



ORIENTIERUNG

Nr. 23/24 58. Jahrgang Zürich, 15./31. Dezember 1994

EINE DER PRÄCHTIGSTEN Städte im alten Spanien der Mauren, Juden und Christen war Cordova. Vielfältig erblühte hier auch die Kultur des ungezwungenen Gesprächs zwischen Angehörigen verschiedener Religionen. Jederzeit waren Muslime und Christen in den Synagogen, Christen und Juden in den Moscheen, Juden und Muslime in den Kirchen willkommen. So fehlte es den zahllosen kleinen Disputierzirkeln nie an Gesprächsstoff.

Eines Abends hatte sich im Haus eines Rabbi wieder einmal ein solcher Zirkel versammelt. Dabei kam die Rede auf den Namen Gottes. Da der Höchste sich selber «Ich bin» nannte, sagte der Rabbi, kann Er nur *einen* Namen, *seinen* Namen eben, haben! Nicht doch, hielt ihm der Muslim entgegen, als Schöpfer unermesslicher Vielfalt muß Er viele Namen haben, von denen wir zahllose wohl niemals werden kennen können – bedenkt bitte die ungeheure Größe des Universums! Der Christ stimmte ihm zu und schlug vor: Ist Er denn nicht der Grund aller Namen, alles Nennbaren?

Der Höchste und Bescheidenste

Mit dabei in der Runde war auch ein Philosoph parsischer Herkunft. Lange Zeit hörte er schweigend und aufmerksam zu. Dann sagte er: Wißt ihr, was mich stets wieder seltsam anmutet? Daß in all euren Gottesdiensten so oft gesagt wird: «Im Namen Gottes». Was soll daran seltsam sein? fragten die anderen neugierig. Nun, erklärte sich der Philosoph, wer im Namen Gottes auftritt und redet, gibt damit zu verstehen, daß Gott nicht da, daß Er abwesend ist. Rechtlich handelt es sich um eine Formel der Ermächtigung, im Namen eines Unmündigen oder Abwesenden rechtskräftig verhandeln und handeln zu dürfen.

Abwesend? rief der Rabbi aus, o nein, o nein, im Gegenteil! In Gottes Namen reden, handeln heißt in Seiner Anwesenheit, in Seiner Gegenwart handeln. Der Philosoph jedoch insistierte: Warum dann aber, wenn Er doch anwesend ist, redet, handelt Gott nicht selber, nicht unmittelbar? Das tut Er sehr wohl, sagte der Christ, zum Beispiel im heiligen Altarsakrament. Nachsichtig lächelte der Philosoph: Doch auch da bleibt Sein Tun an dasjenige des Priesters gebunden. Ohne Priester kein Sakrament. Fast scheint es, daß Gott ohne Menschen nicht in Erscheinung treten kann – beinahe hätte ich gesagt, daß Er ohne Menschen nicht Gott sein kann. Verwirrt murmelte der Muslim: Ist das, was du da sagst, nicht Lästerung, jedenfalls aber höchst gewagt, höchst gefährlich? Der Rabbi hingegen überlegte: Ist nicht *jedes* göttliche Geheimnis abgründig und deshalb gefährlich? So auch der allerheiligste Name, das tiefste aller Geheimnisse. Der Philosoph nickte ihm zu: Eben darauf wollte ich hinaus, habe mich wohl aber ungeschickt ausgedrückt. Ich glaube, es gibt kein größeres Paradoxon – in eurer Sprache: kein größeres Wunder – als die Anwesenheit eines Abwesenden! Nach deiner Denkweise magst du gewiß recht haben, seufzte der Christ, doch ist mir, mit Verlaub gesagt, deine Argumentation zu seiltänzerisch, zu dialektisch wahrscheinlich. In meiner Einfalt würde ich eher sagen: Gott ist von unvorstellbarer Bescheidenheit, darum verbirgt Er sich andauernd hinter Menschen und dafür, für Seine nie begreifbare Bescheidenheit, die uns oft genug auch in Verzweiflung stürzt, steht, denke ich mir, Sein Name.

Als sie spät vor das Haus hinaustraten, wies der Muslim zum sternensüßen Nachthimmel empor: Und das, liebe Freunde, nennen wir nun also Seine Bescheidenheit? Zu viert brachen sie in Gelächter aus. Fröhlich segnete sie der Rabbi und wünschte im Namen des Höchsten und Bescheidensten nebst guter Heimkehr auch erholsamen Schlaf und heitere Träume.

Kurt Marti, Bern

Als Kostprobe eine der 35 Geschichten, soeben erschienen: Kurt Marti, *Fromme Geschichten*. Copyright Radius Verlag, Stuttgart 1994, 128 Seiten, DM 25,-

ISLAM

Bevölkerungskonferenz in Kairo aus islamischer Sicht: Islamisches Recht erlaubt Schwangerschaftsverhütung, verbietet aber Schwangerschaftsabbruch – Hohe Fruchtbarkeitsraten – Kinder als Lebensversicherung – Islamische Positionen gegen Agenda von Kairo – Angriff auf ihre Werte und Normen – Stellung der Frau – Mißtrauen gegen westlich-säkulare Positionen. *Peter Heine, Berlin*

ORDEN

Ursprungsscharisma im Kontext der Zeit: Hl. Johannes von Gott (1495–1550) und die Identität seines Ordens der «Barmherzigen Brüder» – Seine «radikale Umkehr» – Mitbetroffener unter Geisteskranken – Vitale Barmherzigkeit und ganzheitliche Spiritualität – Jesus in den Armen und Kranken – Integrative Pflege in universaler Diakonie – Epochale Wende – Jedem Kranken ein eigenes Bett – Der Orden heute – Ort eminenter Hochschätzung von Laien – «Unruhe den Reichen und Mächtigen» – Nicht nur Almosen, sondern gerechtes Teilen. *Ottmar Fuchs, Bamberg*

KIRCHE/GESELLSCHAFT

Wer soll was tun?: Konsultationsprozeß der deutschen Kirchen zu wirtschaftlichen und sozialen Fragen – Zuständigkeit auf lokaler und regionaler Ebene wahrnehmen – Verantwortliche und Verantwortungsräume – Staat und Gesellschaft – Arbeiterschaft und Gewerkschaften – Verantwortliche der Wirtschaft – Die Schwachen und Benachteiligten – Die Frauen – Wie wird die Diskussion bis an die Basis gebracht? – 1. Entwurf bietet Anregung zu produktivem Gespräch.

Roland Mierzwa, Wetzlar

STAAT/KIRCHE

Schweizerisches Staatskirchenrecht: Disser-tation von *Dieter Kraus* entspricht einem dringenden Bedürfnis – Auf Bundesebene ist Religionsfreiheit der zentrale Begriff – Entwicklung vom Kirchen-Staatsrecht zum Religionsverfassungsrecht – Kantone und Kirchenorganisationen – Kirchengemeindeprinzip – «Eigenwilligkeiten» und deren historische Begründung. *Giusepe Nay, Lausanne*

LITERATUR

Hiob unser Zeitgenosse: *Georg Langenhorst* Darstellung der literarischen Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert – Hiob steigt nicht aus Gott aus, obwohl er keine Antwort erhält – Heutige Theologen bleiben hinter literarischen Hiob-Darstellungen zurück – Theologie darf sich nicht von den Fragen und Klagen leidender Menschen entfernen – Wie Hiob ohne «Trug für Gott» auf den rettenden Gott setzen. *Willi Oelmüller, Münster/Westf.*

Bevölkerungskonferenz aus islamischer Sicht

Die Berichterstattung über die Uno-Bevölkerungskonferenz in Kairo vom September 1994 ließ vor den Augen des Publikums das Bild einer Allianz zwischen dem Vatikan und islamischen Fundamentalisten entstehen. Mitra- und Turbanträger, Kreuz und Halbmond in inniger Umarmung, das zeigten die Karikaturen. Über dieses Bild, das sicherlich Vorurteile und Reflexe der Öffentlichkeit bestätigt, müßte länger räsoniert werden, da es auch sehr viel über eben diese Öffentlichkeit deutlich werden läßt. Hier geht es jedoch um etwas anderes. Beobachtet man die islamischen Äußerungen der unterschiedlichsten Positionen, kann man eine gewisse Übereinstimmung innerhalb der islamischen Einschätzungen der auf der Konferenz vorgelegten Entschließungsanträge konstatieren. Zugleich stellt sich bei genauerer Analyse heraus, daß das islamische Recht und die katholische Morallehre in der Frage der Geburtenplanung beträchtliche Differenzen aufweisen, es daher mit der oben beschriebenen Koalition in der Sache nicht weit her sein kann.

Das islamische Recht unterscheidet zunächst einmal grundsätzlich zwischen schwangerschaftsverhütenden Praktiken und dem auch in islamischen Staaten strafrechtlichen Tatbestand des Schwangerschaftsabbruchs. Nach der allgemein verbreiteten rechtlichen Ansicht von traditionellen islamischen Theologen und Rechtsgelehrten ist *Schwangerschaftsverhütung* gestattet. Dabei dürfen nicht nur die auch nach katholischer Sexualethik gestatteten Methoden benutzt werden, also die Ausnutzung der unfruchtbaren Tage der Frau, sondern auch künstliche Mittel wie die Anti-Baby-Pille. Dabei berufen sich die islamischen Rechtsgelehrten auf als gesichert angesehene Prophetentraditionen, nach denen der *coitus interruptus* als erlaubt angesehen wurde. In einem Analogieschluß wird diese Praxis dann auf modernere Schwangerschaftsverhütungstechniken angewandt. Freude an Sexualität und geschlechtlicher Erfüllung wird von muslimischen Gelehrten als Gnadengabe Gottes für die Menschen angesehen. Sexualität ist jedoch ausschließlich in der Ehe gestattet.

Es muß in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß die Funktion der Ehe in der gesellschaftlichen Praxis auch der islamischen Welt vor allem in der Reproduktion gesehen wird. An kaum einem Beispiel sind die Differenzen zwischen dem nach dem islamischen Recht Erlaubten und der Realität des heutigen islamischen Lebens deutlicher festzumachen als hier. Die Fruchtbarkeitsrate in der überwiegenden Zahl der islamischen Staaten ist außerordentlich hoch. Für viele Länder der islamischen Welt wird von einer Bevölkerungsexplosion gesprochen. Die Vielzahl von Kindern hängt mit der unzureichenden sozialen Absicherung durch staatliche Institutionen zusammen. Kinder gelten zu Recht oder zu Unrecht, wie auch in Staaten der Dritten Welt, in denen der Islam keine Rolle spielt, als Lebensversicherung. Die verschiedenen staatlichen Familienplanungsprogramme, die man in einer Vielzahl von islamischen Staaten anhand der entsprechenden Plakate schon bei einem Gang durch den Bazar zur Kenntnis nehmen kann, haben bisher noch wenig Wirkung gezeigt. Der Koran macht schließlich deutlich, daß es die Pflicht der Kinder ist, für die Eltern zu sorgen: «Und dein Herr hat bestimmt, daß ihr nur ihm dienen sollt und daß man die Eltern gut behandeln soll. Wenn eines von ihnen oder beide bei dir ein hohes Alter erreicht haben, so sage nicht zu ihnen »Pfui«, und fahre sie nicht an, sondern sprich zu ihnen ehrerbietige Worte.» (Sure 17, 23) Die Konsequenz aus diesem Vers ist es übrigens, daß nach einigen islamischen Rechtsgelehrten Altersheime als unislamische Einrichtungen angesehen und verboten sind, da die Kinder ja nach dem Koran für die Eltern sorgen müssen. Die Reproduktion als eine der Hauptfunktionen der Ehe in der Praxis islamischer Gesellschaften hat,

nebenbei bemerkt, nach der Entwicklung medizinischer Techniken wie der *In-vitro-Fertilisation* dazu geführt, daß sich das islamische Recht mit derartigen Neuerungen immer wieder auseinandersetzen mußte. Inzwischen wird diese künstliche Zeugungstechnik im Labor vom islamischen Recht allgemein akzeptiert.

Während also die Schwangerschaftsverhütung vom islamischen Recht grundsätzlich gestattet wird, ist der *Schwangerschaftsabbruch* eindeutig verboten. Dabei spielt historisch gesehen die Tatsache eine Rolle, daß im vorislamischen Arabien die Praxis der Tötung von neugeborenen Mädchen ein weit verbreitetes Phänomen war, gegen das sich der Koran an vielen Stellen eindeutig wandte. So heißt es, um nur eine Stelle anzuführen: «Sprich: Kommt her, daß ich euch verlese, was euer Herr euch verborgen hat: Ihr sollt ihm nichts beigefallen und die Eltern gut behandeln; und tötet nicht eure Kinder aus Angst vor Verarmung...» (Sure 6, 151) Aus dieser und ähnlichen Stellen des Korans und in den entsprechenden Prophetentraditionen entwickelte sich dann das Verbot von Schwangerschaftsabbrüchen, wobei es, wie auch in der Geschichte der katholischen Sexualethik, Diskussionen um den Zeitpunkt, bis zu dem der Fötus entfernt werden durfte, gegeben hat. Teilweise wird diese Position auch noch heute vertreten. So wird nach einigen islamischen Rechtsschulen eine Abtreibung bis zum 120. Tag nach der Empfängnis für erlaubt gehalten, weil nach Auffassung einiger Religionsgelehrter erst zu diesem Zeitpunkt die Seele in den werdenden Körper des neuen Menschen eintauche.

Islamische Positionen gegen die Agenda von Kairo

Wenn auch im Zusammenhang mit der Frage der Schwangerschaftsverhütung bis zu einem gewissen Grade Parallelen innerhalb des islamischen Rechts zu Überlegungen von Bevölkerungsplanern bei der Uno hergestellt oder Übereinstimmungen herbeigeführt werden könnten, haben sich zahlreiche islamische Gelehrte bzw. Institutionen gegen die Agenda der Bevölkerungskonferenz ausgesprochen. Daran hat auch die Tatsache nichts geändert, daß eine pakistanische Politikerin bei der Vorbereitung des Treffens eine wichtige Rolle gespielt hat.

Auf der Uno-Konferenz selbst hatte deren Landsmännin, die pakistanische Ministerpräsidentin *Benazir Bhutto*, eine grundsätzliche Position vorgetragen, die die ablehnende islamische Haltung deutlich machte. Zu dem vorgelegten Entschließungsentwurf stellte sie fest: «Bedauerlicherweise enthält dieses Konferenz-Dokument einige schwere Makel, die in das Zentrum einer großen Zahl von kulturellen Werten im Norden und im Süden, in der Kirche und in der Moschee zielen... Diese Konferenz darf von den großen Massen dieser Welt nicht als eine universelle soziale Charta gesehen werden, die sich bemüht, Unzucht, Abtreibung, Sexualerziehung und ähnliche Dinge Individuen, Gesellschaften und Religionen aufzuerlegen, die doch ihr eigenes soziales Ethos haben... Die Welt bedarf des Konsens. Einen Kulturkonflikt hat sie nicht nötig. Wenn es keinen Konsens geben kann, dann bedarf es der bewußten und breiten Akzeptanz und Anerkennung der Unterschiede. Ungerechtfertigte Szenarios von Auseinandersetzungen nützen der Menschheit nicht... Der Islam betont sehr stark die Unantastbarkeit des Lebens. Daher lehnt er die Abtreibung als Mittel der Bevölkerungsplanung strikt ab. Der Islam befürwortet ein harmonisches Leben, das auf einem Fundament von ehelicher Treue und elterlicher Verantwortlichkeit ruht. Lassen Sie mich ganz deutlich machen, daß die traditionelle Familie eine durch die Ehe geheiligte Gemeinschaft ist.»

In gleicher Weise argumentierte wenig später das oberste Gremium der Rechtsgelehrten im Königreich Saudi-Arabien ge-

gen die Konferenz: «Was das Dokument befürwortet, steht im Gegensatz zu den Lehren des Islam und zu all den Vorschriften, die von den Propheten aufgestellt worden sind. Es richtet sich gegen menschliche Natur und Moralität. Das Dokument ruft auf zu Unglauben und Abweichung vom richtigen Weg.» Diese Stellungnahme bezieht sich dabei überhaupt nicht auf bestimmte eher technisch-medizinische Aspekte der Geburtenplanung. Es geht den Gelehrten vielmehr um einige grundsätzliche Positionen innerhalb der Agenda der Konferenz. Dabei steht die Frage nach der gesellschaftlichen Gleichberechtigung der Frau im Vordergrund der islamischen Überlegungen. Die von dem Dokument geforderte Gleichstellung von Mann und Frau wird als unislamisch angesehen, weil sie auch dort gefordert wird, wo das «göttliche Gesetz anderes vorschreibt oder die natürliche Konstitution und die physiologische Komposition der Frau etwas anderes fordern». Dieser Satz ist bemerkenswert; denn die grundsätzliche Haltung in der Frage der gesellschaftlichen Stellung der Frau kann als eines der entscheidenden Kriterien für die Identifizierung von fundamentalistischen Positionen nicht nur im islamischen Kontext angesehen werden. Die islamischen Gelehrten aus Saudi-Arabien richten sich im übrigen gegen zu freien Umgang zwischen den Geschlechtern, gegen Koedukation, die Gestattung von freiem Sex, gleichgeschlechtlichen Sex usw. Alles in allem bleiben ihre Positionen jedoch noch in einem eher vordergründigen Diskussionszusammenhang. Es geht ihnen um Sexualethik im weitesten Sinne.

In einem grundlegenden Diskussionsbeitrag in einer saudi-arabischen Publikumszeitung schrieb Ende August 1994 ein einflussreicher saudischer Gelehrter einen Aufsatz, der von den Argumenten her noch sehr viel grundsätzlicher als die Stellungnahme der halbamtlichen Gremien der saudischen Rechtsgelehrten die Frage der Rolle des Islam in einer Gesellschaft wie der Saudi-Arabiens auch im Rahmen von Familienplanung und Sexualethik verdeutlicht. Da die führenden Kreise Saudi-Arabien als einen Staat betrachten, der einem islamischen Ideal schon recht nahe kommt und von einer großen Zahl von Muslimen in der Welt zu Recht oder zu Unrecht auch als solcher angesehen wird, ist diese Position von einer Bedeutung, die weit über das arabische Königreich hinausgeht. Der Text ist auch deshalb interessant, weil er die Ängste und Befürchtungen vieler konservativer Muslime in einer modernen Welt widerspiegelt. Der Autor, *Muhammad Salahuddin*, ist ein konservativer Journalist, der in Djidda, vor allem aber in Mekka als Zeitungsherausgeber tätig war. Er geht in seinem Beitrag in der saudischen englischsprachigen Tageszeitung «Arab News» folgendermaßen vor. Zunächst wendet er sich

gegen das Argument, daß die Bevölkerungsvermehrung gestoppt werden müsse. Dabei legt er bei seiner Argumentation die schon zitierte Koranstelle der Sure 6, 151 zugrunde. Die Sorge um die Zukunft wird von ihm als ein Zweifel an der Allmacht und der Sorge Gottes für seine Geschöpfe und als Leugnung des Glaubens an ein Leben nach dem Tode angesehen: «Zahlreiche Beispiele machen deutlich, daß es eine materialistische Logik ist, auf der diese Konferenz (gemeint ist die Bevölkerungskonferenz) basiert. Ihre Dokumente und Resolutionen stehen in direktem Konflikt mit dem islamischen Glauben und stehen im Widerspruch zum Glauben an Gott.» Die Tatsache, daß einige Muslime und islamische Organisationen einen «positiven Beitrag» zu dieser Konferenz leisten wollten, kritisiert Salahuddin scharf. Daß die verschiedenen vorgeschlagenen Maßnahmen tatsächlich der allgemeinen Wohlfahrt dienen und der Entwicklung und einem sich verbessernden Lebensstandard in der Welt und zumal in den Entwicklungsländern nützen, wird von dem Autor entschieden bestritten. Und selbst wenn es der Fall wäre, so könne das Heil doch nicht in der Zerstörung der Familie, allgemein akzeptierter Normen und einem Verstoß gegen die göttlichen Gesetze liegen. Es sei einfach nicht möglich, wirtschaftliche oder gesellschaftliche Reformen auf den Weg zu bringen, ohne auf moralische und religiöse Werte zu achten. Nach seiner Ansicht führen die verschiedenen von der Konferenz diskutierten Maßnahmen im Gegenteil zu einer weiteren Verbreitung von Armut und Unglück. Wie auch Frau Bhutto sieht er die vorgeschlagenen Programme der Bevölkerungsplanung als einen Angriff auf islamische Werte und Normen an. Zu beachten ist, daß Salahuddin dahinter eine konzertierte Aktion der Gegner des Islams und der Muslime vermutet, die auf diese Weise die islamischen Gesellschaften und ihre Kultur zu schädigen versuchen.

Die referierten Reaktionen traditionell ausgerichteter Muslime, die heute die überwiegende Mehrheit der Weltmuslimbevölkerung ausmachen und auf die die Politiker in den islamischen Staaten Rücksicht nehmen müssen, belegen das islamische Mißtrauen gegenüber allen aus dem Westen kommenden säkularistischen Vorstellungen und Haltungen. Mit ihnen souverän umzugehen, haben die islamischen Gelehrten noch nicht gelernt, wie der stellenweise aufgeregte Ton in den abgegebenen Stellungnahmen zeigt. Solange sich hier noch keine Veränderungen ergeben, bleibt der Dialog zwischen islamischen und westlich-säkularen Positionen wenig erfolgversprechend. Um so wichtiger wäre eine Intensivierung der Gespräche zwischen Vertretern des Islams und des Christentums.

Peter Heine, Berlin

Ursprungscharisma im Kontext der Zeit

Hl. Johannes von Gott und Identität seines Ordens

Im Frühjahr 1995 feiert der Orden der «Barmherzigen Brüder» den 500. Geburtstag seines Gründers, des Hl. Johannes von Gott. Eher zufällig bin ich im letzten Sommer auf dieses Datum gestoßen und bin dann nicht mehr von diesem großen Krankenpfleger losgekommen, nicht zuletzt wohl auch deswegen, weil auch mein Vater in der Krankenpflege tätig war. Meine Frage ist: Wer war dieser Johannes Ciudad, und wie sieht eine Begegnung mit ihm aus, die sein Urcharisma in unsere Zeit hinein rettet? Welche Transformationen sind nötig? Wo radikalisieren die gegenwärtigen lokalen und globalen Herausforderungen seine Ansätze in neue brisante Zusammenhänge hinein? Diese Fragen sind besonders für die lebendige Identität des Ordens wichtig, um mit der nötigen Wandelbarkeit und Flexibilität das bleibende Urcharisma des «Gründers» zu bewahren. Entsprechend hat die Generalleitung des Hospitalordens 1992 geschrieben: «Wie die Kirche muß auch der Orden stets die Kraft zur Erneuerungs- und Umkehrbe-

reitschaft haben. Da der Orden eine etablierte menschliche (wenn auch übernatürliche) Einrichtung ist, geraten die soziologischen Bedürfnisse manchmal in Konflikt mit den sich ständig ändernden Anforderungen, die aus dem Charisma der Hospitalität erwachsen. . . Die Neu-Orientierung des Charismas, zu der der Heilige Geist antreibt, kann zum Konflikt mit der Institution führen. In einer solchen Situation haben die Betroffenen die Aufgabe, ganz besonders auf den Willen Gottes zu hören, damit der bestehende Konflikt als destruktive Kraft in eine kreative Kraft umgewandelt werden kann.»¹

Aber Johannes Ciudad ist nicht nur ein Ordensheiliger, sondern auch ein Heiliger der ganzen Kirche, in dem Sinne wohl, daß er etwas von der Heiligkeit Gottes («von Gott»!), von

¹ Provinzialrat der Barmherzigen Brüder, Hrsg., Johannes von Gott lebt. Botschaft der Generalleitung des Hospitalordens anlässlich der Dreihundertjahrfeier der Heiligsprechung, München 1992, 25–26.

seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit manifestiert hat. Denn ob die Kirche mit bestimmten Heiligen zu tun haben will oder nicht, offenbart die Probleme, Verengungen beziehungsweise Verdrängungen der Gegenwart, wie auch gegenwärtige Heiligsprechungen das Identitätsprofil der Kirche (oder eines Teils von ihr) aussprechen. Ich vermute, daß die These stimmt: Johannes Ciudad, nicht nur ein beunruhigender Ordensvater², sondern ein Heiliger, an dessen Vor-Bild auch die ganze Kirche ihre tatsächliche Heiligkeit in der Welt von heute entdeckt oder vermißt. Mit ihm finde ich eine aus einem halben Jahrtausend herauf kommende Personifizierung dessen, was das letzte Konzil an praktischer Theologie entworfen hat.³ Letztere findet sich in ihm bewahrt: im Sinne eines in die Tradition hineinreichenden Kontinuitätsstranges.

In diesem besonderen Detail eines Heiligen begegnet das allgemeine Problem, wie die über Jahrhunderte laufende Institutionalisierung eines bestimmten persönlichen Urcharismas bei all ihrer Notwendigkeit für dessen Bewahrung dennoch nicht zu seinem Prokrustesbett verkommt, sondern sich immer wieder zugunsten der Freiheit des Charismas zurückzunehmen weiß, um sich innovativ, vital und mobil auf die «Zeichen der Zeit» hin entwerfen zu können. Was das Konzil hinsichtlich der Identität der Kirche auf ihren gesellschaftlichen Kontext hin konzipiert hat (nämlich im Horizont ihrer Dogmen und Glaubensinhalte die gegenwärtigen Kontexte zu erkennen), gilt als theologische Methode auch für die Wahrnehmung unserer Wirklichkeit im Horizont der biographischen «Glaubensinhalte» eines beziehungsweise einer Heiligen. Diesen Zusammenhang haben die verantwortlichen Gremien des Ordens der Barmherzigen Brüder sehr genau gesehen, indem sie in ihren neueren Dokumenten das theologische Selbstverständnis von einer gegenseitigen Erschließungskraft zwischen der Ursprungsentention und dem II. Vatikanum her rekonstruieren.⁴

Folgende Stichworte leiten dabei meine eigenen Suchbewegungen:

- ▷ Notwendige Verbindung von Wort und Tat, von Glaube und Erfahrung
- ▷ Leben teilen mit den Betroffenen
- ▷ Vitale Barmherzigkeit und ganzheitliche Spiritualität
- ▷ Hilfe für den ganzen Menschen und für alle ohne Ausnahme
- ▷ Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens und guten Handelns
- ▷ Riskante Provokation zur Gerechtigkeit gegen die Reichen und Mächtigen

Übrigens: Ich selbst gehöre nicht dem Hospitalorden an, bin aber ein nachdrücklicher Sympathisant und möchte als solcher «Außensteiter» mit diesem Beitrag den Ordensbrüdern und den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern meine Gratulation zum Geburtstag ausdrücken.

Eine alternative Erfahrung christlichen Glaubens

Drei Jahre nach dem folgenschweren Geschichtsdatum 1492 wird Johannes Ciudad Duarte in der portugiesischen Gemeinde Montemor-o-Novo in der Provinz Alemtejo geboren. Aus welchen Gründen auch immer: Mit acht Jahren läuft er von zu Hause davon, findet eine Pflegefamilie in Oropesa in Spanien, die ihn wohl als Findelkind «von Gott» (wie Findlinge damals

genannt wurden⁵) aufnimmt und wo er als Schafhirte arbeitet. 1532, also mit 37 Jahren, verdingt er sich als Soldat im Feldzug Kaiser Karls V. gegen die Türken und gelangt dabei bis nach Österreich und Ungarn. Danach (1534) kommt er in das spanische Ceuta an der Küste Nordafrikas. Er arbeitet als Tagelöhner in der Bauarbeit der Festung dieser Stadt. Später findet man Johannes als Schriftenverkäufer in Gibraltar. Von Kindheit an hatte er also ein unruhiges Leben, das sich in vielen lokalen und beruflichen Veränderungen zeigt. 1538 kommt er nach Granada.

Dort geschieht, was später seine «radikale Umkehr» genannt wird. Sie hat sich offensichtlich an der Stelle entzündet, wo *Wirklichkeit und Wort so unmittelbar zusammenkommen*, daß man ihrer Selbstevidenz, ihrer unabwahrbaren konkreten Wahrheit nicht mehr entrinnen kann. Es sind wohl diese beiden Augenblicke: Johannes kann in der Gasse, wo er wohnt, an einem dort liegenden kranken Bettler nicht mehr einfach vorübergehen; und: er hört eine Predigt des Johannes von Avila in der Märtyrerkapelle und spürt plötzlich, daß es so wie bisher mit ihm nicht weitergeht. Erst nach Monaten tiefster seelischer Turbulenzen weiß er, was zu tun ist. Er beginnt, kranke Bettler in einer Toreinfahrt zu pflegen. Was er dafür braucht, muß er selbst erarbeiten und zusammenbetteln. Seine Umgebung ist zuerst mitleidig erstaunt, dann aber auch fasziniert. Bereits 1539 kann Johannes ein Haus anmieten und dort sein erstes Hospital einrichten. Bis zum Ende seines Lebens am 8. März 1550 wird er so leben: in der Pflege der Kranken und im Glauben an den rettenden Christus.

Johannes wird in das Jahrhundert der großen Abenteuer hineingeboren. Im letzten Jahrzehnt des fünfzehnten Jahrhunderts erfolgen die fatalen «Entdeckungen» neuer Welten: verhängnisvoll nicht nur für die letzteren, sondern auch mit der Wirkung mannigfacher Turbulenzen für die «alte Welt». Mit der gleichen vernichtenden Intoleranz, mit der die neuen Länder um ihr Gold und ihre Kulturen gebracht wurden, werden in der Reconquista auf der Iberischen Halbinsel die Muslime und ihre Kultur in einer immer noch wirksamen Kreuzzugsmentalität entweder zwangsinterniert oder vertrieben. 1492 fällt ihr letztes Bollwerk: Granada! Beides geschah im Namen des Glaubens: die Conquista gegen das Heidentum und die Reconquista gegen den Islam.⁶ Signifikanterweise kommen beide Strategien in Granada zusammen, nämlich durch die Tatsache, daß Columbus in der Kathedrale von Granada bestattet wurde.⁷ Just hier, in Granada, wo die geschichtlichen «mainstreams» bedeutsam genug zusammentreffen, wird ein demgegenüber viel kleineres, aber um so alternativeres Rinnal entspringen, aus einer ganz anderen Quelle, nämlich aus der Quelle der Barmherzigkeit allen Menschen gegenüber, seien es die Christen oder die Muslime, aus der Liebe vor allem denen gegenüber, die krank sind und Not leiden. Eine Gegenbewegung also zu der Gewalttätigkeit und Ungerechtigkeit der geschichtlichen «Hauptströme», die Krankheit und Not produzierten.⁸

Mit Betroffenen: den Niedrigen, Sündern und Verrückten

Bei Johannes ereignet sich in seinem Leben ein Einbruch, der sein bisheriges Leben über den Haufen wirft. Doch gibt es auch, wenn auch mit anderen Vorzeichen, Kontinuitäten: als Hirte, als Söldnersoldat, als Hilfsarbeiter bei Befestigungsanlagen, als Hausierer: wohl immer hat sein Leben mit den «niedrigsten Schichten» zu tun, «von Menschen in Armut und Elend umgeben». Gleichzeitig waren es jene Lebens- und Arbeitsbereiche, wo sich nicht selten angeblich der sogenann-

² Vgl. Hospitalorden des Hl. Johannes von Gott (Generalkurie), Gemeinsam dem Leben dienen. Die Barmherzigen Brüder und ihre Mitarbeiter, Rom-München 1991, 53–64.

³ Vgl. dazu E. Klinger, Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990.

⁴ Zu dieser Grundproblematik auch im Zusammenhang mit der römischen Bischofssynode «Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt» (vom 2.–29. 10. 94) in Rom vgl. N. Klein, Römische Bischofssynode 1994, in: Orientierung 58 (1994) 21, 229–231. Entscheidend ist dabei, daß für die Institutionen geweihten Lebens die Rückkehr zu ihren je eigenen Quellen und Ursprungspersonen sich nicht «loslöst von der Frage nach deren aktuellen Realisierung als Antwort auf die Herausforderung der jeweiligen Zeit» (230). Zum genaueren Verständnis des Wortes «Herausforderung» vgl. den 2. Teil dieses Beitrags von N. Klein, Die Tagesordnung bleibt offen, in: Orientierung 58 (1994), 249f.

⁵ Vgl. W. Nigg, Ein Heiliger aus schlechtem Holz. Johannes von Gott, Regensburg 1985, 14.

⁶ Vgl. Handbuch der Kirchengeschichte, Band IV. 607ff.

⁷ Vgl. Nigg, Heiliger 18.

⁸ Zu den Turbulenzen dieses Jahrhunderts vgl. Cruset, Heiliges Abenteuer 23ff.

te «Abschaum» der Menschen sammelt: von der lärmenden und brutalisierten Soldateska über Gauner und Diebe bis in die entsprechenden Befriedigungsbereiche gewalttätiger Triebe.⁹

Und er wird dabei nicht unschuldig geblieben sein. Wahrscheinlich ganz im Gegenteil. Immerhin weiß er sich in seinem Zusammenbruch im Anschluß an die Predigt des Johannes von Avila zutiefst als Sünder, ja als einer, der bisher nichts anderes als Schuld auf sich geladen hat. Gerade in diesem Zustand erfährt er von Gott jene bedingungslose Barmherzigkeit, die er später den Kranken zukommen läßt.¹⁰ Das spannende Wort des Hl. Augustinus von der «felix culpa» hat sich bei ihm radikal bewahrheitet. Oder, in der Theologie des zur gleichen Zeit im nördlichen Europa wirkenden Reformators: Johannes erfährt sich als «simul peccator et justus» (Sünder und von Gott zugleich gerechtfertigt), um im Durchgang durch die Krise den Glauben daran zu lernen, daß er jederzeit «simul justus et peccator» ist, mit all den Implikationen der unbedingten Liebe allen Menschen gegenüber, die dieser Transzendenzerfahrung entspringen und entsprechen.¹¹ Dies ist eine ausschlaggebende Scharnierstelle zwischen «vorher» und «nachher»: die voraussetzungslose Liebe Gottes, die die Sünder und Sünderinnen annimmt und sie für ein neues Leben freisetzt.

Im Bekehrungsprozeß erfährt er die Leiden einer anderen Menschengruppe am eigenen Leib: die der psychisch Kranken. Die Predigt des Johannes von Avila war wohl nur ein Auslöser, vielleicht der letzte Tropfen, der die Oberflächenspannung eines vollen Gefäßes zerplatzen ließ. Aber vielleicht sollte man ein anderes Bild aus der Chaosforschung verwenden: Erdbeben werden lange vorbereitet, indem zwischen Erdplatten durch entsprechende Druckveränderungen permanente Spannung aufgebaut wird. Am Schluß ist es nur noch ein kleiner Ruck, ein unscheinbarer Riß, der die Katastrophe auslöst.¹² Das Chaos kann für Johannes nicht gründlicher und krisenhafter sein. Er ist außer sich, er weiß gar nicht, wie ihm geschieht. Er wälzt sich zu Boden, schreit, wirft seine Bücher auf die Straße und das Geld hinterher. Die Unruhe seines bisherigen Lebens, die immer wieder neue Abenteuer gesucht hat, bricht nun geballt aus ihm heraus und zerbricht ihn gleichzeitig. Es ist keine geordnete Umkehr, in der jemand zu einem neuen Lebensplan konvertiert. Johannes seinerseits weiß überhaupt nicht, daß und wie es weitergehen soll. Er wird Monate für die Suche danach brauchen. Gleichgültig, welche psychologischen Erklärungsversuche von seiten der insbesondere neueren Biographen für diesen Vorgang bemüht wurden: In jedem Fall ist es ein in seinen Erschütterungen zutiefst durchlebter Zusammenbruch.¹³ In dieser Situation des Irrsinnigen ist Johannes unverstanden und isoliert.

Die Leute von Granada reagieren entsprechend, nicht sehr böse, sondern eben wie sie es gewohnt sind bei solchen Tobsüchtigen. Sie bringen ihn in das königliche Spital und dort in die Abteilung für die Geisteskranken. Hier kommt Johannes in *direkten Kontakt mit denen, für die er später da sein wird*, aber zuerst einmal selbst als Mitbetroffener. Und er erlebt, wie mit Geisteskranken umgegangen wird: In großen Räumen zusammengepfercht, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Krankheiten, in Akutzuständen gebunden und in Zellen gesperrt, geschlagen, mit Schreckbädern, Teufelsaustreibun-

gen und Ketten traktiert.¹⁴ Trotzdem: Johannes kommt in dieser traurigen Umgebung zur Ruhe, es geht ihm allmählich besser und es wird ihm gestattet, sich frei zu bewegen und bei der Pflege und bei den Arbeiten im Hause mitzuhelfen. In dieser Zeit des direkten Zusammenlebens und Umgangs mit unterschiedlichen kranken Menschen klärt sich bei ihm wohl sein künftiges Leben.

Am Ende findet seine tiefe Krise eine ganz einfache Lösung: den Kranken und den Armseligsten zu helfen und sie zu pflegen. Nach seiner Bekehrung hat er also mit den *gleichen Leuten zu tun*, insbesondere mit den körperlich und psychisch Kranken aus den Lebensbereichen der Gauner, der Bettler, Obdachlosen und Zuhälter. Jetzt aber in einer neuen Weise. Er *bringt eine alternative Wirklichkeit* ein: die der unverdienten Pflege und des solidarischen Beistandes. Später gesellen sich erste Jünger zu ihm, die wie er und zusammen mit ihm insgesamt ein solches Leben in der Nachfolge Jesu auf sich nehmen möchten.¹⁵ Die Gründung einer Kongregation oder eines Ordens war aber nicht in seinem Horizont: Die Entwicklung dieser Gruppe war konkret auf ihre buchstäbliche Notwendigkeit bezogen hinsichtlich derer, für die sie da waren. *Projektbezogene Gruppenbildung* würde man das heute nennen.¹⁶

Vitale Barmherzigkeit und ganzheitliche Spiritualität

Über den Haupteingang des Torbogens, hinter dem Johannes die ersten Kranken pflegt, lautet eine Inschrift: «Das Herz befehle!» In einem eigenartigen Symbolbild wird dieser Inhalt dargestellt: Ein in den Stein gehauenes Herz, darüber vertikal ein Schwert steht, das es von oben nach unten durchbohrt.¹⁷ Was in Granada geschichtlich zusammenprallt, wird hier eigenartig zusammengefügt: das Schwert (gegen die Muslime) und das Herz (für die Kranken), die Gewalttätigkeit und die Barmherzigkeit. So aber nun, daß, wo immer Menschen das Herz sprechen lassen, aus diesem heraus eine ureigene «Gewalt»¹⁸ wächst, der zwanglose Zwang, jenes Nicht-mehr-anders-Können als leidenden Menschen beizustehen und aus diesem Druck heraus für die Gerechtigkeit zu kämpfen und die Reichen und Mächtigen unnachgiebig um Gerechtigkeit anzugehen.

«Das Herz befehle!» Inhaltlich, also vom Wort her, wird hier schier unübertroffen ausgedrückt, daß die unmittelbare Barmherzigkeit leidenden Menschen gegenüber den praktischen und hermeneutischen Ausgangsort für alle Begegnungen und Verstehensmöglichkeiten darstellt (vgl. Lk 7,13). Daß das Herz befiehlt, meint hier keinen entfremdenden Befehl von außen, sondern benutzt diesen gesetzlichen Begriff des Befehls und pflanzt ihn in die ungesetzliche Reaktion der Liebe hinein, gleichsam um in diesem sprachlichen Paradox jene Unbedingtheit und nicht mehr Wegdiskutierbarkeit, jene Ur-evidenz auszudrücken, die die Kraft der Barmherzigkeit in uns haben kann oder könnte, wenn sie nicht durch so viele defensive Reaktionen und Sicherheitsstrategien verschüttet wäre.

Wenn es einen Urtrieb des Menschen zum Bösen und zum Zerstören gibt, dann gibt es zumindest einen ebenso starken, ich denke viel stärkeren Urtrieb des Menschen zur Barmherzigkeit und zur Gerechtigkeit. Bräuchten wir vielleicht «nur» von früh an die entsprechenden flankierenden und stützenden Erziehungs- und Bildungsprozesse, die diese letztere Kraft

⁹ Vgl. Cruset, Heiliges Abenteuer 77.

¹⁰ Vgl. Cruset, ebd. 101ff., 103–110; romanhaft ausgestaltet bei W. Hünermann, Der Bettler von Granada. Ein Lebensbild des Hl. Johannes von Gott, Regensburg 1949; 176ff.; und bei G. Lutz, Ruf um Mitternacht. Die Schicksale Johannes des Findlings, Freiburg i. B. 1931, 147ff.

¹¹ Vgl. O. Fuchs, In der Sünde auf dem Weg der Gnade, in: Jahrbuch für Biblische Theologie, Band 9, Neukirchen-Vluyn 1995.

¹² Vgl. J. Briggs, F. D. Peat, Die Entdeckung des Chaos. Eine Reise durch die Chaostheorie, München-Wien 1990, 29f., 232–242, 251–256.

¹³ Die Frage, ob hier Krankhaftes und Anormales zugrundeliegen oder beteiligt sind, ist für mich nicht von Belang. Vgl. dazu Cruset, ebd. 14–17, 102–108, 111ff. (Anm. 5); L. Ruland, Gespräche um Johannes von Gott, Würzburg 1947 (dieser Autor vermutet bei dem Heiligen schizophrene Phänomene).

¹⁴ Vgl. Cruset, Heiliges Abenteuer 111; F. de Castro, Geschichte des Lebens und der Heiligen Werke des Johannes von Gott. Erste Biographie (16. Jhd.), Regensburg 1977, 69.

¹⁵ Vgl. Cruset, Heiliges Abenteuer 152ff.

¹⁶ Erst als es mehrere solche «Gruppen» auch in anderen Städten Spaniens und darüber hinaus gab, wuchs das Bedürfnis einer überregionalen innerkirchlichen Anerkennung. 1571, 21 Jahre nach dem Tod des Johannes Ciudad, wurden sie vom Papst als Kongregation autorisiert und der Regel des Hl. Augustinus unterstellt. Papst Sixtus V. erhob diese Kongregation dann 1586 in den Rang eines Ordens (vgl. Cruset, ebd. 273–277).

¹⁷ Vgl. Cruset, ebd. 126.

¹⁸ Vgl. zu diesem Begriff im spirituellen Horizont: A. Schleinzer, Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrèl, Ostfildern 1994, 232ff.

nicht zuzementieren, sondern freilegen und verstärken? Johannes zeigt deutlich: Wer einmal diese unmittelbare Kraft der Barmherzigkeit in seinem Innersten entdeckt hat und zum Leben hat kommen lassen, der kann nicht mehr anders, als dementsprechend sein Handeln und Denken zu gestalten. Dies ist wohl, was mit dem Befehl von innen heraus gemeint sein mag. Ein anderes Wort des Heiligen bringt die Verbindung eines solchen Herzens mit Christus: «Ich vertraue allein auf Jesus Christus, denn er kennt mein Herz.» In diesem Zentrum seiner selbst läßt sich Johannes zutiefst vom Leiden Christi¹⁹ und vom Leid der Menschen «stigmatisieren».²⁰

Von daher lebt Johannes aus einer «unbedingten» Spiritualität. Er begegnet Gott, insofern er sich (als Sünder!) von ihm unbedingt geliebt weiß. Und: Johannes ist mit der gleichen Unbedingtheit auf der Seite der Armen und Kranken; ohne «Wenn und Aber» geht es um die heilende und teilende Begegnung mit diesen Menschen. Es zeigt sich deutlich, wie sehr Gottes- und Nächstenliebe, genauer: die Art und Weise, wie wir beides leben, miteinander zusammenhängen. Damit konvergiert eine konkrete Christusfrömmigkeit, in der Glaube und Handeln sich zu einer untrennbaren Einheit verbanden.²¹

Denn Johannes glaubte an jenen Jesus, der in den Geschichten der Evangelien den Armen und Kranken begegnet ist und sie leiblich und seelisch heilte. Diesem Jesus will er «stets gefallen und dienen». Dieses Wort von ihm eröffnet aber zugleich die andere dementsprechende Seite seiner Jesusfrömmigkeit: Er dient Jesus nicht nur indirekt dadurch, daß er sein Vorbild nachahmt, sondern direkt darin, daß er ihm unmittelbar in den Armen und Kranken begegnet. Sein einfach-praktisches Bibelverständnis erlaubt es in keiner Weise, daß er die Selbstidentifikation Jesu mit den Fremden und Kranken (in Mt 25,35–40) nur übertragen, metaphorisch oder symbolisch verstehen könnte. Er versteht diese Identifikation Jesu mit den Leidenden durch und durch realistisch und drastisch. Anders hätte sich sein Glaube nicht in dieser unmittelbaren Weise mit der Wirklichkeit der Leidenden verbunden.

Der spirituellen Begegnung mit dem im Gottesdienst real präsenten Christus entspricht in gleichstufiger theologischer Dignität seine diakonische Realpräsenz in der Begegnung mit Leidenden. Die helfende und politische Diakonie ist nicht (nur) eine ethische Konsequenz der Christusbeziehung, sondern ihr zentraler Vollzug! Die «Option für die Armen» ist das «Herzstück» der Christopraxis. Die Weihe an Christus entfaltet aus ihrem Zentrum heraus die Nachfolge Jesu zum Heil und zur Befreiung der Menschen.²²

Integrative Pflege in universaler Diakonie

Diese Verbindung von Glaube und helfender Praxis spiegelt sich auch in seiner helfenden Praxis selbst wider. Er wollte den Menschen helfen an Leib und Seele und dadurch das ganzheitliche Vorbild Jesu in seinem eigenen Handeln reintegrieren: nämlich seine ärztliche und seine seelische Kraft des Befreiens und Heilens. So setzte er neue Maßstäbe in der Krankenpflege, was wir heute «Ganzheitlichkeit» nennen, verwirklicht er bezüglich der Kranken und Schwachen, indem er sie in ihrer Ganzheit ernstnimmt, mit ihren körperlichen Gebrechen und geistigen Gebrochenheiten. Nicht nur die Wunden werden verbunden, nicht nur wird etwas für die Betroffenen getan, sondern es geschieht eine Hinwendung zu ihnen, die mit der gesamten Person ein Mitfühlen und Mitverstehen aufbauen. In solcher Empathie wird aus der Fürsorge ein Mitleben. Ge-

nau dies wird in der Geschichte des Ordens der Barmherzigen Brüder als «Hospitalität» benannt und reflektiert. Darin wird die Würde derer gerettet, denen geholfen wird.

Hospital- und medizingeschichtlich leitet Johannes eine epochale Wende ein. Nach einer jahrhundertelangen Epoche der von religiösen Genossenschaften getragenen Spitäler (im 12. Jahrhundert insbesondere die der Heiligegeistbrüder) hatte Ende des 13. Jahrhunderts allmählich die Epoche der städtischen Krankenfürsorge begonnen, mit Spitalern, die von den Zünften und Reichen unterstützt und mit besonderen Privilegien ausgestattet waren. Mit Ende des 15. Jahrhunderts kam es wohl verschiedenenorts auch zu gewissen Mißständen: «Die reichen Spitalsprüden sahen als Träger und Nutznießer Günstlinge verschiedenster Art. Die wirkliche Arbeit und die Dienste am Kranken versah nunmehr überwiegend ein bezahltes Mietpersonal unterschiedlichsten Charakters, das jedoch vielfach träge und gewinnsüchtig war, die Kranken teilnahmslos, roh, ja erpresserisch behandelte.»²³ Wieweit und wo immer diese Kritik zutreffend war, in jedem Fall organisiert Johannes die Krankenpflege nun in einer ganz neuen Weise, nämlich konsequent «von unten» her, und zwar in einem zweifachen Verständnis: einmal aus der direkten Begegnung mit den Betroffenen heraus, zum anderen dezidiert hinsichtlich solcher kranker Menschen, die aus den untersten Schichten kommen. Deswegen konnte es auch nicht ausbleiben, daß er neben seinem Spital ein besonderes Haus als «Obdachlosen- asyl» eröffnete, «in dem die Obdachlosen, Armen und Wanderer schlafen konnten»²⁴, die nicht krank beziehungsweise gesundet waren. So reagiert er strukturell nicht nur auf kranke Arme, sondern auch auf die Kranken und Armen.

Auch für die Kranken selbst verändert sich einiges: Sie werden je nach ihrer Krankheit voneinander abgesondert und verteilt und nicht unterschiedslos, meist in gemeinsamen Betten zusammengelegt. Jede/r Kranke bekommt ein eigenes Bett; peinlich wird auf Sauberkeit geachtet. Johannes begründet einen neuen Umgang mit geisteskranken Menschen: Er rückt heftig ab von der Ideologie der Besessenheit und entdeckt darin eine Krankheit des Gemütes und des Kopfes. Seine Behandlung kommt aus der Haltung der Barmherzigkeit und mündet in einer ganzheitlichen Begegnung mit den Betroffenen: insbesondere das liebevolle Gespräch wird zum Medium seiner Therapie.²⁵ H. Stromayer faßt die Krankenreform des Johannes folgendermaßen zusammen: «Jedem Kranken sein Bett! Getrennte Krankenstationen!... Aufnahme aller Armen und Kranken ohne Unterschied der Religion, Nation und Rasse! Behandlung des ganzen Menschen: Leib und Seele!»²⁶

Weil der Mensch im Mittelpunkt steht, geht es nicht nur um eine partielle Hilfe an den Stellen, wo er Schmerzen beziehungsweise Not leidet: Vielmehr wird der ganze Mensch ernst genommen, auch und gerade mit seiner Suche nach trans-menschlicher Vergebung, nach nicht selbst produziertem Sinn, nach göttlicher Transzendenz und nach unendlicher liebender Anerkennung. Cruset schreibt: «Er benützt die Schwäche des Körpers, um die Papiere der Seele in Ordnung zu bringen. Er spricht mit ihnen über Gott...»²⁷ Immer geht es ihm um diesen Zusammenhang: «Heilt die Kranken und verkündet das Evangelium!» Hier öffnet sich das Heilen zum Heil. Johannes gönnt den Betroffenen beides. Darin gründet die Verpflichtung des Ordens zur sozialen und apostolischen Tätigkeit.

Hier könnte es heikel werden, wenn bei Johannes nicht eines absolut deutlich wäre: Das Apostolat ist strikt an die soziale

¹⁹ Vgl. G. Russotto, Die Spiritualität des Hospitalordens vom Hl. Johannes von Gott, Regensburg 1960, 47–50; B. Wallouschek, Betrachtungen für Barmherzige Brüder, Wien 1958, 5,22–28.

²⁰ Vgl. zu diesem Begriff in unserem Zusammenhang O. Fuchs, Im Brennpunkt: Stigma. Gezeichnete brauchen Beistand, Frankfurt a. M. 1993, 11–17, 25–30.

²¹ Vgl. Russotto, Spiritualität, 26,34f.

²² Zu dieser «mystisch-politischen Doppelstruktur» vgl. Klein, Tagesordnung, in: Orientierung 58 (1994) 22,250f.

²³ H. Polednik, Die Barmherzigen Brüder in Österreich 1918–1977, Wien 1977, 10.

²⁴ Ebd. 12.

²⁵ Vgl. Cruset, ebd. 129–133; Nigg, Heiliger 30ff.

²⁶ H. Stromayer, Der Hospitalorden des Hl. Johannes von Gott, Regensburg 1978, 18.

²⁷ Cruset, Heiliges Abenteuer 133; in konzeptioneller Entfaltung vgl. dazu W. Leibbrand, Der göttliche Stab des Askulap. Eine Metaphysik des Arztes, Salzburg 1939, 13–28, 469ff.

Tätigkeit gebunden und entfaltet sich erst auf ihrem Boden als unmißverständlicher Glaube an den Gott, der tatsächlich die Liebe ist. Es stehen nicht nur dem Orden der Barmherzigen Brüder, sondern schlechthin der Kirche keine anderen Mittel zur Verkündigung des Evangeliums zur Verfügung als ein heilender, befreiender und teilender Umgang mit den Menschen. Johannes fragt deshalb auch nicht nach Religion und Herkunft. Sein soziales Handeln nimmt Maß an der universalen Liebe Gottes selbst. Und genau diese Tätigkeit wird zum vorzüglichen Ort, von diesem Gott zu sprechen. Bei der Beerdigung des Johannes sind auch trauernde Muslime hinter seinem Sarg mitgegangen, «weil Johannes von Gott in seiner Krankenpflege nie einen Religionsunterschied gemacht hatte».²⁸

Umfassende Zusammenarbeit

Diese Offenheit allen Menschen gegenüber spiegelt sich übrigens auch in der Offenheit des Ordens, mit einer großen Anzahl von Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen in den verschiedenen Einrichtungen zusammenzuarbeiten und, «unabhängig von ihrer Glaubensüberzeugung, eine harmonische und von allen mitgetragene Dienstgemeinschaft zum Wohl des hilfsbedürftigen Menschen (zu) bilden».²⁹ Man muß sich ja vorstellen: In allen Kontinenten arbeiten etwa 1450 Barmherzige Brüder mit ca. 33 550 Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen (vom Ärzte- über das Pflege- und Therapie- bis zum Küchen-, Reinigungs- und Verwaltungspersonal) in 223 Zentren im Bereich des Gesundheits- und Sozialwesens zusammen, wo täglich etwa 40 000 Menschen in Krankenhäusern, Pflegeheimen oder psychiatrischen Einrichtungen betreut werden.³⁰ So ist ein Orden entstanden, der permanent in einem doppelten Lernprozeß lebt: im Lernen, wie man im Austausch mit den jeweiligen zeitgenössischen einschlägigen Fachleuten in den *Humanwissenschaften* kranken und bedürftigen Menschen immer qualifizierter helfen, ihnen beistehen und ihr Leben teilen kann (nicht wenige Brüder werden selbst Ärzte sein, die auch in der Medizingeschichte von einiger Bedeutung sind³¹); – und im Lernen dessen, daß die Ordensbrüder ständig und zunehmend darauf angewiesen sind, mit *vielen Frauen und Männern* aus den verschiedenen Sparten in den eigenen Institutionen zusammenzuarbeiten, um die Verantwortung den Betroffenen gegenüber zu erfüllen.

Von den hauptamtlichen Arbeitskräften in den Einrichtungen des Hospitalordens sind lediglich 4,1 Prozent Ordensbrüder. In zweifacher Hinsicht ist dies also ein Laienorden: zum einen hinsichtlich der meisten Brüder selbst (von den ca. 1500 Brüdern sind nicht mehr als etwa 130 Priester³², wobei nach «der Regel in jedem Konvent nur ein einziger Ordenspriester sein [soll], die anderen Konventualen sollen dem Laienstand angehören»³³), zum anderen hinsichtlich der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die nicht zum Orden gehören. So entspricht der universalen Diakonie allen Betroffenen gegenüber eine universale Zusammenarbeit mit Laienchristen und -christinnen, und überhaupt mit allen Kräften «guten Willens» *aus nicht (thematisch) christlicher Motivation* heraus. In einem Grundsatzpapier hat die Generalkurie des Ordens 1991 mit aller Deutlichkeit davon gespro-

chen, daß der Dienst an den Armen, Kranken und Gebeugten selbst bereits ein «Sakrament des Heiles» für die ist, die diesen Dienst tun. Ihr selbstloser Einsatz für die Betroffenen ist Grund genug, daß sie am Charisma des Hl. Johannes von Gott teilhaben.³⁴ Denn der qualifizierte Dienst an den Kranken und Leidenden erfüllt den Sendungsauftrag des Ordens. Von daher sind dann auch die Kriterien für die Aufnahme in diese «Dienstgemeinschaft» zu bestimmen.³⁵

Dieser praktisch notwendige Tatbestand erfährt in den Ordens-texten eine tiefgehende theologische Identifikation, die ihrerseits wieder entsprechende Einsichten des II. Vatikanums präzisiert. Der konstitutive Anteil der Laienchristen am Selbstvollzug der Ordensidentität wird auf dem Hintergrund des Volkes Gottes als konstitutive Basis der Gesamtkirche reflektiert, wodurch auch letztere in diesem besonderen Zusammenhang neue Konkretionen gewinnt. Von daher kann auch das Urcharisma des Johannes präziser wahrgenommen werden. Man beruft sich nun in einer neu qualifizierten Weise darauf, daß *Johannes niemals Mißtrauen gegenüber seinen Mitarbeitern* hegte, sondern *ihnen und seinen Gefährten volles Vertrauen schenkte*.³⁶ Auch ist bei ihm von vorneherein grundgelegt, mit gutwilligen Menschen zusammenzuarbeiten, wenn nötig auch gegen den ersten Augenschein: Seine ersten Helfer stammen selbst aus dem Randmilieu.³⁷

So wird dieser Orden zum Ort einer eminenten Hochschätzung von Laien: einmal der Ordensbrüder, die nicht Kleriker sind. Zum anderen all der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die nicht zum Orden gehören. Besonders die ersteren waren übrigens auch ein wichtiges Thema auf der diesjährigen Bischofssynode in Rom: Näherhin wurde die theologische Grundlegung des Volkes Gottes als primäre Basis der Kirche auf die entsprechenden Binnenbeziehungen der religiösen Kongregationen übertragen, bis zu der konsequenten Forderung, den Laienmitgliedern (Männern *und* Frauen) den Zugang zu den strukturellen Verantwortlichkeiten einschließlich zu den höchsten Leitungsgremien und -positionen zu ermöglichen.³⁸ Im Hospitalorden ist man diesbezüglich bereits soweit, zukünftig auch Laienmitarbeiterinnen und -mitarbeitern die Leitung von Einrichtungen des Ordens zu übergeben.³⁹

Unruhe den Reichen und Mächtigen

Mit dem Ruf «Tut Gutes, Brüder!» lief Johannes abends durch die Stadt, um für sein Krankenhaus Almosen zu bekommen.⁴⁰ Was in seinen wenigen überlieferten Briefen zum Vorschein kommt, dürfte bereits damals eine für die Menschen in Granada hilfreiche Motivation gewesen sein: Wenn ihr den Armen und Kranken Gutes tut, dann ist dies die günstigste Gelegenheit, auch euch selbst Gutes zu tun!⁴¹ Damit meint er wohl, einmal für dieses Leben, solltet ihr selbst einmal krank und arm werden. Dann aber auch für das jenseitige Leben, in dem Gott all dieses Gute vergelten wird. Man mag darüber theologisch und spirituell denken wie man will: immerhin kommt so die Aufforderung, Gutes zu tun, nicht als blankes Gesetz auf die Menschen zu, auf das sie dann auch oft defensiv reagieren, sondern als etwas, das auch für sie selbst ein Geschenk ist, eine Gnade also.

Johannes weiß jedenfalls, daß er von den Reichen und Mächtigen abhängig ist. Er braucht ihre Almosen. Armut ist schlecht verteilter Reichtum. Beides also nimmt er in die Hand: *das*

²⁸ Nigg, Heiliger 36; vgl. Hospitalorden (Generalkurie), Gemeinsam 13–14.

²⁹ B. O'Donnel, Der Orden und seine Ziele, in: Granatapfel 1995. Jahrbuch der Barmherzigen Brüder, München 1994, 5.

³⁰ Vgl. den Beitrag «Heilt die Kranken und verkündet das Evangelium». Ein Auftrag in Geschichte und Gegenwart, in: Granatapfel 1994. Jahrbuch der Barmherzigen Brüder, München 1993, 4–5; ein genauerer Überblick über die Einrichtungen und Zahlen (allerdings aus dem Jahr 1976) vgl. Stromayer, Hospitalorden 375–388.

³¹ Vgl. Provinzialrat, Johannes lebt 8–9.

³² Zu diesen Zahlen vgl. ebd. 20, analog dazu G. Schwaiger (Hrsg.), Mönchtum, Orden, Klöster von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1993, 77.

³³ Polednik, Brüder in Österreich 14. Auch an dieser Stelle sei auf den Art. 43 der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* erinnert, dementsprechend Ordensangehörige, sofern sie nicht Kleriker sind, nicht etwa einen eigenen kirchlichen Stand konstituieren, sondern *Laien* sind. Standesbezogen stehen sie also den Laien außerhalb der Kongregationen näher als den Klerikern in ihren eigenen Reihen.

³⁴ Vgl. Hospitalorden (Generalkurie), Gemeinsam 69–70, auch 27.

³⁵ Vgl. ebd. 22, 24, 26 und 31; zu ähnlichen Kriterien in der Auswahl der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Bereich des Caritasverbandes vgl. O. Fuchs, Heilen und befreien. Die Nächstenliebe als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990, 132–149.

³⁶ Vgl. Hospitalorden (Generalkurie), Gemeinsam 7 und 55: «Johannes von Gott hatte volles Vertrauen zu den Personen, die ihm halfen, ganz besonders zu seinen «Gefährten».

³⁷ Vgl. Cruset, Heiliges Abenteuer 149.

³⁸ Vgl. Klein, Tagesordnung, in: Orientierung 58 (1994), 22, 250f.

³⁹ Vgl. Hospitalorden, Johannes lebt 28ff; Hospitalorden (Generalkurie), Gemeinsam 41.

⁴⁰ Vgl. Castro, Geschichte 72ff.

⁴¹ Vgl. Cruset, Heiliges Abenteuer 182f, 213ff.

Betteln für seine Kranken und *ihre Pflege*. «Die neue und rettende Tat des Johannes von Gott bestand darin, daß er seine Krankenpflege auf dem Prinzip des Bettelordens aufbaute.»⁴² Nicht von ungefähr verstand sich Johannes von daher selbst als ein Tertiär des *Franziskanerordens*. Dieser Zusammenhang war neu und kann nicht genug herausgestellt werden. Das ursprüngliche Ordenswappen zeigte denn auch die Utensilien eines Sammelbruders (Reisestab, Tasche und Sammelbüchse): das Signet für die von Anfang an realistische und offensive Einstellung, daß man sich bei den Reichen holen muß, was man für die Bedürftigen braucht.⁴³ In der Nachfolge des Johannes, aber auch gerade um deren Wirksamkeit willen über ihn hinaus, wird man diese Urintention genauer angehen dürfen. Ihre Übersetzung in unsere heutige Zeit hinein heißt unmißverständlich gerade im Sinne der Theologie der Evangelisierung:⁴⁴ *Es geht nicht mehr nur um Almosen, sondern um gerechtes Teilen*. Das Schicksal der Betroffenen kann nicht einer gönnerhaften Willkür der Reichen ausgeliefert werden. Die Probleme lassen sich nicht dauerhaft durch Wohltäter lösen, sondern allein durch gleichstufigen Wohlstand. Individuelles Wohlwollen greift zu kurz, wenn es sich nicht auch strukturverändernd auswirkt. Dies gilt im lokalen wie im globalen Bereich.⁴⁵

Wie Johannes auf seine Weise die Reichen in ihre Verantwortung zwingt, so dürfte sich der Orden auch heute diese gesellschafts- und weltpolitische Aufgaben zu eigen machen, will er diesem Aspekt seines Urvaters *zeitgemäß* gerecht werden. Denn um nicht in den

⁴² Nigg, Heiliger 36.

⁴³ Vgl. Polednik, Brüder in Österreich 18. Erst später wird das alte Wappen durch jenes ersetzt, das den Granatapfel mit Kreuz und Stern zeigt.

⁴⁴ Vgl. Fuchs, Heilen 79–102.

⁴⁵ Zur diesbezüglich akzeptierten Weltverantwortung im Kontext der weltweiten sozialen Gegensätze vgl. Hospitalorden (Generalkurie), Gemeinsam 49f, 51 und 70f; Provinzialrat, Johannes lebt 12ff., 23.

Christ in der Gegenwart

Unsere Zeitschrift sucht zum 1. März 1995 eine/n

**Jungredakteurin/
Jungredakteur**

oder

Volontärin/Volontär

Sie/Er soll religiöse, spirituelle und theologische Vorgänge in Kirche und Welt lebendig darstellen, eigene Themen entwickeln sowie die technische Herstellung der Zeitschrift begleiten.

Einer der Themenschwerpunkte in der persönlichen Arbeit sollen Kunst und Literatur sein.

Die redaktionelle Arbeit bei «Christ in der Gegenwart» verlangt neben journalistischem Engagement ein leidenschaftliches und sensibles Interesse an der religiösen Frage unserer Zeit, Aufgeschlossenheit und innere Unabhängigkeit. Die/Der zukünftige Mitarbeiter/in soll mit dem christlichen Glaubensleben vertraut und in der katholischen Kirche beheimatet sein.

Von den Bewerberinnen/Bewerbern erwarten wir ein abgeschlossenes Hochschulstudium. Journalistische Erfahrungen sind erwünscht, aber nicht unbedingt erforderlich.

Bewerbungen richten Sie bitte direkt an den Verlag Herder, Herrn Chefredakteur Manfred Plate, Redaktion «Christ in der Gegenwart», Hermann-Herder-Str. 4, D-79104 Freiburg i. Br.

Verdacht zu kommen, therapeutisch abzusorgen, was die Reichen und Mächtigen an Elend und Not verursacht haben, ohne diese Ursachen selbst zu bekämpfen, braucht es genau diesen Kampf für die Gerechtigkeit. In den jeweiligen Ländern, wo der Orden seine Niederlassungen hat, wird das jeweils unterschiedlich je nach der dortigen Situation politisch zu verfolgen und strukturell zu gestalten sein. Dabei darf – analog zum Motivationsanreiz, den Johannes den Reichen zusetzte – durchaus heute von der *Anschubmoralisierung* Gebrauch gemacht werden: Wenn Ihr reichen Länder und Volksschichten das Teilen lernt, werdet ihr auch *Euch* und Euren Kindern selbst auf Dauer Gutes tun. Andernfalls werdet Ihr einmal von der Masse der Armen, der Flüchtlinge und der Unterdrückten überrannt beziehungsweise von ökologischen Katastrophen um Luft und Leben gebracht werden!

Die geschichtlichen Erfahrungen des Ordens sind signifikant für viele Menschen und Institutionen, die sich zwischen Macht und Hilflosigkeit, Herrschaft und Unterdrückung für die jeweiligen Opfer und Leidtragenden, für die jeweils Ausgegrenzten verausgaben.

Oft waren es gerade die Barmherzigen Brüder, die die Leiden von Krieg und Unterdrückung abzdämpfen und auszukurieren hatten. Bei den spanischen Kriegszügen gegen die Mauren und Türken in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts waren die Barmherzigen Brüder immer wieder angefordert und begehrt als Sanitäter und Feldchirurgen «was ihnen des Feldherrn (Juan d'Austria) Lob und Anerkennung eintrug».⁴⁶ – Im Dritten Reich war der Hospitalorden zahlreichen Angriffen und Verhören ausgesetzt.⁴⁷ Manche Krankenhäuser und Heime der Barmherzigen Brüder «überlebten» nur dadurch, daß sie in Lazarette umgewandelt wurden. Damit waren sie weiterhin notwendig genug, aber strukturell gesehen wurden sie zugleich mißbraucht zur «Entsorgung» des Leidens, das die Herrschenden selbst verursacht haben. Dafür waren sie noch gut genug und trotz ihres religiösen Charakters «akzeptiert».

Insbesondere im spanischen Bürgerkrieg gerieten die Barmherzigen Brüder zwischen die Fronten. Nach dem Sieg der Volksfront in den politischen Wahlen 1936 spaltete der Aufstand der Militärs am 18.7.1936 das Land in zwei Lager. In dem von den Republiktreuen kontrollierten Gebiet befanden sich zwölf Häuser der Barmherzigen Brüder. Zwischen dem 25.7.1936 und 5.2.1937 wurden 98 Brüder von den Kommunisten ermordet. Sie sind nicht geflohen; sie hatten ihre Kranken nicht im Stich gelassen. Als Repräsentanten einer verhafteten Kirche mußten sie erleiden, was andere in der gleichen Kirche verursacht haben: durch ihren Pakt mit den Mächtigen und durch ihre politische Blindheit hinsichtlich der benachteiligten Bevölkerungsteile. Geschah dies, obwohl der Orden unpolitisch war? Oder geschah dies vielleicht, weil man das eigene praktisch am Evangelium orientierte Profil zu wenig öffentlich gegen die andere Seite von Kirche ausbildete, die es eher mit den Reichen und mit dem Faschismus hielt? Man unterschied vielleicht zu wenig zwischen einer Kirche auf Kosten der Armen und einer Kirche für und mit den Armen und nahm damit nicht wahr, daß die Trennung zwischen Reich Gottes und Nicht-Reich-Gottes quer durch die Kirche selbst hindurchgeht. – Natürlich: Im nachhinein kann viel – sofern man nicht besserwisserisch beschuldigt – spekuliert werden. Nur bleibt diese in die Vergangenheit hineingestellte Frage insbesondere für die Zukunft des Ordens wichtig!

Blick in die Zukunft

Der vormalige Generalprior Fr. Brian O'Donnel hat in Rom im internationalen Zentrum des Ordens auf einem Kurs über die Vertiefung der Konstitutionen des Ordens im Sommer 1985 nachdrücklich dafür plädiert, die unmittelbare Barmherzigkeit Betroffenen gegenüber mit dem Kampf für die Gerechtigkeit zu verbinden. Insbesondere holt er dem Orden das Wort des Johannes von Gott selbst in Erinnerung und beleuchtet es von den einschlägigen neueren Dokumenten der Kirche (auch der lateinamerikanischen) her: «Sendet mir alle *armen Kran-*

⁴⁶ Stromayer, Hospitalorden 23.

⁴⁷ Vgl. dazu die Biographie des Provinzials Fr. Eustachius Kugler (1867–1946): F. Mcingast, Wanderer im Tal der Demut. Lebensbild Fr. Eustachius Kuglers. Provinzial des Ordens der Barmherzigen Brüder in Bayern, Regensburg 3/1965, 217ff.; vgl. zu den Schikanen der Nazis auch A. Eßer, Frater Eustachius Kugler. Barmherzige Brüder im Dienst an Kranken und behinderten Menschen, Regensburg 1993, 105–126.

ken, die dort sind.» Und: Ihr habt euch «aufzureiben, um die Armen und Kranken zu heilen...»⁴⁸ In der Tat hat Johannes selbst soziale Mißstände öffentlich kritisiert.⁴⁹

Auf der gleichen Tagung verbindet der Camillianer⁵⁰ P. Francisco Alvarez den Dienst an den Kranken mit der Theologie der Evangelisierung, wie sie Paul VI. in seinem Schreiben «*Evangelii nuntiandi*» entwickelt hat. Von daher plädiert er für den «*Perspektivenwechsel*»: «Konkret ausgedrückt, geht es dabei um Folgendes: Wir müssen heute von einer beinahe ausschließlich auf der Theologie des Leidens (und des Todes) aufbauenden Krankenpastoral zu einer Pastoral der Gesundheit (und der Erlösung) übergehen; von einer vornehmlich auf die Krankenhäuser und Anstalten zugeschnittenen Wirkungsform zu einer Pastoral übergehen, die dem Weg des Menschen und dem Weg der menschlichen Gruppierungen (Familie, Schule, Pfarrgemeinde, Vereine, Katechese, Massenmedien

⁴⁸ B. O'Donnel, Die Harmonisierung zwischen christlicher Nächstenliebe und der Gerechtigkeit in unserem Apostolat, in: *Hospitalorden des Hl. Johannes von Gott. Generalsekretariat für Ausbildung*, Hrsg., Kurs zur Vertiefung der Kenntnis der Konstitutionen (Tagungsband), Rom 1986, 187–214, 201ff. (die Zitate des Heiligen 202).

⁴⁹ Vgl. *Granatapfel* 1995, 128.

⁵⁰ Ein hierzulande ziemlich unbekannter Krankenpflege-Orden, der sich auf Camillus de Lellis beruft.

usw.) folgt; von einer rein auf «*Bewahrung*» bedachten Pastoral den Weg zu einem neuen «*Sendungsbewußtsein*» finden, das schöpferisch und auf der Höhe der mit der Inkulturation verbundenen Ansprüche sein sollte; weg von einer Pastoral, die sich mit der sogenannten «*individuellen Caritas*» zufrieden gibt, und hin zu einer Pastoral, die durch ihr Wirken die Strukturen von innen heraus umzugestalten versucht: denn nur so wird der Mensch in den Mittelpunkt gerückt werden können (vgl. EN 18,19,20); weg von einer übermäßig klerikalisierten Pastoral, hin zu einer zeichensetzenden Vergegenwärtigung der Kirche, hin zu einer Pastoral, in der die Evangelisierung ein echter, individueller und gemeinschaftlicher, auf Gott und den Menschen ausgerichteter Prozeß ist (vgl. EN 4,20).»⁵¹ Wenn man bedenkt, daß weltweit die Zahl der ausgegrenzten Menschen auf ein Viertel ansteigt (von der Ausgrenzung aus Erwerbsarbeit bis hin zur Ausgrenzung aus notwendigsten Lebensgrundlagen), kann man einigermaßen erahnen, in welche Zukunftsverantwortung dieser Orden geht und wie er darin zum Konzentrat der Kirche überhaupt wird.

Ottmar Fuchs, Bamberg

⁵¹ F. Alvarez, Die Evangelisierung in der Welt des Leidens, unsere Verantwortung gegenüber Gott und der Kirche, in: *Hospitalorden*, Hrsg., Kurs zur Vertiefung 257–280, 271; vgl. Provinzialrat, Johannes lebt 13.

Konsultation: Wer soll was tun?

Zum Diskussionspapier der deutschen Kirchen über wirtschaftlich-soziale Fragen¹

Die Gesellschaft gerät aus den Fugen: Fremdenfeindlichkeit schlägt tiefe Schneisen des Mißtrauens und der Menschenverachtung in unsere Gesellschaft; die vielen Diskussionen um die Pflegeversicherung wie auch die weit verbreitete und erheblich gestiegene Arbeitslosigkeit machen deutlich, die Fieberkurve in vielen Familien steigt; und Überlegungen um die Zukunft der Bundesrepublik als Wirtschaftsstandort zeigen immer wieder, die klassischen Verantwortlichkeiten sind gar nicht mehr so selbstverständlich.

Inmitten dieser Entwicklungen gibt es mutige und prophetische Taten aus Reihen der Kirchen (siehe zum Beispiel die Kirchenasyldebatte in der Bundesrepublik²), und dennoch ist gleichzeitig eine gewisse Ratlosigkeit gegenüber den Ereignissen dieser Zeit nicht zu übersehen. So verheddert sich selbst das Memorandum des gut besetzten «*Ökumenischen Sozial-ethischen Arbeitskreises Kirche – Gewerkschaft*» unter dem Titel «*Arbeit ist ein Menschenrecht – Die Spaltung der Gesellschaft überwinden*» in einer zu starken Orientierung an der Vermehrung der Güterproduktion.³

Der Konsultationsprozeß

Um diese Ratlosigkeit zu überwinden, versuchen nicht nur Sozialverbände und Institutionen der Kirche, sondern auch die Bischöfe selbst, Milieus auszuloten, wo man über die Pro-

bleme der Gegenwart und für die Fragen der Zukunft mit der Gesellschaft ins Gespräch kommen kann. Hierfür scheint ein Konsultationsprozeß hervorragend geeignet zu sein – unter Rückgriff auf gute Erfahrungen der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten und in Österreich.⁴

Schon im Juni 1993 war die Kommission VI der katholischen deutschen Bischofskonferenz übereingekommen, ein «*grundlegendes Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Situation in Deutschland vorzubereiten*» (Deutsche Bischofskonferenz. *Arbeitshilfe – DBK*. Ah 116, 1993, 5). Dem folgten im August eine Abstimmung im ständigen Rat der Bischofskonferenz sowie eine Vorphase zum Konsultationsprozeß, im Oktober 1993. Daraus entstand die *Arbeitshilfe* Nr. 116 der Bischofskonferenz. Sie bündelte das Thesenpapier mit protokollarischen Zusammenfassungen verschiedenster Diskussionsbeiträge. Dieser katholische Anstoß, immer schon begleitet von Beobachtern der EKD (Evangelische Kirche in Deutschland), mündete schließlich in ein ökumenisches Vorhaben, das nun gemeinsam von EKD und DBK getragen wird. Am 22. November 1994 lag nun der erste autorisierte Entwurf öffentlich vor, nachdem zwei von drei Vorentwürfen, nämlich die vom 8. April und 28. Juli 1994, schon vorher über Indiskretionen in die Öffentlichkeit gelangten. Die entscheidendsten redaktionellen Veränderungen wurden zwischen diesen beiden Vorentwürfen vorgenommen – dazwischen gab es erhebliche Unruhe und Verärgerung bei Unionspolitikern (*KAB-Zeitung*, 10/1994, 1). Aber auch Vertreter der Bischofskonferenz waren verärgert. Zwischen dem 3. Vorentwurf vom 25. August 1994 und dem jetzt autorisierten 1. Entwurf gab es keine substantiellen Veränderungen mehr. Es fällt allerdings auf, daß nun zur Fremdenfeindlichkeit (vgl. *DBK/EKD*, GT3, 26, 61, 101, 102) mehr gesagt, das Ehrenamt (siehe 11, 74) stärker gewürdigt und auch Ausführungen zu den «*Prinzipien der Katholischen Sozial-*

¹ Gemeinsame Texte 3, Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen (1. Entwurf). Hrsg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Herrenhäuser-Straße 12, 30419 Hannover, und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, 53113 Bonn.

Dieser Artikel ist nicht ausschließlich das Ergebnis einsamer Denkarbeit. Einige Überlegungen verdanke ich dem Gedankenaustausch mit Kollegen und Kolleginnen im Bad Homburger Arbeitskreis des Bistums Limburg, besonders Herrn Dr. Zingel. Nicht weniger befruchtend für diesen Beitrag waren die in den Bezirken Wetzlar und Lahn-Dill-Eder ökumenisch organisierten Arbeitsgruppen mit Vertretern und Vertreterinnen der KAB und EAN sowie mit Gewerkschaftsfunktionären und hauptamtlichen pastoralen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen aus beiden Kirchen. Dieser Beitrag ist allerdings in persönlicher Letztverantwortung verfaßt worden.

² Vermutlich steht die Auseinandersetzung um das Kirchenasyl im Hintergrund um den neu eingefügten letzten Satz in der Nr. 102 des ersten Entwurfes.

³ Vgl. die Kritik von Wolfgang Kessler in: *Publik Forum* 21/1994, 13f.

⁴ Hengsbach, 1987, bündelte in seinem Kommentar verschiedene Vorarbeiten aus dem Entscheidungsprozeß des Wirtschaftshirtenbriefs der US-amerikanischen Bischöfe. Gerhard Steger und Alois Riedlsperger geben aufschlußreiche Informationen zum österreichischen Sozialhirtenbrief (SHB) von 1990. Beide Artikel sind in einem von Wolfgang Palaver 1991 herausgegebenen Sammelband zur Enzyklika *Centesimus Annus* aufzufinden. Auch in anderen Texten dieses Sammelbandes wird häufig auf den österreichischen Sozialhirtenbrief Bezug genommen.

lehre, insbesondere auch der Subsidiarität»⁵ (siehe 72–73, 119, 127) ergänzend eingearbeitet wurden.⁶ Hier muß angemerkt werden, vom 19. bis zum 22. September fand die Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda statt.

Ein Konsultationsprozeß ist für die Kirche sehr bedeutsam. Er fordert diese in ihrem Kirchenverständnis und in ihrer Kirchenpraxis heraus (Stichwort: Gottesvolk).⁷ Daher ist positiv festzuhalten, daß sich die deutschen Bischöfe erstmalig – sieht man einmal vom Konziliaren Prozeß ab, wo der Abschlußtext aus Stuttgart (DBK. Ab 70, 1989, 59ff.) nachträglich autorisiert wurde – zu einem solchen Konsultationsprozeß entschieden haben. Sie vollzogen damit einen aufregenden Wechsel von der verkündeten Ebene des gemeinsamen Gedankenaustausches zu einer faktischen Ebene der Diskussion.⁸ Das ökumenische Vorhaben ist ein entscheidender Grundstein dafür, daß der einmal erarbeitete Endtext, weil er gerade nicht konfessionell gebunden ist, eine größere Reichweite haben wird. Das bedeutet, dadurch können Gruppen angesprochen werden, die sich bisher gegenüber rein konfessionell vorgetragenen Meinungen ablehnend verhielten. Aber schon für den Konsultationsprozeß gilt – es kann zur Entdeckung neuer Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen kommen. Darüber hinaus ist der Konsultationsprozeß ein einzigartiges Zeugnis für das «Ernstnehmen der Menschen, ihrer Sicht der Dinge, ihrer Rollen, ihres Wissens, ihrer Kompetenz» (Gleixner, 1994, 2). Ergänzend zu diesen Überlegungen gibt der Konsultationsprozeß aber auch noch einige andere Signale:

▷ So zeigt der Konsultationsprozeß, daß die Kirche ihre ortskirchliche Souveränität in bezug auf regionale gesellschaftlich-politische Gegebenheiten wahrnimmt und dadurch die natürlich nur in groben Strichen gezeichneten Linien des Lehramtes für ein Handeln vor Ort nachvollziehbar konkretisiert.⁹

▷ Ein Konsultationsprozeß eröffnet auch die Möglichkeit, daß eine Problemaufbereitung nicht nur durch Expertengruppen geleistet wird. Indem ein Konsultationsprozeß dafür offen ist, daß auch die Schwachen und Benachteiligten ihre Sicht der Dinge darlegen, wird eine wichtige Grundlage dafür gelegt, daß die Problemaufbereitung nicht von Anfang an akademisch eingeschränkt ist. Es besteht die Chance, daß «funktionale» und «effektive» Lösungen an mehr Menschlichkeit gewinnen.¹⁰

▷ Auch fordert jeder Konsultationsprozeß die Initiatoren heraus. Insofern sich jene dem Dialog stellen, Beteiligung erspürbar werden lassen, öffnen sie natürlich auch Hoffnungen, daß Partizipation an kirchlichem Handeln über die Erarbeitung von Texten hinausgeht (vgl. die Anregung von Bruhin, 1991, 191ff.).

▷ Schließlich wird mit der Betonung auf Prozeß der Endtext deutlicher als «Gefüge offener Sätze» (Wallraff, 1965) apostrophiert und damit den Akteuren der Gesellschaft signalisiert, daß eine selbstverantwortliche Verwirklichung der erarbeiteten Leitgedanken ausdrücklich gewünscht ist. Damit macht ein Konsultationsprozeß mit dem Subjekt Ernst, das heißt er spricht jeden an, fordert alle zu einer Stellungnahme auf, gibt jedem einzelnen die Möglichkeit, seinen Standpunkt in seinen konkreten Bezügen zu überprüfen. Für den Ausgangstext, also den ersten Entwurf heißt es: Kann sich jeder

angesprochen fühlen? Wird man herausgefordert als Mitglied unserer Gesellschaft? Nimmt der Text meine Fragen für ein gelingendes Zusammenleben in dieser Gesellschaft auf? Sind die Empfehlungen für die Einzelakteure im gesellschaftlichen Bezug realistisch? Wird mögliches Fehlverhalten der Akteure hinreichend eingeschätzt? Werden Zuständigkeiten in subsidiärer Hinsicht richtig umschrieben?

Mit diesen und noch anderen Fragen wird angezeigt, was ein Text leisten sollte, der einem Konsultationsprozeß zugrunde liegt, und wenn er die Subjekte nicht in Windmühlenattacken verschleifen und statt dessen Verantwortungsräume eröffnen will.

Verantwortliche und Verantwortungsräume

In den Gesprächsrunden mit den Politikern, Vertretern der Wirtschaft und aus der Theologie wurde neben vielen anderen Anfragen¹¹ an das Thesenpapier vom Oktober 1993, auch darauf verwiesen, daß das Thesenpapier zu sachlastig und zu unpersönlich formuliert sei. Und wenn Subjekte benannt wurden, überwogen Formulierungen, die an den Einzelpersonen orientiert waren (vgl. DBK, Ah 116, 1993, S. 73, 75, 79). Eine Durchsicht durch das Thesenpapier von 1993 zeigte, daß dieser Kritik, soweit dort eine sachliche Sprache moniert wurde, weitestgehend Recht zu geben war. Es gab nämlich nur vage Überlegungen zu den Tarifpartnern (2,4, 7,4)¹², dem Caritasverband (6,1) sowie umweltbewußten Bürgern (4,3) – Verantwortliche der Wirtschaft wurden nur bruchstückhaft erfaßt.¹³ Die Breite sozialpolitischer Akteure war schwerlich zu erkennen.

Demgegenüber zeigt sich nun der erste Entwurf erheblich verbessert, auch aufgrund eines Volumenvorteils. Er überzeugt nun in einer breiten Darstellung gesellschaftspolitischer Akteure, mit zum Teil sehr konkreten Vorschlägen.¹⁴ Das ist wichtig; es reicht nämlich nicht mehr aus, daß öffentliche Stellungnahmen sich daran messen, daß sie notwendig und wahr sind¹⁵, sie haben darüber hinaus der Anforderung zu entsprechen, verbindlich zu sein. Und dazu müssen neben konkreten Handlungsempfehlungen auch die benannt werden, die möglicherweise dafür gemeint sind. Am Beispiel des Staatsverständnisses, der Arbeiterschaft, von Verantwortlichen in der Wirtschaft, der Benachteiligten und der Frauen soll aus der Vielfalt der Fragestellungen des ersten Entwurfes auszugsweise herausgearbeitet werden, was mit verbindlicher Rede gemeint ist. (Siehe auch den Kommentar in «Christ in der Gegenwart» 49, 1994, S 403. zum Problem moralisierender Passagen und nichtssagender Allgemeinheiten.)

Staat und Gesellschaft

Der erste Entwurf formuliert es als die vornehme Funktion der Kirche, Mut zur Zukunft zu machen und Vertrauen in die Möglichkeiten der Gestaltung zu wecken (DBK/EKD, GT3, 4). Gleichzeitig aber betont er, daß ohne Vertrauen auf eine «höhere Vernunft» (DBK/EKD, GT3, 13) eine grundlegende Lebensorientierung nicht möglich ist, wo «Selbstbezogenheit und Ichbezogenheit des Menschen» wie auch «Gruppenegoismen» (vgl. 10) überwunden werden können. Mit dieser Prädikation gerät aber die am Anfang des Dokumentes präsentierte Bescheidenheit der Kirchen ins Schleudern. Nachdem in der

⁵ Zitat nach Pressebericht der Deutschen Bischofskonferenz zur Herbst-Vollversammlung vom 23. September 1994 (PRDD94G-02, S. 9).

⁶ Diese hier aufgeführten Nummern sind deswegen besonders herausgehoben, weil ihr Inhalt gegenüber dem August-Vorentwurf entweder noch nicht existierte oder neu betont wurde.

⁷ Siehe dazu die näheren Überlegungen bei Emunds/Hengsbach, 1994.

⁸ Verunsicherungen über die Ernsthaftigkeit des Konsultationsprozesses kamen bei einigen Politikern auf, nachdem Bischof Dr. Josef Homeyer in der Pressekonferenz zur Vorstellung der Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß wiederholt den Begriff «Debatte» einbrachte (siehe Statement vom 22. November 1994). Debatte hatte für sie den Eindruck, daß substantiell an dem Entwurf nichts mehr zu ändern sei. Ich denke aber, daß hier nur an ein anderes Wort gedacht wurde, um dem Statement etwas mehr Farbe zu geben.

⁹ Seit der Enzyklika «Octogesima adveniens» (OA 4) von Paul VI. sind die Regionalkirchen als Subjekt der Sozialverkündigung ausdrücklich ermuntert.

¹⁰ Die Perspektive der Opfer der Krise als neues Maß von Wahrheit akzeptieren zu lernen, kann auch ein Lernprozeß des Konsultationsprozesses sein (siehe die Rezeption von Per Frostin bei Johannes Hoffmann, 1994, 253ff.).

¹¹ So kritisierten Repräsentantinnen und Repräsentanten der Katholischen Verbände, Gremien und Einrichtungen, «daß die Erfahrungen kirchlicher Initiativen und Gruppen nicht eingeflossen seien, ein biblischer und ein normativer Bezugspunkt fehlten, die Diagnose oberflächlich bleibe, die Lösungsvorschläge zu unvermittelt kämen und die zahlreichen Problemfelder nicht auf eine zentrale gesellschaftliche Herausforderung wie etwa die anhaltende Massenarbeitslosigkeit ausgerichtet seien» (Emunds/Hengsbach, 1994, 652).

¹² Die Zahl vor dem Komma nennt den Abschnitt, und die Zahl hinter dem Komma den Absatz.

¹³ Vgl. die Überlegungen zum unternehmerischen Handeln unter dem Abschnitt 2,4.

¹⁴ Auch wenn Walter Kannengießer (FAZ vom 24. 11. 1994) bemängelt, daß die Konsequenzen, die sich aus den Vorschlägen des 1. Entwurfes ergeben, sich zum Teil widersprechen, so sind doch viele gute und tiefgehende Vorschläge festzuhalten, die die Solidarität in der Gesellschaft wachrufen.

¹⁵ Vgl. das Manuskript von W. Gleixner, 1994, 6.

Redaktionsgeschichte der Vorentwürfe zunächst aus dem April-Vorentwurf (vgl. die alte Nr. 66) die Formulierung herausgestrichen wurde, wonach der Friede «höher ist als alle Vernunft», aber nicht «gegen alle Vernunft», fällt nun noch in dem Abschnitt 4 des ersten Entwurfes – im August-Vorentwurf war er noch zu finden – der Hinweis weg, daß man nicht über tiefere Einsichten in komplexe Sachzusammenhänge verfüge (vgl. Nr. 4 im August-Vorentwurf). Damit wird trotz des guten Anliegens in der Aussage zur «höheren Vernunft» einem Mißverständnis Vorschub geleistet, wonach die Kirchen Rationalität eher als Ausschalten anderer Vernunft betrachten und weniger – was eigentlich gemeint ist – als ein Übersteigen durch Implikation. In dieser mißverständlichen Darstellung erweckt man nun mit der überordnenden Prädikation den Eindruck, die Verstehensrichtung einseitig bestimmen zu wollen (siehe auch oben die Verwirrungen zum Begriff «Debatte»). Und das kann den Dialog erschweren.

Auf der Suche nach einer neu zu verstehenden Subsidiarität (DBK/EKD, GT3, 119) ist aber ein Dialog mit allen politischen Ebenen des Staates wie auch gesellschaftspolitisch relevanten Institutionen und Verbänden grundlegend nötig, wenn versucht wird, Vorstellungen über ein anstaltliches Staatsverständnis (vgl. 41, 118) abzubauen, ohne dabei richtigerweise das Primat der Politik abgeben zu wollen (68, 111). Im Fall der hohen Arbeitslosigkeit (37) werden sogar Parlament und Regierung aufgefordert, der «Vollbeschäftigungspolitik» erste Priorität einzuräumen (52). Darüber hinaus wird das Sozialsystem als fundamental notwendige Rahmenbedingung unseres Wirtschaftens beschrieben (41, 70, 108f.). Mit dieser Vorgabe einer «höheren Vernunft», ohne Relativierung, sind aber potentielle Dialogpartner aus der Gesellschaft zunächst einmal für ein Gespräch über das richtig verstandene «Primat der Politik» in der Defensive.

Die Dialogpartner werden aber nicht nur in die Defensive gedrängt, es werden auch widersprüchliche Signale ausgesendet, wie man Entwicklungen zu einem anstaltlichen Staatsverständnis widerstehen kann. Da gibt es durchaus gelungene Hinweise, die auf zivilgesellschaftlichen Gedanken aufbauen, zum Beispiel in der Nr. 96, wo über eine besorgniserregende «Verminderung sozialer Netze und kooperativer Initiativen» geklagt wird. Gleichzeitig werden in letzter Minute additiv Überlegungen zum Ehrenamt angefügt (vgl. 74), die in ihrer Ausgestaltung die Gefahr einer Öffnung zu staatlich organisiertem Ehrenamt in sich tragen.

Was kann der Ausweg sein aus diesem zweifachen Doppelsinn? Hilfreich erscheint mir eine Verständigung darauf, den Gedankengang zu vertiefen, wo eine zu hohe Staatsquote (vgl. 65) problematisiert wird. Von hierher könnte man sich zunächst darauf verständigen, «steuerliche Begünstigungen für Bürger mit höherem Einkommen» zu durchforsten, wenn diese «kein unternehmerisches Risiko tragen» (71). Auch die Kritik an Erhaltungssubventionen ist in diesem Zusammenhang sinnvoll einzuordnen. Über diese zunächst pragmatische Vorgehensweise würde aber eine Grundlage entstehen, auf der man aufbauend zum eigentlichen Thema vordringen könnte; der Reformbedürftigkeit des Sozialstaates, weg von Wohlfahrtsfunktionen, um die Entsolidarisierung zu stoppen und die Attraktivität von Gemeinwohlhandeln zu erhöhen (vgl. 94). Für die Autoren des gemeinsamen Wortes zur wirtschaftlichen und sozialen Frage schwächt nämlich jeder Prozeß, der Wohlfahrtsstrukturen ausbildet, Selbsthilfefähigkeiten (119) und eigenverantwortliche Initiativen (66).

Aber selbst, wenn man sich auf die Notwendigkeit erhöhter Selbsthilfefähigkeit und eigenverantwortliche Initiativen verständigt hat, werden die Gesprächspartner darüber ratlos bleiben, was daraus konkret vor Ort folgen soll. Es besteht nämlich hinsichtlich verantwortlichen Handelns vor Ort ein Problem: Das Papier ist für die Arbeit auf kommunaler Ebene nur schwerlich praktisch handhabbar. Es fehlen fast gänzlich Emp-

fehlungen für die Ausgestaltung kommunaler Politikebenen, zum Beispiel Nachbarschaftsräte für die Problemformulierungen. Griffige Überlegungen zu fehlenden Hort- und Kindergartenplätzen (58, 63) oder zur Wohnungsproblematik (84) sind nur auf der sozialen Problemlösungsebene angesiedelt. Nötig wäre aber eine systematischere Einordnung und Darstellung kommunalpolitischer und kreisweiter Arbeit im subsidiären Gesamtkonzert gesellschaftlichen Tuns, damit auch klarer werden könnte, welche Verlastung bundeshoheitlicher Aufgaben auf die Länder- und Gemeindeebenen nicht möglich ist und was nötig sein könnte.¹⁶ Gegen was man sich sinnvoll wehren kann und wo man konstruktiv eigeninitiativ werden könnte, müßte hierbei natürlich herausgearbeitet werden. Dazu gehört auch eine Beschreibung dessen, was Kirchen/Gemeinden, Nichtregierungsorganisationen, soziale Bewegungen und Selbsthilfeinitiativen vor Ort leisten können, und wo politische Ebenen in die Pflicht genommen werden können.¹⁷

Arbeiterschaft und Gewerkschaften

Der erste Entwurf nähert sich der Frage der Mitbestimmung über zwei Argumentationslinien. Über das «Menschenrecht auf Arbeit» (54) wird gezeigt, eigene Erwerbsarbeit ist eine Grundvoraussetzung für gesellschaftliche Lebens- und Entfaltungschancen, die wiederum Voraussetzung dafür sind, daß man ein aktives Mitglied der Gemeinschaft wird. Damit streicht der erste Entwurf die Sozialfunktion der Arbeit (121) sehr stark heraus. Indirekt wird dadurch nicht nur auf die Notwendigkeit einer aktiven Arbeitsmarktpolitik verwiesen, sondern auch logisch daran anknüpfend Fragen der Mitbestimmung eingeleitet. Da ist gut so.

Der zweite Zugangsweg zur Frage nach der Mitbestimmung besteht darin, sich über Hinweise zu einem Abbau der Sozialkultur und historische Erinnerungen (106) an das Thema Mitbestimmung heranzutasten, um dann schließlich über die Grundwerte der Freiheit und sozialen Gerechtigkeit gegenüber Unternehmen (vgl. 115, 117, 126) Mitbestimmungsforderungen aufzustellen.¹⁸

Diese zweifach begründete Notwendigkeit nach Mitbestimmung gewann schließlich im Verlauf der drei Vorentwürfe bis zum ersten Entwurf an Tiefe, drang auch zu so drängenden Fragen wie der Mitbestimmung bei Eurobetriebsräten vor (vgl. 126), konnte aber nicht die Diskussion einer qualitativen Mitbestimmung erreichen. So wird im Dokument das Was der Produktion ansatzweise als Thema der Mitbestimmung angeschnitten (vgl. 115)¹⁹; es ist aber nicht viel herauszulesen, wie

¹⁶ Das herausragende Problem in der Bundesrepublik ist die Diskussion um die Beschränkung der Arbeitslosenhilfe auf zwei Jahre. Durch eine Kürzung der Verweildauer in der Leistungsabteilung der Arbeitsverwaltung würden sich erhebliche Kosten für die Kommunen in der Sozialhilfe plus Folgekosten ergeben.

¹⁷ Durch das Auslaufen des Langzeitarbeitslosenprogramms der Bundesregierung und einen Paragraphen 62d im AFG (Arbeitsförderungsgesetz), der eine Betreuung und Begleitung der Langzeitarbeitslosen in der bisherigen Form nicht mehr zur Förderung zuläßt, stehen Bund, Länder, Kreise und Gemeinden sowie Institutionen wie die Kirchen und Wohlfahrtsverbände vor der Herausforderung steigender Langzeitarbeitslosigkeit. Es wäre höchst spannend, zu klären, welcher politische Akteur mit welcher Verantwortung in Zukunft sich um diese Gruppe kümmern soll. Offensichtlich ist hier ein Solidarpakt nötig, der noch nicht durchdacht wurde. Im ersten Entwurf erfolgte hierauf keine Problematisierung.

¹⁸ Es sollte darauf verwiesen werden, daß der Hinweis auf die Mitbestimmung in der Nr. 126, z. B. in der Frage des Rüstungshandels, eine Leistungsfähigkeit der Betriebsräte nahelegt, die so nicht gegeben ist und schon vor drei Jahren von Friedhelm Hengsbach (1991, 160f.) sehr treffend beschrieben wurde.

¹⁹ Das ist ein Problem, das immer wieder besonders dramatisch bei den Arbeitskreisen «Alternative Fertigung» in Rüstungsbetrieben deutlich wird. Das wurde ausführlich auf den 12. Heppenheimer Soziallehretagen diskutiert (vgl. SKI 5/6, 1993) und jüngst als Problem erneut auf einer Grundsatztagung der Arbeitskreise in der IG-Metall bestätigt (vgl. FR 14. 11. 1994). Das Thema wurde zum Beispiel überhaupt nicht aufgegriffen, obgleich von großem Stellenwert in der Diskussion (siehe auch den Bericht der Kommission Rüstungsproduktion und Rüstungsexporte im Gebiet der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Frankfurt/Main 1994).

weitgehend den Gewerkschaften zugestanden wird, Themen jenseits der engen gewerkschaftlichen Anliegen zu vertreten. Die Ausführungen in den Nummern 115 und 126 legen zumindest nahe, daß Mitbestimmung an betriebswirtschaftlichem Horizont, beziehungsweise an den Unternehmensgrenzen aufhören könnte/sollte. Deswegen wäre es gut, speziell aus der Sicht der Arbeiter und in Kontinuität päpstlicher Enzykliken, die Gewerkschaften mittlerweile als Ort zur Humanisierung der Arbeiter und Arbeitswelt anzuerkennen (Centesimus annus Nr. 15), ganz konkret nach dem spezifischen Anteil gewerkschaftlicher Bildungsarbeit beim Umbau der Industriegesellschaft zu fragen. Hier besteht ein noch weitgehend brachliegendes Land bisher nicht genutzter Möglichkeiten zur Kooperation mit kirchlicher Erwachsenenbildung.

Es ist ein gutes Stück christlicher Tradition, den Aspekt des Teilens zu betonen. Konkretes und verantwortliches Teilnehmen in christlicher Absicht ist dort zu finden, wo im Teilen die Freiheit der Menschen erhalten und gefördert wird (vgl. den Hinweis auf die Grenzen des Teilens hinsichtlich gemeinsamer Familienzeit in Nr. 95) und soziale Gerechtigkeit zwischen den Menschen sich verbreitet (vgl. die Hinweise auf die Chancen zu einer Verbesserung der Beschäftigungssituation in vielen Bereichen durch eine größere Nutzung der Teilzeitarbeit in der Nr. 47, beziehungsweise durch eine verantwortlich durchgeführte Arbeitsumverteilung in der Nr. 48). Allerdings werden mit den Beispielen der Arbeitszeitverkürzung und geteilter Arbeit Empfehlungen angeführt, die direkte Bewährungsfelder aus der Erwerbsarbeit sein können.

Diese speziell auf die Erwerbsarbeit zugeschnittenen Bewährungsfelder machen aber nur Sinn, wenn die Arbeiterschaft weiß, daß ausgleichend zu ihrem Beitrag für eine Verbesserung der Beschäftigungssituation auch Beiträge anderer Akteure im wirtschaftlichen Prozeß eingefordert werden. Hierzu hat der erste Entwurf einiges zu bieten: Was landläufig im Alltagssprachgebrauch unter dem Umkehrmotto «Umverteilung von oben nach unten» firmiert, erhält gute Anstöße (vgl. 84 und 111) und sehr weitgehende Hinweise. So ist da auf die Nr. 71 zu verweisen, wo eine «Durchforstung steuerlicher Begünstigungen für Bürger mit höheren Einkommen, die kein unternehmerisches Risiko tragen», eingefordert und ein Abbau der «ungleichgewichtigen steuerlichen Belastung kinderloser Ehen» gegenüber den Familien angemahnt werden. Auch die Nr. 65 ist offensichtlich dem Gleichgewicht der Anforderungen verpflichtet: «Steuerhinterziehung und mißbräuchliche Steuerumgehung müßten als sozialschädliches Verhalten mit der gleichen Intensität aufgedeckt werden wie die unberechtigte und unbegründete Inanspruchnahme von sozialen Leistungen». Und es wird auch darauf verwiesen, daß Kürzungen die soziale Symmetrie beachten müssen. Dennoch erscheint es mir, daß das Dokument sich an die Spitzen der Argumentation nicht so richtig herantraut, etwa die Kapitalflucht nach Luxemburg oder ein jährliches Erbschaftsvolumen, das ungefähr 10% des jährlichen Bruttosozialprodukts (BSP) ausmacht.

Es wäre im Interesse der lohnabhängig Erwerbstätigen durchaus interessant, schärfer die Grenzen zu definieren, wie leistungsfähig lohnabhängige Erwerbsarbeit gegenwärtig Solidarität leben kann, um dann klarer zu haben, welche Vorschläge, für welche Personengruppe, wie umfangreich, eigentlich in unserer Gesellschaft greifen müßten.

Verantwortliche der Wirtschaft

Der erste Entwurf beschreibt zwar die unterschiedlichen Institutionen der sozialen Marktwirtschaft (104), analysiert aber nicht die Leistungsfähigkeit des primären (Agrarbereich und Rohstoffförderung), sekundären (verarbeitendes Gewerbe) und tertiären (Dienstleistungen) Sektors bezüglich seines Anteils bei der Mehrung des Wohlstandes wie auch der Fähigkeit, Arbeit bereitstellen zu können. Es ist augenscheinlich, daß der Agrarsektor in den Erwägungen völlig fehlt und im wesentlichen die Akteure um den Industrie- und Dienstleistungssektor behandelt werden. Das ist insofern fatal, weil der erste Entwurf dadurch den Eindruck erweckt, daß dort fast ausschließlich die Strukturkrise zu lösen ist. Das verkennt aber die historische Entwicklung, wo infolge des hochindustriellen Entwick-

lungsweges der Bundesrepublik der Agrarbereich als Erwerbsarbeitsfeld ausgetrocknet wurde, und der Sockel der Arbeitslosigkeit mit dem Wegfall der Arbeitsplätze in der Landwirtschaft immer weiter anwuchs.²⁰

Unter dieser Vorbemerkung muß man die wesentlichen Ausführungen über die in der Wirtschaft verantwortlichen Akteure in den Abschnitten «3.1 Wege aus der Arbeitslosigkeit» und «4. Erneuerung der Sozialen Marktwirtschaft» lesen.

Nachdem das Thesenpapier von 1993 verantwortliches Handeln des Managements noch erheblich in betriebswirtschaftlichen Aufgabenstellungen umschrieb, gerade mal ansatzweise die gesellschaftspolitische Verantwortung unternehmerischen Handelns angeschnitten hatte (vgl. 2,4 im Thesenpapier von 1993), eigentlich gar nicht gegenüber den Verantwortlichen der Wirtschaft den Verantwortungsraum Eine Welt gestärkt hatte und die Rolle der Banken überhaupt nicht gewürdigt wurde, durfte man gespannt sein.²¹

Zunächst ist festzustellen, um die größte Enttäuschung vorwegzunehmen, daß Banken und Geldinstitute zwar namentlich erwähnt werden (DBK/EKD, GT3, 43 und 96), aber eigentlich keiner kritischen Würdigung unterzogen werden.²²

Gegenüber dem Thesenpapier von 1993 gewann der volkswirtschaftliche Gedanke im jetzt vorliegenden ersten Entwurf erheblich an Bedeutung, sei es, daß man gegen die Vermachtung der Märkte (110) eine strikte Anwendung des Kartellrechts einfordert (116) oder eine Ökosteuer anregt, so grob sie auch geschnitzt ist (90). Mit dieser Ökosteuer wird ein verantwortliches Marktverhalten angemahnt, das heißt die in betriebswirtschaftlicher Sicht durchaus attraktive Praxis der Externalisierung von Kosten begrenzt, weil die Unternehmen etwa Energieverbrauch in den Produktpreis einbeziehen müssen. Auch sind mit den Zeilen zur «Flucht aus der Tarifautonomie» in der Nummer 96 deutlich Unternehmer angesprochen. Leider wird aber nicht der Verantwortungsbereich der Kapitaleigner und der Manager hinreichend unterschieden und entsprechend problematisiert.

Die internationale soziale Frage (27–31) wird ebenfalls angesprochen. In diesem Zusammenhang kritisiert der erste Entwurf ein ökonomisches Vorgehen nach rein wirtschaftlichen Interessen (126). Aber auch Handelsbeschränkungen und Handelsprotektionismus werden kritisch kommentiert (30). Auf die Einschränkung von Rüstungsexporten wird gedrängt (vgl. 31 und 126). Mit dem Hinweis auf eine umweltverträgliche Entwicklungspolitik (31) gerät darüber hinaus die zum Teil verantwortungslose Praxis der bürokratisch-industriellen Interessenverflechtung hinsichtlich einer Vielzahl von Großprojekten bei der Entwicklungshilfe kritisch in das Blickfeld.

Die Schwachen und Benachteiligten

Wenn der erste Entwurf unter anderem mit einer Option für die Schwachen beginnt, dann liegt es nahe, die Machtfrage zu problematisieren. Ganz konsequent wird dazu auch an zwei Stellen im Entwurf darauf eingegangen: Einmal wird das Verhandlungsgleichgewicht der Interessenverbände auf Kosten der Schwachen kritisiert (DBK/EKD, GT3, 5) und schließlich wird auf Mißbrauchspotentiale durch «bürokratisch-industrielle Interessenverflechtungen» verwiesen (126). Daneben problematisiert der erste Entwurf noch ein partielles Politikversagen und Wirtschaftsversagen beim Einigungsprozeß (vgl. 19 und 21). Und im Fall der Arbeitslosigkeit wird indirekt

²⁰ Vgl. Haller, 2 (1990), 71–83.

²¹ Vorbildlich ist die Differenzierung des Verantwortlichen im ökonomischen Prozeß durch den Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe (vgl. z. B. die Nr. 305–307).

²² Betrachtet man einmal die kritische Berichterstattung zur Deutschen Bundesbank von Wolfgang Kessler (Publik Forum 9. 9. 1994, Nr. 17) wie auch das nicht unumstrittene Verhalten der Banken beim Schneider-Baukskandal bzw. beim Metallgesellschafts-Fast-Konkurs, dann fragt man sich schon, warum auf so fundamental das Gemeinwohl beeinträchtigendes Verhalten nicht in dem 1. Entwurf reflektiert wird.

darauf hingewiesen, daß sich offensichtlich einzelne gesellschaftspolitische Akteure so sehr profilierten, so daß die Chance verbaut war, zu einer konzertierten Aktion vorzustoßen (41ff.). Machtverhalten, Politikversagen und Profilierungsverhalten – dadurch geriet die Sache der Schwachen und Benachteiligten ins Hintertreffen.

Was heißt es aber, mit einer Option für die Benachteiligten Ernst zu machen? Dazu gehört sicherlich, die substantiellen sozialen Konflikte gründlich und wiederholt zu benennen (vgl. 53, 59, 84). Es ist auch nötig, auf erforderliche Reformen im Sozialstaate, also primäre Fragen der Grundversorgung, hinzuweisen (vgl. 67ff.). Allerdings muß man dabei eingestehen, daß diese Vorgehensweise, ich nenne es einmal einen treuhänderisch eingebrachten Lobbyismus, einige Probleme beinhaltet. Die Benachteiligten bleiben umfassend darauf angewiesen, daß jemand sie vertritt. Darüber hinaus müssen sie sich darauf verlassen, daß man die Zeit aufbringen will, sie zu vertreten. Und schließlich sind die treuhänderischen Lobbyisten darauf angewiesen, daß die Problemübermittlung von den Benachteiligten nicht fehlerhaft ist. Wäre es also nicht perspektivischer, auch noch für eine organisierte regelmäßige Interessenvertretung von Benachteiligten einzutreten? Dazu kann beispielsweise gehören, auf das Fehlen von Arbeitslosenvertretern im Verwaltungsrat des Arbeitsamtes hinzuweisen. Auch könnte ein Verbandsklagerecht für Verbände, die sich um Benachteiligten-Gruppen kümmern, hilfreich sein.

So ist der erste Entwurf zwar herausragend in der Diagnose, gründlich in handhabbaren Politikmaßstäben und Empfehlungen; er ist aber nur mäßig perspektivisch für Erarbeitung von Rahmenbedingungen, die ständige Sozialpolitik im Sinne von Benachteiligten gewährleisten können. Das eindringliche Drängen auf einen Werte- und Bewußtseinswandel ist hierfür wichtig und nicht zu unterschätzen. Es ist aber eben nur ein Teilaspekt. Fragen der Durchsetzung müssen dazutreten. Und hierfür werden unter Umständen widersprüchliche Empfehlungen ausgesprochen: So wird es jedenfalls problematisch, wenn man in der Nummer 50 Genehmigungsverfahren im Zusammenhang mit einer Bürokratiekritik erwähnt, also auf eine Verwaltungsreform zielt, aber durch die Nähe zum Thema Genehmigungsverfahren einen Interpretationsraum eröffnet, der dazu führen kann, den im Genehmigungsverfahren enthaltenen wichtigen demokratischen Prozeß der Entscheidungsfindung zu beschneiden.²³

Frauen

Das Bewußtsein um die Benachteiligung von Frauen im Bereich der Erwerbsarbeit wie auch eine besondere Problemanhäufung bei der von Frauen besorgten Familienarbeit wuchs langsam im Verlauf der Redaktionsgeschichte zum ersten Entwurf. Das im Oktober 1993 vorliegende Thesenpapier zum Anstoß des Konsultationsprozesses genügte diesem Fragenkreis zunächst in keiner Weise, wenn man auf die jüngste Diskussion in der Katholischen Kirche im deutschsprachigen Raum schaute (Lau, 1991; Riley, 1991; Wohlgenannt, 1991)²⁴. Der erste Vorentwurf vom April 1994 wies nun mittlerweile erhebliches Problembewußtsein auf.²⁵ Und im Laufe der redaktionellen, konzeptionellen und inhaltlichen Arbeit vom

²³ Historischer Hintergrund der Überlegungen in der Nummer 50 ist sicherlich die bundesdeutsche Kontroverse um die Genehmigungsverfahren für Anlagen im gentechnischen Bereich. Der Sommer 1994 war geprägt von der Werbekampagne «Chemie im Dialog», wo wiederholt leichtere Zugangswege zur industriellen Nutzung von Gentechnik in der Bundesrepublik eingefordert wurden. Es wurden ebenso heftig Vereinfachungen der Verfahren für eine leichtere Durchführung von Bauvorhaben bei Autobahnen in den neuen Bundesländern diskutiert. Im Rahmen dieser Diskussionen ist natürlich der Schwache in biozentrischer Hinsicht die Natur.

²⁴ Siehe die Intervention von Mechthild Hartmann für die Konsultation auf der «Wolfsburg» (27.10.1993), ausformuliert am 30. November 1993, wo viele Anfragen aus Sicht der Frauen zusammengefaßt wurden – dies aus der Sicht des Arbeitskreises «Frauen in der KAB».

²⁵ Vgl. die Nummern 24, 30, 33, 39, 40, 41, 54, 58.

Sommer 1994 konnte die Frauenfrage beim Juli- und August-Vorentwurf gewinnen. Dies ist um so erstaunlicher, zumal in der öffentlichen Diskussion die Frauenfrage nicht problematisiert wurde.²⁶ Der erste Entwurf weist gegenüber dem dritten Vorentwurf erneut Verbesserungen auf. Hier fiel neben den vielen familienergänzenden Maßnahmen unter Nummer 63 auch die in feministischer Rücksicht stattgefundene Korrektur von Brüderlichkeit zu Geschwisterlichkeit in der Nummer 26 auf.

Besonders gewichtig erscheint mir aber, daß neben den vielen neu aufgenommenen und zum Teil stärker gewichteten Aussagen, im August-Vorentwurf eine völlig neue Aussage dazu kam: «Gleichzeitig ist uns in diesem Zusammenhang und darüber hinaus die Gleichstellung der Frauen besonders angelegen», jetzt im ersten Entwurf unter der Nummer 34 nachzulesen. Was das konkret heißt, wird dann unter anderem in der Nummer 63 ausgeführt, wobei es mir scheint, daß damit einem Konflikt ausgewichen wird. Wenn hier nämlich über familienergänzende Maßnahmen die Familien leistungsfähiger werden sollen, damit vermutlich Frauen leichter erwerbsfähig werden können, dann wird nicht der Problematik Rechnung getragen, daß erheblich neue Erwerbsarbeitsplätze nur dann hinzu zu gewinnen sind, wenn vorhandene Arbeit und mögliches Gesamteinkommen gerecht zwischen Mann und Frau geteilt werden. Offensichtlich wird damit Forderungen an die Männer ausgewichen, daß die Männer etwas abgeben müssen bei Karriere, Prestige, Status und Einkommen. Perspektivischer wäre es aber, aufzuzeigen, wie Männer in die Familienverantwortung stärker hinwachsen können.²⁷ Das ist vermutlich nicht so recht gewollt. Die Frauenfrage wird weiterhin als Frauenproblem behandelt²⁸, als Problem der Männer bleibt sie ausgeklammert.

Zusammenfassung und Ausblick

Eine Durchsicht durch den ersten Entwurf zeigt, daß die Darlegungen der Bischöfe eine Vielzahl von Akteuren erfassen. Zwar gibt es nicht unerhebliche Fehlstellen bei Subjekten im politischen und ökonomischen Geschehen – ich denke nur an die völlig unzureichende Darstellung der Verantwortung der Banken, eine nicht klare Trennung zwischen Managern und Kapitaleignern, die unzureichende Berücksichtigung kommunaler Betätigungsfelder und eine noch nicht sehr befriedigende Darlegung zur Frauenfrage – gleichzeitig ist aber auch festzuhalten, daß die bisherigen Darlegungen den Akteuren in Wirtschaft, Politik und Staat schon einiges Reformverhalten abverlangen. Es wäre im kleinen schon ein großer Schritt, wenn zum Beispiel der Auszug vieler Unternehmen aus der Tarifautonomie gestoppt werden könnte. Insofern sind viele Forderungen des ersten Entwurfes sehr realistisch, auch unter Hinsicht der mittelfristigen Machbarkeit.

In der doch recht gründlichen Wiedergabe pluraler und komplexer gesellschaftspolitischer und sozio-ökonomischer Prozesse mit dahinter stehenden Akteuren, regt das Papier zu einem produktiven Gespräch auf allen Ebenen gesellschaftlichen Lebens an. Allerdings wird der Dialog erschwert. Das hat verschiedene Gründe: *Erstens*: Bei einer geplanten Laufzeit

²⁶ Vgl. SKI 3/1994, 1ff.; Westfälische Rundschau 18.8.1994; WNZ 19.8.1994; KNA 20.8.1994; Zeit 26.8.1994, 1; Sonntag, 28.8.1994, 3; PuFo 9.9.1994, 10ff.; Imprimatur 20.9.1994, 183f.; SKI 7/1994, 1f.

²⁷ Der Hinweis in der Nummer 63, daß die «Eltern der Beratung und Bildung für die Wahrnehmung ihrer Erziehungsaufgaben bedürfen» ist richtig. Er ist allerdings nur eine Empfehlung auf der Managementebene des Ist-Zustandes, weniger einer auf der Ebene der Strukturreform.

²⁸ Von den von mir entdeckten acht Verweisstellen, wo eine Frauenfrage explizit benannt wird, konzentrieren sich fünf Verweisstellen auf die Ebene der Problemanalyse. Zur Problemanalyse gehören Hinweise, daß der Eignungsprozeß den Frauen überproportional Opfer abverlangt hat (Nr. 21); ebenso muß man hierbei auch die Hinweise sehen, wo auf die besonderen Belastungen der Frauen in der Familienarbeit hingewiesen wird, auch infolge der Benachteiligung der Familienarbeit (57f.); und neben dem überdurchschnittlichen und besonders belasteten Sozialfall alleinerziehende oder erwerbslose Frau (34, 58, 79) wird auch die verschämte Altersarmut der Frauen erwähnt (79).

von neun bis zehn Monaten ist nur beschränkt eine Beteiligung der Gemeinden möglich. Allein eine Verteilung und erste Kenntnisnahme vor Ort wird nicht vor Anfang April 1995 abgeschlossen sein. *Zweitens*: Ambivalenz vieler Begriffe – zum Beispiel Flexibilität – produziert viele Mißverständnisse. *Drittens*: Erwägungen unter kommunalpolitischer Relevanz sind nur unter erheblichem Deutungsaufwand herauszufiltern. Das bedeutet: Für den Konsultationsprozeß an der Basis bestehen Probleme, den Nutzen der Auseinandersetzung mit dem Text zu vermitteln.

Mit dem als Konsultationsprozeß eingeschlagenen Weg der inhaltlichen Vergewisserung ist eine glückliche Lösung von Letztverantwortlichkeit bischöflichen Wortes und der Freiheit des Glaubens gefunden worden. Sie sollte nicht ungenutzt bleiben; die Einladung zum Gedankenaustausch sollte beantwortet werden.

Roland Mierzwa, Wetzlar

DER AUTOR ist Diplomtheologe und arbeitet im Bistum Limburg als Referent für Kirche und Arbeiterschaft in den Bezirken Wetzlar und Lahn-Dill-Eder.

LITERATURLISTE

Josef Bruhin: Konziliarer Prozeß und Katholische Soziallehre, 187–195 in: Müller/Kerber, 1991.

Deutsche Bischofskonferenz: Europäische Ökumenische Versammlung. Frieden in Gerechtigkeit. Das Dokument, Ah 70, Bonn 1989.

Dies.: Unsere Verantwortung für Wirtschaft und Gesellschaft. Konsultationsprozeß zur Vorbereitung eines Wortes der deutschen Bischöfe zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Dokumentation der ersten Konsultationsphase, Ah 116, Bonn 1993.

DBK/EKD: Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen, GT3, Bonn-Hannover 1994.

EKHN (Evangelische Kirche in Hessen und Nassau) (Hrsg.): Bericht der Kommission Rüstungsproduktion und Rüstungsexporte im Gebiet der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Darmstadt 1994.

Bernhard Edmunds, Friedhelm Hengsbach: Der Prozeß ist die Botschaft. Die Konsultation über ein wirtschafts- und sozialpolitisches Wort der beiden Kirchen, S. 651–662 in: StZ 10/1994.

Wolfgang Gleixner: Einführung zum Konsultationsprozeß, MS Hildesheim-Wetzlar 23. 2. 1994.

Wilhelm Haller: Die heilsame Alternative. Jesuanische Ethik in Wirtschaft und Politik, Wuppertal 2 (1990).

Friedhelm Hengsbach: Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA «Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle». Kommentiert, Freiburg-Basel-Wien 1987.

Ders.: Wirtschaftsethik, Freiburg im Breisgau 1991.

Friedhelm Hengsbach, Matthias Möhring-Hesse: Der Kapitalismus unter Kontrolle. Das Sozialrundsreiben Centesimus Annus Papst Johannes Paul II. in: R. AF 4–5/1991.

Johannes Hoffmann: Evolution der Solidarität. Ansätze einer Theologie der Befreiung für Reiche und Arme, S. 225–261 in: Johannes Hoffmann, Hrsg.: Entwicklungsland Deutschland. Ansätze und Erfahrungen kirchlicher Solidaritätsarbeit, Frankfurt/Main 1994.

Walter Kerber, Heimo Ertl, Michael Hainz, Hrsg.: Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche, Frankfurt/Main 1991.

Ephrem Lau: Zur gesellschaftlichen Rolle der Frau, S. 73–83 in: Müller/Kerber, 1991.

Johannes Müller, Walter Kerber, Hrsg.: Soziales Denken in einer zerrissenen Welt. Anstöße der Katholischen Soziallehre, Freiburg-Basel-Wien 1991.

Wolfgang Palaver, Hrsg.: Centesimo anno. 100 Jahre katholische Soziallehre, Thaur 1991.

Alois Riedlsperger: Beteiligung schafft Verbindlichkeit, S. 311–329 in: Palaver, 1991.

Maria Riley: Die Rezeption der Katholischen Soziallehre bei christlichen Feministinnen, S. 420–430 in: Conc. 5/1991.

Gerhard Steger: Die katholische Soziallehre und die Arbeiterbewegung, S. 105–139 in: Palaver, 1991.

Hermann-Josef Wallraff: Die Katholische Soziallehre – Ein Gefüge von offenen Sätzen: Normen der Gesellschaft, S. 17–48 in: H. Achinger, u. a., Hrsg.: Festschrift Oswald von Nell-Breuning, 1965.

Liselotte Wohlgenannt: Frau – Thema der Katholischen Soziallehre? S. 141–161 in: Palaver, 1991.

Schweizerisches Staatskirchenrecht

Die Tübinger Dissertation von Dieter Kraus¹ unter diesem Titel, die hier besprochen werden soll, will die Hauptlinien des Verhältnisses von Staat und römisch-katholischer sowie evangelisch-reformierter Kirche auf eidgenössischer und kantonaler Ebene aufzeigen. Die bisherigen Standardwerke von Gareis/Zorn («Staat und Kirche in der Schweiz»)² und Lampert («Kirche und Staat in der Schweiz»)³, die noch Ende des letzten beziehungsweise in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts erschienen, stellten das schweizerische Staatskirchenrecht aus ihrer jeweiligen konfessionellen und kirchenpolitischen Sicht dar; bereits die unterschiedliche Reihenfolge der Nennung der beiden Hauptsubjekte in den Titeln verrät die etatistische beziehungsweise der römisch-katholischen Auffassung zuneigende Einstellung des Verfassers. Wegen dieses Mangels, vor allem aber wegen des großen Wandels in Staat und Gesellschaft sowie Kirchen und Religionsgemeinschaften, der sich auch im anwendbaren Recht niederschlug und von einem neuen Verständnis der Religionsfreiheit begleitet ist, entspricht die neue Arbeit einem dringenden Bedürfnis.

In der föderalistischen Schweiz steht die Kirchenhoheit den Kantonen zu, soweit diese nicht durch die Bundesverfassung beschränkt ist (vgl. Art. 3 BV). Der Bund begnügt sich im wesentlichen mit der Gewährleistung der Glaubens-, Gewissens- und Kultusfreiheit sowie der Zuständigkeit – neben den

Kantonen –, die geeigneten Maßnahmen zur Wahrung des konfessionellen Friedens und «gegen Eingriffe kirchlicher Behörden in die Rechte der Bürger und des Staates» zu treffen (Art. 49 und 50 BV). Diese Rahmenordnung und die 26 kantonalen Rechtsordnungen erörtert Kraus in den Kapiteln «Rahmen» und «Variationen». Beiden legt er das gemeinsame dreiteilige Schema zugrunde: Grundrechte (Religionsfreiheit, Parität), Staats- beziehungsweise kantonale Kirchenorganisation (Kirchgemeinden, Landes- beziehungsweise Kantonalkirchen), Kommunikation von Staat und Kirche (Bischofswahl, Sonn- und Feiertage, Schule, Theologische Fakultäten, Beteiligung im politischen Prozeß usw.). Der Autor hebt zu Recht hervor, daß sich das heutige Staatskirchenrecht ohne Einbeziehung der historischen Entwicklung als einer Verständnishilfe kaum jemals in seiner Tiefe erschließt (S. 1). Der im Kapitel «Voraussetzungen» vorangestellte allgemeine geschichtliche Abriss und die jeweiligen Daten und Fakten aus der Geschichte eines jeden Kantons leisten diese Hilfe.

Religionsverfassungsrecht

In der bundesstaatlichen Rahmenordnung geht es um die verfassungsrechtlichen Normen, die sich mit Religion und Kirche befassen, das heißt um Religionsverfassungsrecht. Im Zentrum steht die Religionsfreiheit. Mit deren zunehmender Bedeutung überlagert eine individualistische oder personale Betrachtungsweise immer mehr die institutionelle, der die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat als die geistliche und die weltliche «Gewalt» zugrunde liegt. Der Verfasser weist zutreffend auf eine Entwicklung von einem Kirchenstaatsrecht hin zu einem Religionsverfassungsrecht. Den Untersuchungsgegenstand bilden denn auch nicht mehr allein die Beziehungen der staatlichen Rechtsordnung zu einer oder einzelnen Konfessionen beziehungsweise Kirchen. Der Blick

¹ Dieter Kraus, Schweizerisches Staatskirchenrecht. Hauptlinien des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche auf eidgenössischer und kantonaler Ebene, Mohr, Tübingen 1993 (Ius ecclesiasticum Bd. 45).

² Carl Gareis und Philipp Zorn, Staat und Kirche in der Schweiz. Eine Darstellung des eidgenössischen und kantonalen Kirchenstaatsrechtes mit besonderer Rücksicht auf die neuere Rechtsentwicklung und die heutigen Konflikte zwischen Staat und Kirche, 2 Bde., Zürich 1877/78.

³ Ulrich Lampert, Kirche und Staat in der Schweiz, 3 Bde., Fribourg, (Basel-Leipzig) 1929, 1938, 1939.

richtet sich verstärkt auch auf minoritäre Glaubensgemeinschaften und auf religionsrechtliche Themenstellungen allgemeiner Art (zum Beispiel Reaktion auf Gefahren, die gewissen Gemeinschaften zugeschrieben werden). (S. 64f.)

Die Religionsfreiheit gewährt insbesondere dem einzelnen Schutz vor staatlichen Eingriffen. Sie begrenzt wie jedes Grundrecht indessen nicht nur die staatlichen Eingriffsmöglichkeiten, sondern setzt zugleich objektives Recht im Sinne von Verhaltensrecht für die Staatsgewalt. Dieser objektivrechtliche Gehalt (S. 107f.) der in der Bundesverfassung garantierten Religionsfreiheit ist die allgemeine Richtschnur, nach der sich die Kantone bei der in ihre Zuständigkeit fallenden öffentlichrechtlichen Kirchenorganisation zu richten haben und nach der die kantonrechtlichen Regelungen im Sinne der Verfassungskonformität auszulegen und anzuwenden sind.

Während sich die Arbeit mit diesen bundesrechtlichen Vorgaben eingehend befaßt, haben die einzelnen Kantonsdarstellungen notgedrungen mehr Überblickscharakter. Der Autor versteht es jedoch, mit der Anfügung eines Charakteristikums oder einer Besonderheit jeder kantonrechtlichen Lösung, die Darstellung nicht zu einer bloßen Auflistung geraten zu lassen.

Das Kirchgemeindeprinzip

Die «Summe» des neuen Standardwerkes ist im entsprechend überschriebenen 5. Kapitel zu finden. In einer «Zusammenstellung im Querschnitt» werden «die Aspekte gezeigt, die in gleicher oder vergleichbarer Form mehr oder (meist) minder durchgängig in den Kantonen anzutreffen sind»; dies, obwohl es auch nach der Auffassung von Kraus «die eigenstaatliche Eigenart» ist, «die, weil sie den Betrachtern auf Schritt und Tritt begegnet, in den Mittelpunkt des Interesses rückt.» (S. 367)

Als Grundprinzip der schweizerischen Kirchenorganisation schält Dieter Kraus das Kirchgemeindeprinzip heraus. Dieses wird als ein staatsrechtliches Prinzip verstanden, «das die Kirchgemeinde als Rechtsinstitut kantonalen Verfassungsrechts organisiert», gleich den übrigen Spezialgemeinden (Einwohner-, Bürger-, Schulgemeinde) (S. 369ff.). Es wird als überkonfessionell (S. 374ff.) und spezifisch schweizerisch (S. 395ff.) bezeichnet. Überdies veranschaulicht es die Stellung des schweizerischen Staatskirchenrechts im europäischen Umfeld (S. 421ff.).

Dem kann durchaus gefolgt werden. Interessant wären nicht nur nähere Untersuchungen – die leider weitgehend fehlen – der Herausbildung der kirchgemeindlichen Autonomie im 19. und 20. Jahrhundert (S. 423f.), vielmehr auch der historischen Entwicklung vom Eigenkirchenwesen über die Kirchenpflegschaften und die Einheitsgemeinde – die sich des Kirchenwesens gleich annahm wie der üblichen öffentlichen Aufgaben – hin zur Abtrennung von selbstständigen Kirchgemeinden. Dies ließe die «Eigenwilligkeiten» des schweizerischen Staatskirchenrechts, was die römisch-katholische Kirche betrifft – wie das verbreitete Pfarrwahlrecht der Kirchgemeinde (S. 383ff.), der Dualismus Pfarrei/Kirchgemeinde (S. 390ff.) und die Kirchensteuer der juristischen Personen (Seite 117ff.) –, mehr als geschichtlich gewachsene Eigentümlichkeiten herausstellen und verstehen. Gerade die Verfassungsmäßigkeit der Besteuerung der juristischen Personen zugunsten der Kirchen zum Beispiel bejaht das Bundesgericht⁴, trotz der Kritik in der Literatur, vornehmlich wegen des gebietskörperschaftlichen Charakters der Kirchgemeinden und Kantonalkirchen, wie dieser historisch begründet ist; die Auffassung, daß sich juristische Personen ohne religiöse Zwecksetzung nicht auf die (negative) Religionsfreiheit berufen können, wird im übrigen von der Europäischen Menschenrechtskommission⁵ geteilt.

Giusep Nay, Lausanne

⁴ BGE 102 Ia 468.

⁵ Entscheid der Europäischen Kommission für Menschenrechte vom 27. Februar 1979, 7865/77 = Decisions and Reports 16, 85.

Hiob unser Zeitgenosse

Georg Langenhorsts Arbeit «Hiob unser Zeitgenosse»¹ ist gegenwärtig die wohl umfassendste kritische Darstellung der literarischen Hiob-Rezeptionen und Hiob-Auseinandersetzungen von jüdischen, christlichen und nichtreligiösen Dichtern und Schriftstellern in Europa und Nordamerika im 20. Jahrhundert. Sie informiert in diesem Zusammenhang auch über wichtige theologische und philosophische Arbeiten über die Hiob- und Theodizeefrage sowie allgemein über Antwortversuche auf Widerfahrnisse von Leiden am Ende des Jahrhunderts. Bei allen Unterschieden zwischen den Arbeiten der Dichter und Schriftsteller sowie denen der Philosophen und Theologen gibt es viele Gemeinsamkeiten:

Die Dichter und Schriftsteller müssen, wenn sie angesichts der grauenhaften Erfahrungen des 20. Jahrhunderts über die verschiedenen Widerfahrnisse von Leiden nicht schweigen können, in der Regel in einer von dem Hiobbuch der Bibel verschiedenen Form sprechen: z. B. in Hiob-Gedichten, -Romanen, -Tragödien, -Komödien und -Satiren sowie Hiob-Essays. Dabei stimmen sie oft mit zentralen Aussagen des Hiobbuchs überein, etwa mit diesen: Der unschuldig leidende Hiob muß, wenn er ohne Selbst- und Fremdbetrug und ohne «Trug für Gott» (Hiob) über und zu Gott sprechen will, das bekannte religiöse Erklärungsmodell für Leiden, das Tun-Ergehens-Modell seiner theologischen Freunde, verlassen. Er kann, wenn er aufrichtig sprechen will, in seiner von ihm nicht verschuldeten Leidenssituation über und zu Gott nicht sprechen im Sinne eines religiösen Tauschgeschäfts, das auch in Texten des Alten und Neuen Testaments und für religiöse Menschen, nicht nur für Juden und Christen, sowie bei Theologen bis heute zu den Antwortmöglichkeiten auf Fragen nach dem Leiden gehört: Wenn sich der Mensch recht verhält, wird Gott schon in diesem Leben für sein Wohlergehen sorgen. Wenn es ihm schlecht geht, müssen er oder seine Eltern gesündigt haben. Gott bestätigt Hiob, daß er, und nicht seine Freunde, über und zu Gott «recht geredet» hat. Hiob sucht fragend, klagend, anklagend die Erfahrung der rettenden Nähe Gottes in einer Welt, als ob es Gott nicht gäbe, und er erfährt diese am Ende. Er steigt nicht aus Gott aus, obwohl Gott ihm in seinen «Gottesreden» keine Antwort auf seine bohrenden Fragen nach Grund, Zweck und Notwendigkeit des Leidens in der von Gott geschaffenen Welt gibt.

Das Buch Hiob unterscheidet sich damit radikal von den verschiedenen von Leibniz bis heute entwickelten und diskutierten neuzeitlichen Theodizeespekulationen der Naturwissenschaftler, Dichter, Philosophen und Theologen, in denen sich die menschliche Vernunft in verschiedenen Formen «anmaßt» (Kant), Gott wegen der Widerfahrnisse des Leidens in der Welt vor dem «Gerichtshof der Vernunft» rechtfertigen zu können. Ein Ergebnis der neueren Hiob-Darstellungen und der neueren Theodizeediskussionen kann man so formulieren: Seitdem Menschen, in der Geschichte sehr spät und sehr voraussetzungsreich, den einen weltunabhängigen Gott als Welterschöpfer zu denken versuchen, gibt es für viele Menschen die heute sogenannten allgemeine, die Grenzen der Menschen übersteigende und nicht beantwortbare Theodizeefrage, über die Menschen dennoch nicht schweigen können. Diese unterscheidet sich radikal von den modernen Theodizeespekulationen vor dem Gerichtshof der menschlichen Vernunft in den bisherigen modernen Aufklärungskonzepten, die über sich und ihre Grundannahmen über Gott, Welt und die Größe und das Elend des Menschen selbst nicht aufgeklärt waren.

Die literarischen Hiob-Darstellungen, die Georg Langenhorst vorstellt und analysiert, sowie viele gegenwärtige philoso-

¹ G. Langenhorst, Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1994. 448 Seiten, DM 64,-.

phisch-theologische Sprechversuche über Widerfahrnisse von Leiden² gehen in der Regel von zwei Voraussetzungen aus: Wenn Juden und Christen im Sinne der chassidischen Geschichte des «furchtbaren «Vielleicht» und der Pascalschen «Wette» in einer Welt, als ob es Gott nicht gäbe, auf Gott setzen, sind die Gemeinsamkeiten ihrer Sprechversuche größer als ihre Unterschiede. Wenn religiöse und nichtreligiöse Menschen über die grauenhaften Leiden, über Tod, Untergang und atavistische Schlächtereien nicht schweigen können, sprengen sie den Denkraum der seit Leibniz entwickelten Theodizeespekulationen.

Können heutige Theologen «mehr» sagen als Hiob?

Angesichts dieser Diskussionen überraschen die «Entwürfe» einiger christlicher Theologen, von denen Georg Langenhorst mit einigen kritischen Rückfragen berichtet.³ Aufgrund bestimmter Erlösungs- und Rechtfertigungsvorstellungen über Jesu Tod und Auferstehung glauben diese Theologen, über Leiden, Tod und Untergang «mehr» als Hiob und die neuzeitlichen Theodizeespekulationen sagen zu können beziehungsweise zu wissen, etwa dies: «Der protestantische Exeget Franz Hesse⁴ erklärt, daß «die «Hiobfrage für den Christen prinzipiell nicht mehr aktuell sein kann», weil das Hiobbuch angesichts der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft für Christen überholt sei und «in der Art, wie es seine Fragen stellt und zu beantworten versucht, keine Wegweisung für rechten christlichen Glauben geben» könne.»⁵ Für Karl Barth⁶ gilt: «Allein der christlich-nachösterliche Blick auf das Hiobbuch erschließt

dessen Sinntiefe adäquat.» Man kann das Hiobbuch nicht angemessen verstehen, «ohne der – freilich fernen, blassen, fragmentarischen, auch fremdartigen, aber deutlichen – Umriss gewahr zu werden, in denen sich die Gestalt *Jesu Christi*... in ihm abzeichnet» (S. 443). Gottes «wahrhaftiger Zeuge ist aber niemand anders als Jesus Christus selbst, so daß man «bei aller gebotenen Zurückhaltung» im Sinne einer Analogie von Hiob als «von einem *Typus Jesu Christi*, einem *Zeugen des wahrhaftigen Zeugen*» (S. 448) reden dürfe.»⁷ Für Hans Küng⁸ ist der Ausgangspunkt christlichen Denkens: «Wo die Hiob-Erzählung endet, da fängt das Evangelium Jesu Christi an; «Was in der Hiob-Erzählung nur am Ende als Möglichkeit aufscheint, ... das wird durch Christi Leiden und neues Leben Wirklichkeit» (S. 52). Wo für Hiob letztendlich Gottes Unbegreiflichkeit stand, vermittelt Christus über diese hinausgehend die «*Gnade*», die den Menschen ein voraussetzungsloses und vertrauensvolles Sicheinfügen in Gottes Willen ermöglicht und darüber hinaus alle, auch die gottfernen Menschen, rechtfertigt.» Trotz der wachsenden differenzierten Kritik bei neueren philosophisch-theologischen Diskussionen zu neuzeitlichen Theodizeen und zur allgemeinen Theodizeefrage spricht Küng schlicht von der «eigentlichen, einzig wahren Theodizee» (S. 54). Diese ist «eine göttliche Theodizee: «die Rechtfertigung Gottes selbst in der Rechtfertigung des gottfernen Menschen»» (S. 55).⁹

Hierzu nur einige kurze Fragen: Sind diese Spekulationen über die schon vollbrachte Erlösung in dieser «einzig wahren Theodizee» nicht sehr weit entfernt von den wirklich Leidenden und den Fragen und Klagen der Menschen, auch derjenigen, die in einer Welt, «in der Erlösung nicht vorweggenommen werden kann» (G. Scholem), die Erfahrung der Nähe des rettenden Gottes suchen? Sind diese Spekulationen nicht weiter von den leidenden Menschen entfernt als viele Darstellungen und Antwortversuche der Dichter und Schriftsteller des 20. Jahrhunderts? Gehören zum jüdisch-christlichen Denken nicht von Anfang an das Bilderverbot und die negative Theologie sowie der Satz des Paulus: «Denn wir sind gerettet, doch in der Hoffnung. Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung. Wie kann man auf etwas hoffen, das man sieht?» (Röm 8,24)

Georg Langenhorsts Fazit seiner gelungenen Analysen, die über Werke von Dichtern und Schriftstellern des 20. Jahrhunderts informieren, die selbst Kennern schwer zugänglich sind, die nachdenklich machen und herausfordern, ist: Auch im 20. Jahrhundert müssen Menschen nicht im Gegensatz zu Hiob aus angeblich moralischen, wissenschaftlichen, philosophischen und anderen Gründen aus Gott ausziehen. Was Bloch und andere, auch Theologen, oft im Anschluß an Bloch, glaubten sagen zu müssen, das war und ist nicht das einzige und vor allem nicht das letzte Wort: z. B. *Dorothee Sölle*: «Hiob ist stärker als Gott: Hiobs Denken muß zum Atheismus führen, aus moralischen Gründen»¹⁰; oder *Gerhard Stremminger*: Aus der Unlösbarkeit des Theodizeeproblems folgt, daß die «Zuflucht zum traditionellen Glauben eines denkenden Wesens unwürdig»¹¹ ist. Auch heute können Menschen, wenn sie in einer Welt, als ob es Gott nicht gäbe, über die Widerfahrnisse von Leiden nicht schweigen können, wie Hiob ohne Selbst- und Fremdbetrug sowie ohne «Trug für Gott» (Hiob) auf den rettenden Gott setzen und über ihn und zu ihm zu sprechen versuchen, auch dann, wenn sie ihre Suche nach Erfahrungen der Anwesenheit Gottes in seiner Abwesenheit nicht wie die Gottesreden des Hiobbuches aussprechen und darstellen können.

Willi Oelmüller, Münster/Westf.

² Siehe hierzu etwa die Diskussionseinleitungen von R. Spaemann, O. Marquard, G. De Schrijver, W. Oelmüller, H. J. Adriaanse, J. B. Metz sowie die ausführlichen autorisierten Protokolle dieser Diskussionen in: W. Oelmüller, Hrsg., *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage. Sonderausgabe*, München 1994; siehe ferner: W. Oelmüller, *Philosophische Aufklärung. Ein Orientierungsversuch*. München 1994, Kap. 7: *Wie sprechen über Widerfahrnisse von Leiden, wenn man darüber nicht schweigen kann?* Kap. 8: *Wie sprechen über und zu Gott in einer Welt, als ob es Gott nicht gäbe?* (S. 119–167).

³ Vor allem S. 351–406.

⁴ F. Hesse, *Hiob*. Zürich 1978, S. 20.

⁵ Langenhorst, S. 351.

⁶ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. IV/3: *Die Lehre von der Versöhnung*. Zollikon/Zürich 1959.

ORIENTIERUNG

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich

Telefon (01) 2010760, Telefax (01) 2014983

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

Preise Jahresabonnement 1995:

Schweiz: Fr. 48.– / Studierende Fr. 32.–

Deutschland: DM 56.– / Studierende DM 38.–

Österreich: öS 410.– / Studierende öS 280.–

Übrige Länder: sFr. 44.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 500.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweig-

stelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

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.

⁷ Langenhorst, S. 359.

⁸ H. Küng, *Gott und das Leid*. Einsiedeln 1967.

⁹ Langenhorst, S. 377.

¹⁰ D. Sölle, *Leiden*. Stuttgart 1973, S. 145 (zit. bei Langenhorst, S. 336).

¹¹ G. Stremminger, *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem*. Tübingen 1992, S. 377 (zit. bei Langenhorst, S. 344).