkes (seit den 60er Jahren dieses Jahrhunderts).

Zur zweiten Phase bliebe zu diskutieren, ob diese noch einmal unterteilt werden müßte in die Phase des Kolonialismus des 17. und 18. Jh. und in die Periode des Neokolonialismus im 19. und 20. Jh.

Kirchengeschichte als interdisziplinäres Projekt

Wenn man Kirchengeschichtsschreibung aus der Sicht des Volkes in der «Dritten Welt» bearbeiten möchte, hat sie die Bezüge zwischen Christentum und jeweiligem Kontext zu beachten und ernst zu nehmen; sie ist in diesem Sinn «kontextuelle Geschichtsschreibung».¹⁰ Um aber diesen Kontext angemessen erheben zu können, bedarf es einer Vielfalt methodischer Zugriffsweisen wie des interdisziplinären Dialogs mit den Ergebnissen der Religionswissenschaft, der Ethnologie, der Volkswirtschaft, der Soziologie u. a. Bedenkt man, daß die erste Phase der in Rede stehenden Geschichte des christlichen Volkes die sozusagen prä-christliche Epoche umfaßt, wird dieser Diskurs der verschiedenen Disziplinen um so entschiedener in der Theorie zu fordern und in der Praxis einzulösen sein.

¹⁰ Vgl. H.-W. Gensichen, Kirchengeschichte im Kontext. Die Historiographie der jungen Kirchen auf neuen Wegen, in: Lutherische Rundschau 26 (1976), S. 301–313.

Tradition der Armen – arme Tradition?

Zu einem neuen lateinamerikanischen Geschichtsprojekt

Nach dem sozialen und kulturellen «Kontext» einer Theologie (oder auch Philosophie) zu fragen – wie sie davon geprägt ist, wie sie auf dessen Herausforderungen antwortet – ist uns nachgerade geläufig, und in dieser Blickrichtung von außen nach innen liegen auch für die Theologie in Lateinamerika bereits etliche Arbeiten und Materialien vor: aus ihnen ent-

¹ CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latino América) ist seit vielen Jahren nicht nur mit der Ausarbeitung einer mehrbändigen Kirchengeschichte Lateinamerikas beschäftigt, sondern u. a. auch mit dem Projekt einer lateinamerikanischen Theologiegeschichte. Vgl. die beiden von P. Richard im Auftrag von CEHILA herausgegebenen Bände: *Materiales para una historia de la teología en América Latina*. VIII

Gerade in diesem Bereich hat die theologische Forschung Nachholbedarf. Kann sie doch von den Nachbardisziplinen Ethnologie oder Anthropologie wertvolle Hinweise erhalten. Ebenso gilt heute als Konsens, daß das Phänomen Christentum nur im gesamtgeschichtlichen Kontext angemessen zu erfassen und zu beschreiben ist. Versucht man diesen universalgeschichtlichen Kontext der Völker in der «Dritten Welt» zu beschreiben, lehrten uns Soziologie und Wirtschaftswissenschaften die dort vorzufindende Situation mit «Dependenz» zu umschreiben; dieser Begriff meint eine tiefgreifende Abhängigkeit der «Dritten» von der «Ersten Welt», der Peripherie vom «Zentrum» der vor allem wirtschaftlichen Macht. Auch diese Situation der Abhängigkeit ist für das Verständnis des Alltagslebens an der Peripherie von entscheidender Bedeutung und muß beachtet werden.

Allerdings ist das Postulat der Interdisziplinarität keine neue Forderung in der modernen Kirchengeschichtswissenschaft. Seit ca. 20 Jahren ist z. B. die sozialgeschichtliche Erforschung des Frühchristentums ein erfolgreich arbeitender methodischer Neuanfang in der Kirchengeschichte; vor allem in den USA hat die sozialgeschichtliche Erforschung des Frühchristentums ihren festen Platz. Es gibt also Anknüpfungspunkte. So rechtfertigt m. E. auch dieser Befund die Legitimität und Sinnhaftigkeit einer Kirchengeschichtsschreibung, die bewußt ihre vermeintliche Objektivität aufgibt, um im Sinne einer befreienden Theologie Partei zu nehmen für die Zwei-Drittel-Welt der Armen, Ausgebeuteten und Unterdrückten.

*

Der vorliegende Beitrag basiert auf einem Referat, das der Verfasser auf dem 5. internationalen Arbeitstreffen der Working Commission on Church history of the Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) in London (23.–29. Juni 1989) gehalten hat. Auf diesem Treffen wurden die letzten vorbereitenden Diskussionen für die Erstellung einer dreibändigen «Kirchengeschichte der 3. Welt» (je 1 Band Asien, Afrika, Lateinamerika) geführt, die voraussichtlich im Jahr 1991 erscheinen wird. Diese erste kontinentübergreifende Kirchengeschichte aus der Perspektive des Volkes kann und soll die Basis sein für anschließend zu erstellende historische bzw. kirchenhistorische Volksausgaben in den verschiedenen Ländern der Peripherie. Insofern sind die oben ausgeführten Überlegungen nicht nur ein Beitrag zur Theorie einer parteilicheren Kirchengeschichtsschreibung, sondern sie beschreiben zugleich ein aktuelles und konkretes Projekt der Ökumenischen Arbeitsgruppe für eine Kirchengeschichte der «Dritten Welt» im Rahmen von EATWOT.

Norbert Nagler, Regensburg

DER AUTOR ist wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für alte Kirchengeschichte und Patrologie der Universität Regensburg (Prof. Norbert Brox).

steht eine *innere* Geschichte dieser Theologie.¹ Wie aber wirkt sich Theologie aus? Welche Bedeutung kommt ihr in gesellschaftlichen Prozessen zu? Welche Funktion erfüllt sie in unterschiedlichen Bereichen? Die Aufgabe, dies für den besonderen Kontext der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinameri-

Encuentro Latinoamericano de CEHILA, Lima (1980), San José 1981 und Raíces de la teología latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la teología, San José 1985. Nach einer mündlichen Mitteilung des Präsidenten von CEHILA, E. Dussel, befindet sich der dritte Band zur Zeit im Druck. Vgl. ferner Giancarlo Collet (Hrsg.), *Theologien der 3. Welt*, EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Supplementa XXXVII (Immensee), 350 Seiten.

kas zu untersuchen, hat sich eine Gruppe gestellt, die vom 26. bis 28. April am Missionswissenschaftlichen Institut (MWI) in Aachen auf Initiative von dessen Lateinamerika-Referent, Dr. Raúl Fornet-Betancourt, zu einer Expertenkonsultation zusammenkam.² Dem Projekt widmen sich nicht nur Theologen, sondern auch Historiker, Soziologen, Philosophen und Literaturwissenschaftler: die Fragestellung erfordert ein interdisziplinäres Vorgehen. Geplant ist eine zweisprachige, drei Bände umfassende Veröffentlichung, die 1992 erscheinen soll. Ihr Thema und Titel wird lauten: *Die Armen und die Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas* (Los pobres y las teologías, en la historia cultural y social de América Latina).

Dieser Themabeschreibung und dem ganzen Projekt liegen zwei Beobachtungen zugrunde. Zum einen: In Werken der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas wird erstaunlicherweise der Theologie und der Funktion, die sie in sozialen und kulturellen Prozessen spielte, kaum Beachtung geschenkt. Das gilt von Geschichtswerken sowohl lateinamerikanischer als auch europäischer Provenienz. Zwar ist durch das Aufkommen der Theologie der Befreiung und durch die Auseinandersetzungen um sie das Bewußtsein von der gesellschaftlichen Relevanz der Theologie in Lateinamerika schärfer geworden. Aktuelle gesellschaftliche und kirchliche Entwicklungen führen jedoch dazu, dieses in den letzten Jahren geschärfte Bewußtsein mit anderen Dingen zu besetzen. Die Auflösung des West-Ost-Antagonismus läßt den Nord-Süd-Konflikt vergessen oder drängt ihn zumindest bei uns stark in den Hintergrund. Das trägt seinerseits mit dazu bei, die Rolle der Theologie erneut zu mißachten. Das allerdings wäre nicht tragisch, wenn es dabei nur um die Theologie ginge. Doch handelt es sich in diesem Fall um konkrete geschichtliche Subjekte, die einmal mehr in Vergessenheit geraten und deren Hoffnungen Theologie artikuliert: die Armen.

Zum andern: Die ökonomische Lage der Armen ist in der vergangenen Zeit dramatischer geworden, und ihre Hoffnungen sind nicht dieselben wie in den letzten Jahrzehnten. Die Nichtbeachtung bestimmter theologischer Strömungen in sozialen und kulturellen Prozessen kann darum auch ein Indiz dafür sein, was die «Verdammten dieser Erde» in unserer Welt tatsächlich wert sind.³ Und die Ernüchterung engagierter Kreise – nach den jüngsten Wahlen in Nicaragua zum Beispiel – darüber, daß Arme sich anders verhalten als eigenen politischen Vorstellungen entsprechend, läßt nicht nur die Frage aufkommen, was denn eigentlich dieses Engagement bewegt, sondern sie zeigt darüber hinaus, wie fragil heute Solidarität selbst bei jenen ist, die für die Armen Augen und Ohren haben.

² Der Kreis der Mitwirkenden, der sich noch erweitern wird, umfaßt bis anhin folgende Namen, mehrheitlich lateinamerikanischer Provenienz, L. Boff, M. Cayota, G. Collet, B. Dietschy, E. Dussel, J. L. Gómez-Martínez, A. Gómez-Muller, G. Gutiérrez, J. Meier, F. Mires, M. Salinas, M. Sievernich, M. Traine.

³ Gewiß: Theologien kommen und gehen, wie auch Moden und Regierungen wechseln. Was aber der Theologie der Befreiung von Anfang an wichtig war, das bleibt allemal: die Armen – jene, die politisch und leider oft auch theologisch nicht zählen. Eine Theologie, die sich vor allem ihnen verpflichtet weiß, wird sie und ihre Leiden darum auch und gerade dann zur Sprache bringen, wenn sie für andere nicht (mehr) interessant sind. Denn die Armen bleiben arm, ärmer sogar, weil ihre Hoffnung, «einen Menschen zu haben», der ihr Schicksal zum Besseren wenden mithilft (vgl. Jo 5,7), erneut enttäuscht wurde. Eine solche Theologie verkräftet den Vorwurf leicht, nicht (mehr) «in» zu sein. Das war und ist nicht ihr Interesse; vielmehr das Interesse jener, die ohne das (auch theologisch) Neueste kein Auskommen bzw. Einkommen haben. Was sie schmerzt, ist vor allem der unerhört bleibende Schrei der Armen. Wer darum von der Theologie der Befreiung beispielsweise sagt, sie sei durch die politischen Entwicklungen im Osten überholt und treffe schon lange nicht unsere Probleme, der sagt damit mehr über sich selbst aus, was er von ihr begriffen hat und wo seine primären Interessen liegen: jedenfalls nicht bei den Armen der Zweidrittel-Welt.

Neuer Mut aus eigenen Quellen

Trotz schleichender Resignation und trotz ihrer Nichtbeachtung haben die Armen aber ihre Hoffnung behalten. Mit den ihnen eigenen Träumen und Utopien hielten sich die Armen Lateinamerikas jahrhundertlang «über Wasser». Das darin enthaltene Hoffnungspotential der «Mühseligen und Beladenen» findet sich an verschiedenen Orten. Die Hoffnung äußerte sich nicht allein in der Theologie, sondern auch in der Literatur, im politischen Witz, in der Musik und vielem mehr. Ihr geschichtlich nachzuspüren, um sie erneut zur Geltung zu bringen, ist nicht zuletzt im Hinblick auf das Quinto Centenario, die fünf Jahrhundert der Evangelisierung in Lateinamerika (1992), wichtig. Historische Arbeit möchte sich hier aber mit einem praktischen Interesse verbinden. Es geht nicht um l'art pour l'art, die Freude am «historischen Fündlein» hat, sondern um ein praktisches Interesse: Aus eigenen Quellen der Hoffnung soll neuer Mut gewonnen werden im schweren Gang durch die Zeit.

Nicht so sehr «große Gestalten» – wie zum Beispiel Bartolomé de Las Casas – werden in dem Projekt im Vordergrund stehen. Meistens wurde deren Pastoral untersucht und weniger die in ihr implizierte Theologie. So berechtigt das Anliegen ist, die Fährte namhafter Persönlichkeiten zu verfolgen, so problematisch bleibt es auch. Dadurch wird nämlich ein weit verbreitetes Vorurteil genährt und einem theologischen Eurozentrismus Schützenhilfe geleistet: Lateinamerika sei deswegen beachtenswert, weil es große Bischöfe, Heilige und Märtyrer hervorgebracht habe; wegen der pastoralen Initiativen und des Einsatzes für und mit den Armen. Theologie hingegen, so dieses Vorurteil weiter, die sei anderswo gemacht worden und sei nach wie vor das Vorrecht anderer Breitengrade. Gerade ein Juan de la Peña, Alonso de Veracruz, Luis Lopez, Francisco Falcón und Guamán Poma de Ayala, indianischer Zeichner und Theologe aus dem Vizekönigreich von Peru, die alle zur *ersten lateinamerikanischen Theologengeneration* gehören, könnten schon eines Besseren belehren. Doch fundamentaler in diesem Zusammenhang ist die Frage, wer bestimmt denn, wer zu den großen Gestalten gehört. Sind es die Kriterien der Geschichtsschreibung? *Welcher* Geschichtsschreibung? Kann man Fraile Juan San Miguel und seine Gemeinschaftserfahrungen einfach deswegen ignorieren, weil er keine Eingabe oder Verteidigungsschrift gegen die spanische Eroberung verfaßte? Es gibt viele, welche Indios und Schwarze verteidigen, ohne für eine Geschichtsschreibung je zu den «Großen» gezählt zu haben und zu zählen, und die trotzdem die Hoffnung der Armen, in ihrer Würde endlich anerkannt zu werden, zur Sprache brachten: auch Alonso Maldonado de Buendia, José de Jaca und Epifanio de Moirans gehören zu ihnen. Sie alle findet man nicht in den wichtigen Lexika der «Gelehrtenwelt». Dies alles würde freilich noch immer die *innere* Geschichte der lateinamerikanischen Theologie betreffen.

Bekehrung zu den historisch Besiegten

Wie steht es aber mit den Guaranís und ihrer Suche nach dem «Land ohne Leid»⁴ – ist hier nicht eine Theologie wirksam, die sozial- und kulturgeschichtlich beachtenswert ist? Das Utopische als Leitlinie der theologischen Dimension spielte übrigens in der Kultur- und Sozialgeschichte von Beginn an eine wichtige Rolle.⁵ Das zeigt sich in vorkolumbianischer Zeit wie danach. Auch das Denken der Aufständischen und der Emanzipatoren in der Zeit der Unabhängigkeitskämpfe enthält theo-

⁴ Vgl. H. Krauss, A. Täubl, Mission und Entwicklung. Der Jesuitenstaat in Paraguay. München 1979, 35ff.

⁵ Vgl. J. A. Maravall, La utopía político-religiosa de los Franciscanos en Nueva España, in: Estudios Americanos 1, Nr. 2 (1949) 199–227; M. Bataillon, Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI. México 1966, 807ff; G. Baudot, Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520–1569). Toulouse 1976, 73–90.

logische Elemente, die vielfach als solche bisher nicht identifiziert worden sind und die von der Kirche oft sogar inkriminiert wurden. Dazu gehören Tupac Amaru in Peru, P. Tomás Ruiz in Nicaragua, Don Miguel Hidalgo und José María Morelos in Mexico oder Bernardo O'Higgins in Chile, um einige zu erwähnen. Theologie findet sich aber auch in der Literatur, wie z. B. in den «Novelas indigenistas». *Cumandá* von Juan León Mera (1879) oder *Aves sin nido* von Clorinda Matto (1889) und *Raza de bronce* von José María Arguedas (1919) sind solche Novelas, deren theologischer Gehalt bisher noch nicht herausgearbeitet wurde und der über die Hoffnungen, aber auch Enttäuschungen der Armen Auskunft gibt. Bekannter dürfte

hingegen das poetische Werk Ernesto Cardenal sein, das reich an «Hoffnung der Armen», besonders Zentralamerikas, ist. – Das sind nur wenige Hinweise auf eine Tradition, welche sich der Sache der Armen verpflichtet wußte und deutlich machen könnte, daß die Tradition der Armen alles andere als eine arme Tradition ist. Von ihr zu lernen gehört mit zu jenem «Prozeß der Bekehrung zu den historisch Besiegten», von dem bei uns im Hinblick auf das Jahr 1992 viel entschiedener geredet werden müßte. Giancarlo Collet, Münster/Westf.

DER AUTOR ist Professor für Missionswissenschaft an der Universität Münster.

Marktwirtschaft – Planwirtschaft – Weltwirtschaft

Zum soeben erschienenen zweiten Band der Wirtschaftsethik von Arthur Rich* (I)

Seit dem Erscheinen des ersten Bandes der Wirtschaftsethik von Arthur Rich im Jahr 1984 (inzwischen in dritter Auflage) sind im deutschen Sprachraum viele Dutzend Bücher zu wirtschaftsethischen Themen veröffentlicht worden¹ – ganz abgesehen von einer Fülle anderer Schriften sowie unzähligen Seminarien, Symposien, Konferenzen, Arbeitskreisen u. a. m. Aber keine dieser Publikationen hat sich mit sozialetischen Fragen der Wirtschaftsordnung in derart systematischer und gründlicher Weise befaßt wie Arthur Rich, emeritierter Professor für Systematische Theologie an der Universität Zürich mit Schwerpunkt Sozialethik, im soeben erschienenen zweiten Band seiner Wirtschaftsethik. Schon dieses Faktum allein verdient hohe Anerkennung, stellen sich doch heute in den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umwälzungen Osteuropas tiefgehende ordnungspolitische Probleme der Neuorientierung – eine Entwicklung, die wohl auch Rich nach Abschluß seines ersten Bandes nicht in dieser Schnelligkeit und Radikalität vorausgesehen hat. So erscheint das Buch gerade zur rechten Zeit; es dürfte nicht später sein. Großen Respekt verdient aber auch der Autor persönlich, der in diesem Band die Einsichten jahrzehntelanger Arbeit zusammenfaßt und trotz großer physischer Beschwerden mit unerschütterlicher Ausdauer im Pensionsalter das Werk auf seinen 80. Geburtstag (21. 1. 1990) hin vollendete.

Leitplanken für die wirtschaftsethische Diskussion

Bevor ich auf einzelne Schwerpunkte eingehe, möchte ich einige allgemeine Charakterzüge des Buches hervorheben, die mir in der heutigen, oft verworrenen wirtschaftsethischen Diskussion besonders wichtig erscheinen. Richs Wirtschaftsethik zeichnet sich durch einen *außerordentlich sorgfältigen Umgang mit der Realität* aus. Seine klare und differenzierte Ausdrucksweise in knappen Worten – beispielsweise bei der Darstellung des industriellen Rationalisierungsprozesses (S. 50–74) oder der verschiedenen Ordnungsgestalten der Marktwirtschaft (S.

260–318) – ist eine wichtige Orientierungshilfe, um sich ein fundiertes Urteil in der Maximendiskussion bilden zu können. Dazu zählen auch die zahlreichen Begriffserklärungen zu «Industrie» (46), «Partnerschaft» (67), «Kapital» (81 f.), «Markt» (99), «Multinationale Unternehmen» (105) u. a. m. Darüber hinaus zeigt sein Umgang mit den ethischen Grundwerten gemäß dem Kriterium der Relationalität seine *undoktrinäre Einstellung*, die die in der ethischen Diskussion auftretenden Spannungen weder verharmlost noch einfach entzweischneidet, sondern voll ernst nimmt und austrägt. Das folgende Zitat könnte geradezu als Richs Credo bezeichnet werden:

«Im biblischen Glaubens- und Hoffnungshorizont erfüllt sich die Humanität in der Liebe. Sie ist der Inbegriff des Menschengerichten. Dieses Menschengerichte läßt sich weder auf den Nenner der Freiheit allein noch auf den der Solidarität, der Emanzipation oder der Dienstbarkeit bringen. Denn in der Liebe bleibt dies alles ungeschieden, ist es immer zugleich aufgenommen. Seid als Freie einander dienstbar, miteinander solidarisch in der Liebe, so sagt es Paulus (Gal 5,13). Nur in solcher Relationalität können konträre Werthaltungen, wie freie Selbstbestimmung und bindende Dienstbarkeit, Selbstverantwortlichkeit und Solidarität, Interesse am eigenen und Interesse am fremden Wohl, menschengerecht sein. Werden sie dagegen um ihre Relationalität gebracht, voneinander los-gelöst und so absolut gesetzt, dann geraten sie in Gegensatz zum Menschengerichten im Sinn der Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe. Freie Selbstbestimmung verkehrt sich in emanzipatorische Selbstbehauptung, bindende Dienstbarkeit in kollektivistische Gleichschalterei. Selbstverantwortlichkeit entartet zu autistischer Interessenherrschaft und Solidarität zu bequemlichem Sichverlassen auf gesellschaftliche Sozialleistungen.» (S. 168 f.)

Das Aushalten der Spannungen betrifft nicht nur das Verhältnis zwischen den ethischen Grundwerten, sondern auch zwischen ihnen und der *Materialität* der menschlichen Existenz. Zwar wird zu Recht in einer heute gängigen Kulturkritik eine einseitig ökonomistisch-materialistische Grundorientierung kritisiert. Rich warnt aber vor dem «kulturkritischen Syllogismus», wonach aus dem Fehlen einer Sache auf die Schlechtigkeit des Vorhandenen geschlossen wird (S. 130). Bezogen auf die moderne Industriegesellschaft bedeutet dies, daß trotz ihrer vielen Mängel und Gefahren das Positive nicht übersehen werden sollte: die unerhörten Produktivitätssteigerungen machen materielle Wohlfahrt für alle möglich, wenn auch längst nicht alle an ihr partizipieren (S. 130). Entgegen allen Arten spiritualistischer Ausflüchte hält Rich daran fest, daß «das Materielle nun einmal eine fundamentale Komponente menschlicher Existenz (bleibt), ein Sachverhalt, den gerade eine Wirtschaftsethik ernst zu nehmen hat» (S. 130).

Neben dem sorgfältigen Umgang mit der Realität und der Relevanz des Materiellen möchte ich als drittes auf Richs Bemühen hinweisen, nicht im Formal-Unbestimmten stecken-zubleiben, sondern *«in der gebotenen Konkretheit»* (S. 131) *normative wirtschaftsethische Aussagen* zu treffen. Nicht nur bedarf der Begriff des Menschengerichten einer ins Materiale

* A. Rich, Wirtschaftsethik. Band 2: Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialetischer Sicht. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1990. 407 Seiten. DM 68.–, Fr. 62.–

¹ Stellvertretend seien erwähnt: G. Enderle, Hrsg., Ethik und Wirtschaftswissenschaft. Berlin 1985; P. Koslowski, Hrsg., Economics and Philosophy. Tübingen 1985; P. Ulrich, Transformation der ökonomischen Vernunft. Bern 1986; G. Enderle, Wirtschaftsethik im Werden. Stuttgart 1988; H. Hesse, Hrsg., Wirtschaftswissenschaft und Ethik. Berlin 1988; P. Koslowski, Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Tübingen 1988; K. Lefringhausen, Wirtschaftsethik im Dialog. Stuttgart 1988; R. Lay, Ethik für Manager. Düsseldorf 1989; H. Steinmann, A. Löhr, Hrsg., Unternehmensethik. Stuttgart 1989; E. K. Seifert, R. Pfriem, Hrsg., Wirtschaftsethik und ökologische Wirtschaftsforschung. Bern 1989; M. Würz, P. Dingwerth, R. Oelschläger, Hrsg., Moral als Kapital. Stuttgart 1990.

zielenden und so präzisierenden Fassung, was Rich in seinem ersten Band mit der Ausarbeitung von sieben Kriterien (Geschöpflichkeit, kritische Distanz, relative Rezeption, Relationalität, Mitmenschlichkeit, Mitgeschöpflichkeit, Partizipation) leistete.

Darüber hinaus soll «das Ziel dieser Wirtschaftsethik» sein, *relative Maximen* auszuarbeiten, «die auch in einer Welt des Unvollkommenen Bestand haben, praktikabel sind und so das Menschengerechte in der Wirtschaft faktisch befördern können» (S. 43). Solche Maximen sind Normen von sowohl präskriptivem als auch deskriptivem Charakter, weil auf die realen und insofern empirisch feststellbaren Sachverhalte bezogen. Sie sind keine absoluten Strukturprinzipien einer «christlichen Wirtschaftsordnung». «Sie verstehen sich weit bescheidener als normative, stets der kritischen Überprüfung bedürftige Richtlinien, wo es um die Entscheidung der Frage geht, welche Ordnungsmöglichkeiten der Wirtschaft von der christlichen Humanität in der Zeit des Vorletzten am ehesten zu verantworten seien.» (S. 226) So werden denn konsequenterweise nach eingehenden Erörterungen unter den Gesichtspunkten des Menschengerechten und des Sachgemäßen Beurteilungs- und Entscheidungsmaximen zur Systemfrage (5. Kapitel), zur Ordnungsfrage (6. Kapitel) und zur Weltwirtschaft (7. Kapitel) aufgestellt. Was diese Maximen beinhalten, möchte ich später erörtern.

Die Sinnfrage in der Wirtschaft beharrlich stellen

Zunächst folge ich dem Aufbau des Buches, wo in den ersten drei Kapiteln nach dem *Sinn und Grundverständnis der Wirtschaft* gefragt und die wirtschaftsethischen Hauptprobleme gesichtet werden. Wenn wir nach dem Sinn des Wirtschaftens fragen, müssen wir uns klar sein, wo wir diesen Sinn suchen und was wir unter Wirtschaften verstehen. Wir können ihn entweder *außerhalb* oder *innerhalb* des Wirtschaftens suchen und wir können Wirtschaften als *rein instrumentelle, zweckrationale Tätigkeit* begreifen oder als Tätigkeit, die selber *innerlich «ethik-bezogen»* ist. Freilich, wo die Grenze zwischen dem Innen und Außen, dem Ökonomischen und Außerökonomischen gezogen werden muß, ist – wie nicht anders zu erwarten – kontrovers. Die einen begrenzen das Wirtschaften auf ein mehr oder weniger großes Subsystem (auf einen «Lebensbereich») des menschlichen Zusammenlebens, andere wehren sich gegen diese regionale Begrenzung und verstehen es als eine formale Art des Denkens und Handelns (zum Beispiel als «effizienten Umgang mit Knappheiten»), die sich auf die Gesamtheit der menschlichen Tätigkeiten erstreckt.

Ebenso umstritten ist – damit zusammenhängend, aber nicht identisch – das Binnverständnis des Wirtschaftens. Zwei große Traditionen lassen sich in der Geschichte der ökonomischen Lehrmeinungen gemäß Amartya Sen (*On Ethics and Economics*, Oxford 1987) unterscheiden: erstens der «engineering approach», der die Wirtschaft als Insgesamt von rein technischen Funktionszusammenhängen, Strukturen und «Mechanismen» versteht und sich aus dem Blickwinkel des «Ingenieurs» mit logistischen Fragen befaßt, wobei die Ziele und Zwecke als von außen gegeben vorausgesetzt werden. Hier geht es also darum, die geeigneten Mittel und Techniken zu finden, die zur Erreichung dieser Ziele dienlich sind. Vertreter dieser Richtung sind William Petty, François Quesnay, David Ricardo, Augustine Cournot, Leon Walras und die Mehrzahl der heutigen Ökonomen.

Der zweite, *ethik-bezogene Ansatz* («ethics-related approach») geht zurück auf Aristoteles und umfaßt auch die Fragen nach den Motiven und gemeinsamen Zielen des Wirtschaftens. Vertreter dieser Tradition sind Adam Smith, John Stuart Mill, Karl Marx, Francis Edgeworth und andere.

Ausgehend von diesen beiden Unterscheidungen des Innen/Außen und des «engineering/ethics-related approach», können wir nun die Sinnfrage des Wirtschaftens bewußter

plazieren. Für Rich (dem ich mich anschließe) stellt sich diese Frage ohne Zweifel *innerhalb* des Wirtschaftens; es geht ihm um «die ethische Dimension der ökonomischen Sinnfrage» (15); er vertritt also den «ethics-related approach», wobei er auch der Außensteuerung der Wirtschaft durch Politik, Recht, Ethik (vgl. Richs ersten Band zur Wirtschaftsethik) unverzichtbare Bedeutung zumißt. Zugleich wendet sich Rich gegen jede Art von ökonomischem Imperialismus, für den es gar kein Außen mehr gibt, und gegen jede Art von ökonomistischem Wirtschaftsverständnis, wonach die Wirtschaft in sich wertneutral und zweckfrei wäre. Rich will den Aufweis erbringen, «daß sich die Frage nach dem Zweck der Wirtschaft nicht wertfrei im Sinn des Ökonomismus entscheiden läßt, daß sie vielmehr, und zwar unabweisbar, in der Dimension des Ethischen steht» (18). Warum? «Der Grund liegt darin, daß die Wirtschaft keine eigenständige Ordnung ist wie die naturgegebene Welt, sondern eine von und für den Menschen geschaffene Institution.» (19) In dieser Grundauffassung stimmt Rich mit vielen Wirtschaftsethikern überein, so beispielsweise mit Richard T. De George, der in seiner «Business Ethics» (3. Aufl. New York 1990) den «Myth of Amoral Business» kritisiert. Und es ist wohl nicht zufällig, daß sich Rich gerade im Kapitel über die Sinnfrage in der Wirtschaft intensiv mit Adam Smith und Karl Marx beschäftigt, indem er Gemeinsamkeiten und auch Unterschiede zu ihnen hervorhebt.

Gleichwohl ist sein beharrliches Insistieren auf die Sinnfrage *in* der Wirtschaft weder selbstverständlich noch überflüssig. Denn allzuoft wird sie von kurzsichtigen Pragmatikern aus der Wirtschaft verdrängt und von Wissenschaftlern als sinnlos disqualifiziert – eine Tendenz, die um so gefährlicher ist, je mächtiger die Leitfunktion der Wirtschaft für die gesellschaftliche Entwicklung wird.

Rich versteht die ökonomische Sinnfrage als die Frage nach dem Menschengerechten in der Wirtschaft und definiert den fundamentalen Zweck der Wirtschaft als «Lebensdienlichkeit» – ähnlich wie Rupert Lay ihn als Biophilie bestimmt. «Wirtschaft (ist) die spezifische Weise des Menschen, sein fundamentales Grundbedürfnis zu befriedigen, nämlich zu leben, materiell sicherer zu leben, sich zu mehren und als Individuum wie als Gesellschaft zu entwickeln.» (22) Dieser fundamentale Zweck wird in dreifacher Hinsicht genauer bestimmt: – als *humaner Zweck*, weil es in der Wirtschaft nicht um bloßes effizientes Produzieren geht, sondern darum, daß der Mensch im Arbeitsprozeß «den Status einer mitgestaltenden, mitbestimmenden und insofern auch mitverantwortlichen Person einnehmen kann» (27);

– als *sozialer Zweck*, weil Wirtschaften nicht nur eine produktive, sondern wesentlich auch eine distributive Seite (die Verteilung von «Lebenslagen») hat, weshalb die Verteilungsgerechtigkeit unabdingbar zur Sinnfrage des Wirtschaftens (und nicht erst der Gesellschaftspolitik) gehört;

– und schließlich als *ökologischer Zweck*, weil der Mensch als Geschöpf mit seiner doppelten Aufgabe des «homo faber» und des «homo conservator» «die Naturgüter im Dienst des Lebens nicht allein zu gebrauchen, sondern auch sie zu bewahren, zu pflegen, Sorge für sie zu tragen» (32) hat.

Wirtschaften heißt produzieren – und verteilen?

Selbstverständlich genügt es für eine Wirtschaftsethik nicht, die Sinn- und Zweckfrage bloß in dieser extremen Allgemeinheit zu beantworten. Deshalb befaßt sich Rich in beschreibender Analyse mit den «Aspekten und Perspektiven moderner Industriewirtschaft» und erarbeitet daraus – methodologisch sauber – mit Hilfe der erwähnten Kriterien des Menschengerechten zunächst die *ethischen Hauptprobleme hinsichtlich der Ordnungsfrage der Wirtschaft*. Ich möchte dazu drei kritische Bemerkungen machen, die Richs sorgfältige Arbeit nicht grundsätzlich in Frage stellen, die aber meines Erachtens doch so fundamental sind, daß sie in einer systematischen Wirt-

NEUE HORIZONTE

frauenforum



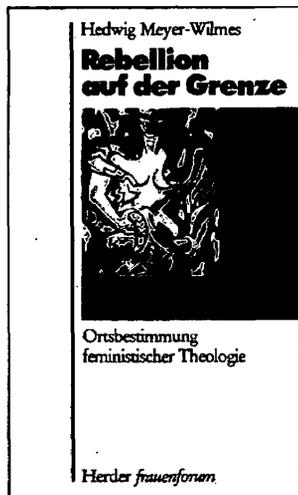
Frauen fragen nach ihren kulturellen und religiösen Wurzeln: „Dieses wunderbare, traurige, zornige, singende, tanzende Buch von Frauen für Frauen hilft mir, mich selbst besser zu verstehen und meine Rolle in dieser Zeit zu sehen – ein begeisterndes und wärmendes Buch“ (D. Sölle). 168 Seiten, Paperback 26,- DM. ISBN 3-451-21676-0



Maria in ganz ungewohnter Gesellschaft: Brecht, Döblin, Hesse, Böll und andere moderne Schriftsteller lassen sich von dieser Gestalt faszinieren und provozieren. Eine spannende Lektüre, kompetent erschlossen von Karl-Josef Kuschel. 192 Seiten, Paperback 24,80 DM. ISBN 3-451-21815-1



Kenntnisreich, kritisch und sensibel entwickelt die bekannte Schweizer Theologin Helen Schüngel-Straumann ein unverzerrtes Bild der ersten biblischen Frauengestalt und zeigt, wieviel Zündstoff für unser Frauenbild in den ersten Kapiteln der Bibel steckt. 192 Seiten, gebunden 26,80 DM. ISBN 3-451-21558-6



Ein notwendiges Buch, das Klarheit schafft: Die Autorin beschreibt kritisch die unterschiedlichen Konzepte und Möglichkeiten von Frauenforschung aber auch deren Verhinderungen und gibt kenntnisreich und differenziert einen klaren Überblick über diese wichtige Herausforderung von Kirchen und Gesellschaft. 288 Seiten, Paperback 32,- DM. ISBN 3-451-21821-6

HERDER

schaftsethik noch viel expliziter und klarer berücksichtigt werden sollten. Denn von der Charakterisierung des Grundverständnisses der Wirtschaft hängt es wesentlich (aber nicht allein) ab, was dann für die wirtschaftsethischen Maximen gelten soll.

Als erstes erstaunt mich; daß «die moderne Industriegesellschaft» – eine etwas altmodisch anmutende Bezeichnung, mit der Rich ihre Prägung durch den Industrialisierungsprozeß (46) hervorheben will – im wesentlichen *nur als Produktionsprozeß* verstanden und die *distributive* Seite der Wirtschaft (in Zuständen und Prozessen) *kaum erwähnt* wird, obschon im Kapitel zuvor ausdrücklich die *Verteilungsgerechtigkeit* gefordert wird. Zwar findet sich die Gleichsetzung von Wirtschaften und Produzieren in der Literatur nicht selten; so vernachlässigen Henner Kleinewefers und Regula Pfister in ihrem über 600seitigen Buch «Die schweizerische Volkswirtschaft» (3. Auflage 1981) die distributive Dimension fast vollständig, und die Festgabe der Schweizerischen Bankgesellschaft zu ihrem 125-Jahr-Jubiläum «Die Schweizer Wirtschaft 1946–1986. Daten, Fakten, Analysen» (Zürich 1987) behandelt einzig und allein Produktions-Aspekte. Gleichwohl meine ich, daß ein umfassendes und ausgewogenes Konzept von Wirtschaft deren produktive *und* distributive Dimension *gleichgewichtig* enthalten sollte (eine Forderung übrigens, die auch für die developmentpolitische Diskussion von höchster Bedeutung ist). Wirtschaften wird demnach als Produzieren und Verteilen in Strukturen und Prozessen verstanden. Dieses Grundkonzept deckt sich im wesentlichen mit dem des bekannten nordamerikanischen Wirtschaftshistorikers Douglas C. North, der in der Wirtschaftsgeschichte zwei Hauptgebiete unterscheidet: einerseits allgemeines Wachstum, Stagnation oder Rückgang der Volkswirtschaft über die Zeit, andererseits die Verteilung der Einkommen innerhalb der Volkswirtschaft im Lauf ihrer Entwicklung.

Meine zweite Bemerkung betrifft die Diskussion der *Wirtschaftssubjekte*, genauer der Produzenten, Konsumenten und des Staates. Mir ist nicht verständlich, weshalb dabei die *Unternehmen* fehlen. Sie sind doch mehr als bloß abstrakte Einheiten der Produktion – Hans Ulrich zum Beispiel versteht sie als zielorientierte, produktive und soziale Systeme – und haben in der heutigen Wirtschaft enorme Bedeutung. Im Blick auf eine noch auszuführende Unternehmensethik müßten sie deshalb meines Erachtens schon an dieser Stelle einen systematischen Platz finden, von dem aus auch Richs spätere, kritische Diskussion multinationaler Unternehmen besser eingeordnet werden könnte. Die Systematik hätte überdies an Konsistenz gewonnen, wenn die Frage der Wirtschaftssubjekte auch bei der Sichtung der wirtschaftsethischen Hauptprobleme explizit gestellt worden wäre. Leider hat sich aber Rich auf den (zwar) weltberühmten Paul A. Samuelson verlassen, der *nur drei* Grundfragen der Wirtschaftsordnung unterscheidet, nämlich (1) *was und wieviel*, (2) *wie* und (3) *für wen* produziert werden soll, der jedoch die Frage, *wer* produzieren und verteilen soll, offensichtlich vergessen hat.

Schließlich zur Diskussion des *qualitativen Wachstums*, das ohne Zweifel heutzutage in jeder «Wirtschaftsethik» erörtert werden muß. Bei der Vielzahl unterschiedlicher Definitionen ist es gegenwärtig schwierig, das Qualitative überzeugend zu bestimmen. Dennoch finde ich, daß die auch von Rich zitierte Definition des Berichts der Expertenkommission des Eidgenössischen Volkswirtschaftsdepartements (Bern 1985) außerordentlich erhellend ist und hätte fruchtbarer gemacht werden können. Danach beinhaltet qualitatives Wachstum «jede nachhaltige Zunahme der gesamtgesellschaftlichen und pro Kopf der Bevölkerung erreichten Lebensqualität, die mit geringerem oder zumindest nicht ansteigendem Einsatz an nicht vermehrbaren oder nicht regenerierbaren Ressourcen sowie abnehmenden oder zumindest nicht zunehmenden Umweltbelastungen erzielt wird». In dieser Definition fällt auf, daß sie

«trotz» des Qualitativen durchaus quantitative Aspekte enthält, nämlich die Minimalforderung, daß die Wirtschaft von nun an aus der Natur *nicht noch mehr* ressourcenverzehrenden Input entnimmt und ihr *nicht noch mehr* umweltschädigenden Output abgibt. Überdies hat auch der Begriff der Lebensqualität quantitative Aspekte, insofern sie als (zu erweiternder) Handlungsspielraum des Individuums beziehungsweise der Familie in den vier Lebensbereichen des Wohnens (einschließlich Kommunikation, Umwelt), der Freizeit (einschließlich Konsum), der Arbeit und der Bildung verstanden wird. In diesem Begriff des qualitativen Wachstums sind also quantitative und qualitative, produktive und distributive Aspekte eng miteinander verwoben, die – wie auch Rich sagt – jegliches Wachstum nicht zum vornherein ausschließen, die aber darüber hinaus dem naturbezogenen Input und Output des Wirtschaftens klare, auch quantitative Grenzen setzen. Diese Forderung wird in den Diskussionen über qualitatives Wachstum leider sehr oft übersehen, verharmlost oder verdrängt. (Zweiter Teil folgt.)

Georges Enderle, St. Gallen

Bei Padre Alfredo in Cali

Ein ganz gewöhnliches Gespräch in Kolumbien

Es ist Wahltag an diesem Sonntag, 11. März 1990, in Kolumbien, und am Montag darauf werden die Zeitungen von Cali, nach Bogotá und Medellín die drittgrößte Stadt des Landes, den Tag dieser Regional-, Gemeinde- und Primärwahlen für die Präsidentschaft in den größten ihnen zur Verfügung stehenden Lettern als «Festtag der Demokratie» feiern.

Tatsächlich ist die warme Sonne am strahlenden Himmel über der Zweimillionen-Metropole des klimatisch verwöhnten Caucales nach für kolumbianische Verhältnisse geradezu gewaltfreien Stunden untergegangen, wenn auch die martialische Militärpräsenz stellenweise nicht zu übersehen war.

Und doch sagt am Abend Padre Alfredo: «Eine Tragödie unter vielen anderen ist, daß in diesem wunderbaren, an vielem so unendlich reichen Land unter dem Deckmantel der Demokratie das größte vorstellbare politische Chaos herrscht.»

Eigentlich verwundert das nicht, trotz des glimpflich verlaufenen Urnenganges –, bei zwei Drogenkartellen (von Medellín von Cali) und mindestens vier verschiedenen Guerillaarmeen diverser ideologischer Schattierungen am Werk, welche alle sozial und politisch in einem Staate mitmischen, dessen Geschichte in diesem Jahrhundert eine Periode erlebt hat, welche die Historiker unter der schlichten Bezeichnung «violencia» rubrizieren.

Von einem direkt Betroffenen formuliert, verliert die Diagnose «politisches Chaos» indes ihre analytische Kühle – wandelt sich ins Faktum drohender Gewalt, in konkreten Mord und alltäglichen Totschlag.

«Von wem bist Du angeschossen worden?»

Wir treffen uns an diesem Sonntagabend in einem Versteck. Seit nämlich P. Alfred Welker SJ in der Nacht vom 1. auf den 2. November 1989 von sieben Attentätern überfallen und mit einem Armdurchschuß und einem Streifschuß an der Augenbraue «blutend wie ein Hausschwein zurückgelassen» worden war, hat er Zuflucht unbekanntem Aufenthalts im sicheren Haus von Mitbrüdern gesucht.

Tagsüber geht der keineswegs zimperliche Schwabe – vor bald zehn Jahren ist er mit der Immenseer Mission ins Armenviertel Aguablanca gekommen –, begleitet von zwei Leibwächtern, seiner zähen Aufbauarbeit in diesem vielleicht etwa 600 000 Menschen beherbergenden Distrikt Calis nach: Schulen – aus eigener Kraft und mit selbst ausgebildeten Handwerkern gebaut und von selber bezahlten Lehrern betrieben – wollen

besucht, Kindergärten und -horte müssen organisiert, die Essensausgabe für Hunderte von Kindern will überwacht und die Gesundheitsstation, in welcher europäische Ärzte freiwillig Dienst tun, will betreut werden.

Doch nachts vertauscht er seit November die zwei übereinandergezimmerten Betten (das obere kommt bei häufigen Überschwemmungen des unter dem Abwasserspiegel (!) liegenden Armenviertels zum Einsatz) in seiner Kammer neben der einfachen Kirche in Aguablanca mit einer Pritsche in einem fensterlosen Raum bei den Mitbrüdern *irgendwo* in Cali.

«Von wem bist Du angeschossen worden?», frage ich, und er kneift die Augen zusammen und bleibt wortkarg: «Schreib, daß es «Paramilitärische» waren. Mehr will ich dazu nicht sagen.» – «Wer hat denn ein Interesse dran, einen in der Armenarbeit engagierten Padre umzulegen?» Die Frage, gibt mir der Schutzhäftling, als der er sich selber bezeichnet, zu verstehen, ist naiv: «Nimm die Wahlen von heute», sagt er: «Die Armen von Aguablanca geben eine höchst dankbare Stimmmasse ab. Denn Demokratie funktioniert hier so: da fährt die Partei X einige Wochen vor der Wahl mit Lastwagen im Viertel vor, lädt Kreti und Pleti zu einem Fährtchen inklusive Mittagessen an einen schönen Ort ein und läßt diese dann sich daselbst ins Wahlregister eintragen. Und am Wahltag kommen diese Lastwagen wieder, für jeden gibt es ein schönes, weißes T-Shirt mit entsprechendem Aufdruck, man fährt wieder an den schönen Ort und zu besagtem Wahllokal und sorgt dafür, daß die Leute auch dem richtigen Namen die Stimme geben.»

In Aguablanca lassen sich auch Killer rekrutieren

Der Vorgang erscheint vergleichsweise harmlos. Und doch hat er seinen Platz in der Logik, mit der sich Politik in Gewalt verwandelt: In Aguablanca läßt sich nicht nur Stimmvieh einfangen. In Aguablanca lassen sich auch Killer rekrutieren und Dealer anheuern. In Aguablanca läßt sich erpressen und nötigen. In Aguablanca findet sich Volk für den letzten Dreck. Einzige Voraussetzung: daß das Volk daselbst im letzten Dreck lebt ... und leben bleibt.

Wer aber dagegen arbeitet, hat all jene gegen sich, welche ein Interesse daran haben, daß es dabei bleibt. «Du kannst Dir also aussuchen, wer etwas gegen mich haben könnte», lautet deshalb konsequent die Antwort auf die Frage nach den Attentätern. Die Politiker? Militärs? Die Drogenmafia? Rechts-extreme Todesschwadronen? Linksextreme Guerilleros?

Ein Polizist verdient 40 000 bis 50 000 Pesos im Monat. Das sind etwas um die 100 Dollar und reicht nicht weit. Warum sollte er das Schieß Eisen, das ihm der Staat in die Hand drückt, nicht auch einmal für eine kleine, besser bezahlte Nebenbeschäftigung einsetzen? In Padre Alfredos Haus ist nach der Schießerei eine Patrone zurückgeblieben. Ihre Herkunft ist unzweideutig: ein Polizeirevolver. «Und in wessen Auftrag?» Er zuckt die Schultern: «Siehe oben!» Nicht zuletzt auf Druck der Slumbevölkerung, die drei Tage nach dem Attentat von Aguablanca ins Stadtzentrum marschierte und vor dem Stadthaus für mehr Sicherheit demonstrierte, hat der Bürgermeister im Viertel einen speziellen Polizeiposten mit 10 Beamten eingerichtet. Doch Padre Alfredo hat mit diesen Polizisten verabredet, nicht mehr über die nächtliche Schießerei zu reden. Und eine gerichtliche Untersuchung ist im Sande verlaufen. Immerhin hat ihn der Schutz bei einem weiteren nächtlichen Überfall am 21. Dezember vor Schlimmerem bewahrt ...

Es ist heiß in diesem, von einem Neonlicht kalt beleuchteten Raum ohne Fenster nach draußen. Die Wände sind kahl bis auf das Kruzifix an der einen Wand. P. Alfredos Stimmung wechselt zwischen Gelassenheit und Nervosität ab, die vielleicht besser als erhöhte Wachsamkeit zu interpretieren ist. Die Atmosphäre kommt mir bekannt vor, und in einer Stille holt mich die Erinnerung ein an nächtliche Gespräche in San Salvador, im Oktober vorigen Jahres, in ebenso kahlen Räumen mit Studenten der UCA, die angesichts ihrer damals erst

bedrohlichen Situation ebenfalls nach einem Lachen angespannt in die Nacht hinaus horchten, wenige Tage nur, bevor sechs ihrer Lehrer den Kampf gegen die «Götzen des Reichums» mit dem Leben bezahlten, ermordet von salvadorianischen Militärs.

Meine Frage, ob er sich auch als Befreiungstheologe verstehe, ist dem ausgesprochenen Praktiker vielleicht zu theoretisch; jedenfalls mag er sich nicht auf eine längere theologische Erörterung einlassen. Für ihn zählt, daß er dem lokalen Bischof gegenüber das ominöse Wort lieber nicht in den Mund nimmt, dem gleichen Mann gegenüber, dem er immerhin zugute hält, daß er ihn nach den nächtlichen Schüssen nicht «zu seinem eigenen Schutz» in die Wüste geschickt hat, sondern ihn in Aguablanca weiter arbeiten läßt. Und dann fügt er noch grimmig bei: «Auch hier in Cali selbst wäre ich nicht der erste ermordete Pfarrer. Und der letzte wohl auch nicht.»

Ist Padre Alfredo ein Einzelkämpfer?

Auf unseren zwei Stühlen ohne Tisch in diesem leeren Raum machen wir zwei einen ziemlich verlorenen Eindruck. Kein Geräusch deutet auf die anderen Mitbewohner dieses Jesuitenhauses hin, und P. Alfredo wirkt – aus der Mitte seiner vieltausendköpfigen Gemeinde gerissen – einsam.

Ist er ein Einzelkämpfer? Bis zu einem gewissen Grade wohl schon. Es wird ihm von Mitarbeitern auch Sturheit nachgesagt, und andere reden von Allmachtsansprüchen eines deutschen Klerikalen in der Fremde – Leute, die ihn vielleicht um sein unvermeidliches tägliches «Bad in der Menge» beneiden, von welchem sich tatsächlich nicht sagen läßt, ob es der Pfarrer von Aguablanca nicht auch ein bißchen genießt. Aber er ist in seinem Kampf um die Hebung des sozialen Wohlstandes über die unterste Armutsschwelle hinaus, bei welcher noch immer Kinder in Hütten ohne Wasser und Strom verhungern und Erwachsene als Analphabeten arbeitslos dem Aguardiente, dem Schnaps, oder noch schlimmer dem Basuca, einer koka-verwandten, doch qualitativ minderen Droge, verfallen, nicht allein. In der BRD weiß er sich einer großen Unterstützungsgemeinde gewiß, die ihn mit finanziellen Mitteln versorgt. Und in der Woche vor den Wahlen bekam er unvorhergesehene Aufmerksamkeit von Seiten des Ordens, indem ihm und seiner Gemeinde der «Papa Negro», Pater General Hans-Peter Kolvenbach, einen Besuch abstattete. «Plötzlich fragten Leute

vom Fernsehen, ob er schon da sei? Ich fragte: Wer? Ja er, sagten sie, sie wüßten, er käme. Das war im offiziellen Besuchsprogramm von Cali eigentlich nicht vorgesehen. Und so brachten wir in aller Eile alles auf Vordermann. Und dann stand er da.»

Das hat ihn gefreut, offen und auch ein bißchen klammheimlich, den kämpferischen Padre von Aguablanca, der mit dem kolumbianischen Klerus («der reaktionärste der Welt») nicht viel am Hut hat.

Nachts um zehn verabschiedete ich mich von P. Alfredo. Und während er die schwere Kette mit dem großen Vorhängeschloß ums Tor legt, gibt er mir die Ermahnung mit auf den Weg: «Mach es nicht zu dramatisch, sonst getrauen sich die Leute in Europa nicht mehr zu spenden!» Morgen wird er, von seinen zwei Leibwächtern begleitet, die sich mehr vor einem Anschlag auf ihr Leben fürchten als er, wieder in seine Gemeinde fahren.

Mich aber wird jener rote Renault mit den geschwärzten Scheiben, der mir im Schrittempo eine Weile auf dem menschenleeren Heimweg durch Cali gefolgt ist und mir meinen Mund vollkommen hat austrocknen lassen, das nächtliche Gespräch im Versteck des P. Alfred Welker SJ nicht so schnell vergessen lassen.

Postskriptum

Wir hatten auch von der politischen Zukunft Kolumbiens gesprochen, und leider hat sich zumindest eine von Padre Alfredos düsteren Prognosen bereits erfüllt: Kurz vor unserem Gespräch legte am 8. März die in Calis Nachbarschaft gegründete, erstmals sehr starke Guerillaarmee M-19 offiziell die Waffen nieder, und die Zeitungen verbreiteten einen gewissen Optimismus bezüglich einer einsetzenden Pazifizierung des Landes, wenigstens in bezug auf das Verhältnis Staat/Guerilla. P. Alfredo verlieh einer anderen Sicht der Dinge Ausdruck: «Den Leuten von der M-19 wird es gehen wie jenen von der Unión Patriótica (die legale Linkspartei UP hat in den letzten Jahren über 1000 Mitglieder durch Mord verloren). Sie werden einen um den anderen umbringen», sagte er voraus. Und tatsächlich: Seither ist nicht nur der Präsidentschaftskandidat der UP *Jaramillo*, sondern auch jener der M-19, der ehemalige Guerillakommandant *Carlos Pizarro*, umgebracht worden.

Walter Deuber, Erlenbach ZH

Unter einem Porträt von Salazar

Praia do Mastro, 3. April 1960: Ein Plakat: «Portugal. Europe's Best Kept Secret. Fly TAP». Ein Fischer folgt einem Hund, der ihn an einem einsamen Strand in der Nähe von Lissabon zu einer makabren Entdeckung führt: «(Er) sah auf dem Boden einer Grube eine Verschwörerbande von Hunderringen um die Leiche eines Mannes; einige sprangen zur Seite, als er auftauchte, kehrten aber gleich wieder zu ihrer Beute zurück; andere waren so besessen bei der Arbeit, daß sie über dem Körper des Toten nacheinander schnappten».¹ Der Roman *Ballade vom Hundestrand* des 1925 geborenen portugiesischen Schriftstellers *José Cardoso Pires*, der soeben in deutscher Übersetzung erschienen ist, stellt einen Versuch dar, das Portugal der späten Salazar-Diktatur, der sechziger Jahre, des Kolonialkrieges und der kleinen, täglichen Schikanen einer kleinkleinigen Zensur zu rekonstruieren. Das Verbrechen an Major Luís Dantas Castro ist der Vorwand, die Triebfeder, der Schlüssel zu einem Land unter der bleiernen Kappe der Diktatur.

Elias Santana, Brigadechef der Kriminalpolizei, eröffnet die Untersuchung: der tote Major, ein Mann mittleren Alters und

mit mehreren Einschüssen im Leib, war im Dezember 1959 wegen Teilnahme an einer politischen Verschwörung gegen das Salazar-Regime verhaftet und im «Forte da Graça» in Elvas an der spanischen Grenze inhaftiert worden. Mit Hilfe dreier Komplizen – darunter einer Frau – war ihm die Flucht gelungen. Auf verschlungenen Wegen erreichten die Verschwörer ein neues Gefängnis: ein verlassenes Landhaus an der portugiesischen Atlantikküste, in dem sich der Major Luís Dantas Castro, der Architekt Fontenova, der Gefreite Bernardim Barroca und Filomena, die Geliebte des Majors, das Leben zur Hölle machen werden – einen endlosen, regnerischen Winter lang. Die wenigen Kontakte zur Außenwelt – ein gerissener Staranwalt in der Lissaboner Innenstadt, eine Liste angeblicher Sympathisanten, das wegen Abhörgefahr extrem gefährliche Telefon – brechen bald gänzlich ab. Die vier Insassen des Landhauses, symbolisches «Huis clos» der Diktatur, sind völlig isoliert und auf sich selbst zurückgeworfen, leben von Tabak, Kartenspiel, Schlaftabletten und werden Opfer ihrer Obsessionen und Bespitzelungen, ihres Mißtrauens und ihrer Angst. Der Major fürchtet den Gefreiten und die intellektuelle Überlegenheit des Architekten, für die beiden jüngeren Männer verkörpert Luís Dantas Castro, der bei jeder Gelegenheit seine Verkleidung – ein Priestergewand aus

¹ José Cardoso Pires, *Ballade vom Hundestrand*. Roman. Aus dem Portugiesischen von Curt Meyer-Clason. Hanser, München 1990, S. 9–10

einem Requisitenkabinett – hervorholt, eine Art repressive, tyrannische Vaterfigur. Die Schlüsselperson dieses makabren Verschwörerwalzers ist Filomena, die den Major liebt, aber von ihm nur tyrannisiert und erniedrigt wird. Der Major behandelt sie wie seinen Besitz und hängt ihr zu diesem Zweck ein kleines Goldkettchen um den Fußknöchel, Symbol seines Besitzanspruchs. Die Liebesbeziehung zwischen Major und Mena ist jedoch nur ein Vorspiel des Todes, Eros-Thanatos, unweigerliches Ende des Verschwörerwalzers.

Impotenz und Eifersucht treiben den Major zum Wahnsinn. Schließlich wird er vom Gefreiten und dem Architekten im Speisesaal der Villa erschossen. Für den fortschreitenden Prozeß geistiger Umnachtung steht im Roman eine Stelle aus dem «Seewolf» von Jack London: «Er führte eine verlorene Sache an und fürchtete nicht die Blitzschläge Gottes.»²

Der Tanz um den heißen Brei

«Den roten Faden der Erzählung verstecken und nur schlaglichtartig in Bildern beleuchten – das ist der Trick, mit dessen Hilfe der externe Autor und verschiedene interne Autoren den Text zu einem Spiel, einem Puzzle der Informationen machen, das nur ein Leser zusammensetzen kann, der selbst auch mitspielt.» So beschrieb 1977 Maria Lúcia Lepecki³ die Erzähltechnik von José Cardoso Pires anhand seines gleichfalls ins Deutsche übersetzten Romans *Der Dauphin*.⁴ So auch hier: Der Leiter der Untersuchungskommission, Brigadechef Elias Santana, kämpft sich Schritt für Schritt durch einen Filz politischer Komplote, Verleumdungen und Manöver der politischen Polizei PIDE, die der Kriminalpolizei den lästigen, nach Politik riechenden Toten überläßt und nur darauf wartet, daß sich die Kripo («Policia Judiciária») daran die Finger verbrennt. Unter sorgfältiger Ausblendung aller politisch heiklen Themen versucht Santana, zu einem für den Status quo akzeptablen Resultat zu kommen. Zensur und Selbstzensur veranlassen ihn dazu, seine Untersuchung auf das ausschweifende Sexualeben des Opfers und der Geliebten, Mena, zu konzentrieren. Santana – Junggeselle, Magenulkus – wird dabei immer mehr zum Voyeur, zum Spürhund, dessen Fragen sich nicht so sehr auf Tathergang, Motiv und Begleitumstände als vielmehr auf intime Einzelheiten konzentrieren, die seine krankhafte Neugier befriedigen. Voyeure sind auch die Journalisten, die – von der Zensur an der kurzen Leine gehalten – sich wie eine Hundemeute auf den Skandal stürzen: «Das mindeste, was sich über Journalisten sagen läßt: finstere Gesellen», gibt Menas Freundin Norah Bastos d'Almeida zu Protokoll⁵: «Eine Horde von Frustrierten, die im Bett noch Angst vor der Zensur haben». Die Metapher Hunde, Ratte, Leichenfledderer kehrt in immer neuen Bildern wieder. Selbst Elias Santana kann sich dem Gefühl nicht entziehen: «Die von Norahs Tisch herüberwehende Verachtung war in der Tat hoheitsvoll. Für diese Leute war er der Bulle, der Polyp, der Häscher, der Mena jagte und-nur zum Schnüffeln dorthin kam.»⁶ Und über alledem hängt das allgegenwärtige Porträt des Diktators – in Kasernen, Stationen, Schaltherhallen. Es ist das Auge, das alles sieht, keines Menschen Privatsphäre achtet und alle zu mißtrauischen Einzelnern macht, die sich stets beobachtet fühlen müssen.

Der orthopädische Bazar

Am 1. Oktober 1961 erhielt José Cardoso Pires von einem gewissen L.V., der in der brasilianischen Botschaft in Lissabon um politisches Asyl nachgesucht hatte, einen 22seitigen Bericht über ein Kapitalverbrechen aus der Sicht des Mannes, der

im Roman als Architekt Fontenova bezeichnet wird. Erst nachdem 1975 die Archive der politischen Polizei PIDE freigegeben worden waren, konnte sich José Cardoso Pires ein klares Bild von den Ereignissen machen. Es waren dies sehr unruhige Jahre: Im März 1959 wurde in Lissabon eine Rebellion aufgedeckt, an der Katholiken einen bedeutenden Anteil hatten. Im April 1961 startete General *Botelho Moniz* einen Staatsstreich gegen Salazar, der fehlschlug. Am 1. Januar 1962 schließlich brach in Beja im Alentejo eine Revolte aus, die dem Vize-Armeeminister das Leben kostete. Studentenunruhen folgten, die brutal unterdrückt wurden. Diese Atmosphäre der sechziger Jahre, die Angst, Einsamkeit, die Endzeit einer Diktatur «à petit feu» ist die Hauptperson des Romans, nicht die Verschwörer oder die Polizei, sondern die Stadt Lissabon, die vertraute, provinzielle, familiäre Geographie einer Stadt, in der die Arrönganz der Macht Tür an Tür mit kleinen Gemeinheiten und Niederträchtigkeiten wohnt.⁷ «Das Buch lebt von der Hintergrundmusik der sechziger Jahre», erklärte der Autor in einem Interview.⁸ «Da ist ein einsamer Polizist, der mit einer Eidechse zusammenlebt (...) und für die Dirnen des Viertels Zarzuelas vor sich hinrällert.» Die typischen Figuren der Zeit beherrschen die Szene: Hauptmann Maia Loureiro, Schreck der Verkehrssünder, das alte Cabaret Arcádia und der Hauptmann Maltês, «bewehrt mit Visier, Schild und Schlagstock, auf einer seiner Studentenjagden».⁹ Die Folter schließlich – eine gängige Praxis der Diktatur – findet ihren Niederschlag im «orthopädischen Bazar» an einer Lissaboner Seitenstraße, die auf dem Arbeitsweg des Polizisten Elias Santana liegt: «Steil abfallende Straße, jeder Laden mit seinem vor der Tür ausgestellten Rollstuhl (...). Bei Sonnenuntergang ziehen sie sich häuslich zurück (...). Sie stellen bewegliche Glieder aus, dramatische Korsetts, die an Folterpaläste gemahnen, Metallhalse, Prothesen und medizinische Bruchbänder (...). Da ist auch der Wagen mit der abgeschlagenen Hand (...). Immer ruht diese Hand auf dem Steuerrad, aus Plastik, braunhäutig und fast erdfarben.» Ob das Oldsmobile wohl fahren kann, gelenkt von der abgehackten Hand? Ein treffendes Bild für eine verstümmelte, blockierte Nation, in der Engagement, Veränderung, Hoffnung Verbrechen sind: *anathema*, das Auge hat's gesehen, der Täter verschwindet.

Ein gedruckter Friedhof

«Dieses Blatt, *Diário de Notícias*, wirkt zunehmend wie ein Maultierkarren für Begräbnisse», stellt Elias Santana¹⁰ an einer Stelle fest: «Nicht nur die Seite mit den Kreuzen, Totenmessen, Agentur Magno und so weiter (...) Schiffbruch in Goa, ewige Sehnsucht (...) Gedruckter Friedhof, das Ganze ist schlicht und einfach ein gedruckter Friedhof». Ein weiteres zentrales Thema dieses Buches ist die Zensur, das Nichtgesagte oder systematisch Verfälschte, das nicht nur allen Zeugnisaussagen innewohnt, die sich zu einem Puzzle vereinen und zum Schluß Elias Santanas pingelig genauen Polizeibericht bevölkern. Die wichtigen Themen dieser Zeit leuchten höchstens dann und wann in seltsamer Verkleidung auf: Der Kolonialkrieg in Afrika findet sich auf einem Foto aus Moçambique wieder – Menas Vater und der Major jagen auf dem Save-Fluß Nilpferde, den Karabiner zur dramatischen Geste erhoben. Das Fehlen rechtsstaatlicher Garantien beschränkt sich auf den Spitznamen eines Winkelanwalts – Dr. Habeas Corpus –, und die Verknöcherung der politischen und intellektuellen Elite des Landes findet ihr Ebenbild in der Statue des Dr. Sousa Martins, der posthum Wunderheilungen bewirkt, für

² Ibidem, S. 59.

³ Maria Lúcia Lepecki, *Ideologia e imaginário: ensaio sobre José Cardoso Pires*. Lissabon 1977, S. 101. (Margens do texto; 1)

⁴ José Cardoso Pires, *Der Dauphin*. Übers. Curt Meyer-Clason. Tübingen 1973

⁵ (S. Anm. 1) S. 116

⁶ Ibidem, S. 229

⁷ António Mega Ferreira, José Cardoso Pires sobre «Balada da Praia dos Cães», in: *Jornal de Letras* 7.12.1982, Historische Daten und Fakten bei A.H. de Oliveira Marques, *History of Portugal*, Bd. 2, New York 1972; S. 222–223.

⁸ Mário Ventura, *Fotos, papéis e personagens da «Balada da Praia dos Cães»*, in: *Diário de Notícias* 13.1.1983

⁹ (S. Anm. 1) S. 61.

¹⁰ Ibidem, S. 112.

die ihm seine dankbaren Kunden rund ums Denkmal Briefchen, abgelegte Krücken und verschimmelte orthopädische Stiefel darboten.

In der Verschwörerballade vom Hundestrand nimmt die Zensur eine zentrale Stellung ein, da sie die eigentliche Wahrheitsfindung unterbindet, die Oberfläche beleuchtet, die Hintergründe verdeckt und damit, wie José Cardoso Pires¹¹ einmal sagte, die Lüge durch Auslassung zum System erhebt: Gleichzeitig Syntax des kollektiven Gedankens und Prophylaxe des Staates, will die Zensur nicht nur die Mentalität kontrollieren, sondern gar eine neue schaffen, die jeden zwingt, Masken zu tragen und in völliger Isolation und Angst zu leben. Alle Werte werden in ihr Gegenteil verkehrt: Noch bis 1974 wurden die meisten schöpferischen Schriftsteller des Landes totgeschwiegen, fremde Autoren und einheimische Schreiberlinge zweiter oder dritter Kategorie hochgejubelt. Die Zeitung «Diário de Manhã» entstellt eine Meldung, in der Major Dantas Castro¹² von seinen Waffenkameraden desavouiert wird, und löst damit bei Elias Santana folgenden Kommentar aus: «Genau so, ohne weitere Erklärung und unter Verschweigen all dessen, was zur nationalen Wahrheit nicht paßt, so wie es in den folgsamen Zeitungen steht.» Der Brigadechef der Kripo wird zum stillschweigenden Chronisten der Ereignisse, der von den ersten Tagen an im Besitz der ganzen Wahrheit ist, sie aber nur tropfenweise und in unaufhörlicher Selbstzensur von sich geben kann – ein Käfigtier: «Nun sieht er die von irgendwoher auftauchenden drei Käfige vorbeifahren(...). Es sind drei Zirkustransportwagen, die durch das Morgengrauen fahren, vergittert, aber ohne Raubtiere. In ihnen hocken Tierpfleger mit töricht verschlafenen Gesichtsausdruck. Sie defilieren durch die verlassen Straßen, auf dem Fußboden hockend, die Beine hängen heraus, die Gesichter zwischen den Stäben.»¹³ «Ich liebe eine gedruckte Ballade und ein Leben, denn dann sind wir sicher, daß sie wahr sind.» Mit diesem Shakespeare-Zitat¹⁴ aus «The two gentlemen of Verona» umschreibt José

¹¹ José Cardoso Pires, *E agora, José?* Lissabon 1977, S. 201.

¹² (S. Anm. 1) S. 210.

¹³ (S. Anm. 1) S. 286

¹⁴ «I love a ballad in print, a life, for then we are sure they are true» S. 8.

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, Werner Heierle,
Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-
Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert
Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1990:

Schweiz: Fr. 39.- / Studierende Fr. 28.-
Deutschland: DM 49.- / Studierende DM 34.-
Österreich: öS 370.- / Studierende öS 260.-
Übrige Länder: sFr. 37.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit
behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Probenummer gratis

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweig-
stelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
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.

Cardoso Pires den Titel des Romans – diese «Ballade» ist also keine Musik, eher ein Reigen, ein Walzer der Verschwörer, in dem sich alle gegenseitig belügen und doch nicht ohne den anderen auskommen. Das Regime braucht die Verschwörer, die Verschwörer ihren Gegner. Cicero und Catilina reichen sich die Hand, um nur eins zu verhindern – einen echten Neuanfang. Ein ganzes Land dreht sich im Kreis, eine absurde Spieldose, ein groteskes Karussell, in dem sich alle bespitzeln und beschnüffeln – Polizei, Zeitungen, Militärs, Verschwörer. Mit seiner raffinierten Technik der Collage aus Indizien, Versionen, Schattenspielen, Halbwahrheiten und Irrtümern hat José Cardoso Pires nicht nur ein treffendes Porträt der Diktatur in Portugal, ja der Tyrannei schlechthin, sondern auch einen der besten portugiesischen Romane der letzten Jahre geschaffen¹⁵.

Albert von Brunn, Zürich

¹⁵ Oscar Lopes, *Os tempos e as vozes na obra de Cardoso Pires*, in: *Jornal de Letras* 15. 9. 1986. Vgl. Eduardo Prado Coelho, *Cardoso Pires: o circulo dos circulos*, in: *A noite do mundo*. Lissabon 1988, S. 83–94.

Österreich: Sozialhirtenbrief

«Sinnvoll arbeiten – Solidarisch leben» hieß über gut drei Jahre das Leitthema für die breit abgestützte Erarbeitung des neuen Sozialhirtenbriefs der österreichischen Kirche. Nun wurde er am 15. Mai 1990 unter dem Motto «Der Mensch ist der Weg der Kirche» veröffentlicht. Seiner Zielsetzung entsprechend ist er nicht nur am 20. Mai in allen Gottesdiensten den Gläubigen vorgestellt, sondern auch Bundespräsident Waldheim, Bundeskanzler Vranitzky und anderen Repräsentanten von Staat und Gesellschaft überreicht worden.

Bemerkenswert an diesem Sozialhirtenbrief ist einmal der Prozeß seiner Entstehung. Der Anstoß kam 1986 von der katholischen Arbeitnehmerbewegung, entscheidend beeinflusst durch die völlig neue Vorgehensweise, mit der der Wirtschaftshirtenbrief der US-Bischöfe von 1981–1986 erarbeitet wurde. Nachdem im Herbst die Bischofskonferenz das Anliegen positiv aufgegriffen hatte, erstellte ab Frühling 1987 ein Aktions- und Beraterteam bis zum September 1988 einen «Grundtext zur Diskussion». In elf Kapiteln wurden die Kernprobleme der gegenwärtigen sozialen Situation kurz und ausschnitthaft skizziert und für das Gespräch aufbereitet. In 100 000 Exemplaren verbreitet, stieß er nicht nur im kirchlichen Bereich, sondern auch in der breiten Öffentlichkeit bei Parteien, Interessenverbänden und wissenschaftlichen Institutionen und vor allem auch in den Medien auf großes Interesse. Insgesamt wurden 2500 Stellungnahmen verfaßt, an denen 15 000 Einzelpersonen direkt mitgewirkt hatten. Aufgrund einer im Oktober 1989 erschienenen Zusammenschau der Eingaben wurde das nun vorliegende Schreiben verfaßt, auf das sich die Bischöfe trotz anfänglich unterschiedlicher Sichten «im gemeinsamen Gespräch» schließlich mit «großer Einhelligkeit» einigen konnten.

Für den Sozialhirtenbrief steht also ein Prozeß der ganzen Kirche Österreichs, was für die Wirksamkeit kirchlicher Soziallehre gewiß entscheidender ist als noch so gute Dokumente. An solchen Texten mangelt es ja nicht, wohl aber an ihrer Rezeption bei Hierarchie und Volk Gottes. So will auch das Schreiben nicht Abschluß, sondern vielmehr Etappe in der sozialen Diskussion in diesem Land sein.

Inhaltlich dürfte es höchst interessant sein zu prüfen, welche Perspektiven und Postulate aus den zahlreichen Stellungnahmen im endgültigen Text Aufnahme fanden und welche nicht. Aus diesem Befund ließe sich mit etlicher Sicherheit entnehmen, welche Rolle und Verantwortung die Bischöfe der Kirche für die gesamtgesellschaftliche Entwicklung zuteilen und aus welchen Wertvorstellungen heraus sie die Zukunft des Landes gestalten wissen möchten. Darauf soll später zurückgekommen werden. Nur soviel sei angemerkt, daß das Schreiben sich auf jeden Fall nicht scheut, deutliche Forderungen zu stellen, die nicht so leicht zu erfüllen sein werden: Recht auf Arbeit, menschen- und familiengerechte Gestaltung der Arbeitswelt, Mitbestimmung und Eigentumsbildung in Arbeitnehmerhand, Besserstellung der Frau, insbesondere der alleinerziehenden Frau. Klar angesprochen sind auch die Aufgaben im Hinblick auf mehr Gerechtigkeit und Frieden in der Welt.

J. B.

¹ Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs «Der Mensch ist der Weg der Kirche», hrsg. vom Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz, Wollzeile 2, A-1010 Wien, 77 S.