

PETER LANGHORST

Zum Stand der lehramtlichen Entwicklungsethik

Unter den weltweiten wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Strukturfragen erweist sich seit einigen Jahrzehnten das Verhältnis zwischen den hochindustrialisierten Staaten der nördlichen Erdhälfte zu den immer noch am Anfang ihrer wirtschaftlichen Entwicklung stehenden Ländern der südlichen Hemisphäre als ein existentielles und zunehmend schwierigeres Problem. Auch der weltweite Zusammenbruch des »real existierenden Sozialismus« hat nicht zur erhofften Entspannung der Situation beigetragen. Die folgende Miszelle stellt die gegenwärtig vom kirchlichen Lehramt unter Papst *Johannes Paul II.* entfaltete Entwicklungsethik dar und skizziert dessen Beitrag zu Lösungsmöglichkeiten. Als offene und im Hinblick auf die Entwicklungsproblematik zu klärende Fragestellungen werden im Anschluß beispielhaft die Universalisierbarkeit der Menschenrechte sowie die gesellschaftliche Partizipation der Frauen in der Dritten Welt diskutiert¹.

I. JOHANNES PAUL II. – FORDERUNG EINER SOLIDARISCHEN ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT

Mit dem Beginn des Pontifikats *Johannes Pauls II.* 1978 kommt es zu einer Neuorientierung der lehramtlichen Sozialverkündigung: Bereits den frühen Rundschreiben des Papstes ist das Bemühen um eine *Theologisierung* gemeinsam, die auch Grundaussagen der christlichen Gesellschaftslehre zur Entwicklungsproblematik erfaßt: Die erste Enzyklika »*Redemptor hominis*« (1979) fundiert die Gerechtigkeitsorientierung christologisch. »*Dives in misericordia*« (1980) hebt die wechselseitig konstitutive Beziehung zwischen Barmherzigkeit und sozialer Liebe einerseits und der »institutionalisierte[n] gesellschaftliche[n] Gerechtigkeit«² andererseits hervor. »*Laborem exercens*« (1981) beschreibt ein »Evangelium der Arbeit« (LE 6); im Zentrum der personalen Entwicklung aller Menschen steht das »Prinzip des Vorranges der Arbeit vor dem Kapital« (LE 12), das die Position der Kirche als einer »Kirche der Armen« (LE 8) im Sinne einer neuartigen Allianz Kirche – Arbeiterschaft unterstreicht. Die Absicht *Johannes Pauls II.*, den Glauben für die Soziallehre fruchtbar zu machen, greift auf Ansätze seines Vorgängers *Pauls VI.* (1963–1978) zurück. Dessen Entwicklungszyklika »*Populorum progressio*« (1967) hat den bis dahin auch in der Kirche lebendigen wirtschaftlichen Fortschrittsoptimismus überwunden und »Entwicklung« zum Zentralbegriff der lehramtlichen Sozialverkündigung erhoben. Seine Theorie von Entwicklung als

¹ Der vorliegende Beitrag steht in Zusammenhang mit dem Dissertationsprojekt »Kirchliches Lehramt und Entwicklungsproblematik – von der wirtschaftlichen Entwicklungshilfe zur solidarischen Entwicklungszusammenarbeit« an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

² *Joachim Giers*, Die anthropozentrische Struktur der Sozialverkündigung Johannes Pauls II. Ein Beitrag zur Gestalt der katholischen Soziallehre, in: JCSW 24 (1983) 51–69.

Weg zur Beseitigung der weltweiten Sozialprobleme umfaßt ein ganzheitliches Modell und stellt einen »Integralen Humanismus« vor, der in umfassendem Verständnis innerweltliche und transzendente Elemente einschließt (vgl. PP 14.19.42.72). Entwicklung ohne Anbindung der menschlichen Perspektiven an ein überirdisches Ziel gerät in die Gefahr, den Menschen ausschließlich immanent zu begreifen.

Über die Instruktionen der Kongregation für die Glaubenslehre »Libertatis nuntius« und »Libertatis conscientia« (1984 und 1986) übt *Johannes Paul II.* Kritik an der lateinamerikanischen *Theologie der Befreiung*, bestätigt jedoch deren Kernanliegen, die auch in das Schlußdokument der lateinamerikanischen Bischofsvollversammlung in Puebla (1979) Eingang finden. Dazu gehört ein vom Klassenkampf gelöster, umfassender Befreiungsbegriff und eine *vorrangige* Option für die Armen genauso wie ein in personaler Sünde wurzelndes strukturelles Sündenverständnis.

Die Ursache für das Scheitern wahrer Entwicklung sucht *Johannes Paul II.* in seiner Enzyklika »Sollicitudo rei socialis« (1987) in *sittlichem* Fehlverhalten der Menschen, das sich im Laufe der Jahre in Verbindung mit den wirtschaftlich-technischen Mechanismen und Systemen zu »Strukturen der Sünde« (vgl. SRS 36f) verfestigt hat, die von *außen* nur noch schwer zu verändern sind. Er formuliert einen moralischen Appell, diese Mechanismen von *innen* her aufzubrechen. Seine »Theologie der Entwicklung« (vgl. SRS 29–31) und die Antwort einer weltumfassenden »Solidarität« (vgl. SRS 38–40) auf die Strukturen der Sünde stellen ein integrales Konzept für eine menschliche und gerechte Entwicklung vor: Der Mensch ist als Gottes Bildnis zur Teilhabe am schöpferischen Tun gerufen. Die Gottebenbildlichkeit ist menschliches Seinsprinzip, sie ist jedoch nicht bereits vollendet, sondern im Sinn einer Norm zu erfüllende Aufgabe. Nur wer sich der Verwirklichung des Auftrags zum schöpferischen Mittun stellt, entspricht seiner Gottebenbildlichkeit. So wird der Entwicklungsbegriff »der *moderne Ausdruck* einer wesentlichen Dimension der Berufung des Menschen« (SRS 30). Entwicklung findet dann nicht mehr »in der Beherrschung und im *wahllosen* Besitz der geschaffenen Dinge« (SRS 29) Erfüllung, sondern nur im verantwortlichen Umgang mit ihnen. Weil Entwicklung »kein *geradliniger, fast automatischer ...* Prozeß« (SRS 27) ist, kann sie keine lineare Erfolgsgeschichte aufweisen; sie bleibt von Schwierigkeiten und Mißerfolgen begleitet. Das christliche Sündenverständnis erklärt dieses Faktum theologisch. Trotz der Anfechtung durch die Sünde bleibt die Berufung des Menschen durch Gott bestehen. *Jesus Christus* hat die Sünde besiegt und damit das Haupthindernis jeder menschlichen Entwicklung prinzipiell überwunden. Diese »Versöhnung« (vgl. Kol 1,20) ist Aufforderung an uns Menschen, das gleiche bei der Entwicklungsaufgabe zu erreichen. Mit der menschlichen Entwicklung hat *Christus* die Verheißung der eschatologischen Vollendung verknüpft. Entwicklung schließt dann auch die »*transzendente Wirklichkeit* des menschlichen Seins« (SRS 29; vgl. 33) mit ein.

Das Solidaritätsverständnis *Johannes Pauls II.* betont das weltweite Verbundensein *untereinander* mit *gegenseitigen* Verpflichtungen und ist insofern neuartig. Es geht um »neue Allianzen der Solidarität« (LC 89). Deren einzelne Stufen von partnerschaftlicher bis zur globalen Solidarität gelten nicht mehr für sich, sondern nur noch ineinander verwoben: Solidarität ist unteilbar (vgl. SRS 38–40). Neben diese *synchrone* Auffassung von Solidarität tritt ein noch umfassenderes Verständnis: Eine solidarische Generationenhaftung im Kontext einer Zukunftsethik läßt sich als *diachrone* Solidarität verstehen, die in das Hier und Jetzt rücksichtsvoll und verantwortlich Lebenserwartungen künftiger Generationen integriert. Deshalb ist es erforderlich, das Solidaritätsprinzip in das ethische Fundament einer entstehenden Völkerrechtsordnung einzugliedern und aus ihm Konsequenzen für die Gestaltung konkreter Rechtsbestimmungen zu ziehen. Die päpstliche Strategie der Solidarität will »*Movens* zur Einheit des Menschengeschlechts«³ sein.

³ *Wilhelm Korff/Alois Baumgartner*, Kommentar, in: Solidarität – die Antwort auf das Elend der heutigen Welt. Enzyklika »Sollicitudo rei socialis« Papst Johannes Pauls II., Freiburg 1988, 107–132, 130.

In der jüngsten Sozialzyklika »Centesimus annus« (1991) sieht *Johannes Paul II.* eine Chance für die Entwicklung der Menschen nur auf der Basis globaler Entwicklungszusammenarbeit (vgl. CA 29). Er ergänzt seine moralisch-religiösen Imperative um ordnungspolitische Analysen, die »einen gerechten Zugang zum internationalen Markt« (CA 33) für alle an der *einen* Weltwirtschaft Beteiligten fordern und auch den Armen das Recht zugestehen, sich am Aufbau einer besseren und gerechteren Welt zu beteiligen. Grundlage dafür ist das Modell einer sozial disziplinierten und gerechten Marktwirtschaft. Auch wenn der Begriff »Wettbewerb« nicht fällt, befürwortet ihn der Papst als Strukturprinzip. Wortprägungen wie »Subjektivität der Gesellschaft« (CA 13), zwischenmenschliche »Humanökologie« und partnerschaftliche »Sozialökologie der Arbeit« (CA 38) zwischen Unternehmern und Arbeitenden verweisen auf ein sozialetisches Programm, das den »Rahmen« für eine vom Staat zu ordnende, sozial gerechte Marktwirtschaft absteckt. Dieser ist nur eine auf Demokratie und Partizipation ausgerichtete Gesellschaftsordnung förderlich (vgl. CA 44–52). Der »ungezähmte Kapitalismus« (CA 8) liberalistischer, konsumistischer und materialistischer Prägung wird erneut verworfen, weil er immer noch Teile der Dritten Welt tyrannisiert.

Obwohl das kirchliche Lehramt die Entwicklungsproblematik insgesamt umfassend behandelt, bleiben Fragen offen oder werden in Sozialzykliken nicht hinreichend als ernst zu nehmende Schwierigkeiten erkannt. Zwei entwicklungsrelevante Probleme werden beispielhaft herausgestellt, die es in Zukunft *vorrangig* zu berücksichtigen gilt.

II. SCHWERPUNKTE KÜNFTIGER AUFGABEN

1. Universalisierbarkeit der Menschenrechte

Die ost- und mitteleuropäischen Revolutionen seit 1989 haben die zentrale Bedeutung der *Menschenrechte* erneut bestätigt. Als »universaler Schlüsselbegriff der politischen Ethik«⁴ gewinnen sie im Prozeß des Werdens *einer* Welt an Bedeutung. Bislang sind sie eher national an die jeweilige individuelle und soziale Lebenssituation der Menschen in ihren Staaten gebunden und dienen zur Kritik an der ungerechten Behandlung von Einzelmenschen oder Gruppen ebenso wie an politisch autoritären Ordnungsstrukturen. Menschenrechte begründen politisches Handeln, das Staatssystemen Orientierung geben und sie stabilisieren will. Zugleich hat der Staat den Auftrag, Menschenrechte zu schützen; deren Achtung wird in der internationalen Staatengemeinschaft zum Kriterium für die innere Stabilität einer politischen Ordnung. Trotz unterschiedlicher Interpretation der Gleichheit von Menschen und verschiedener konkreter Menschenrechtssituationen in den Kontinenten ist der Ruf nach Durchsetzung der Menschenrechte in politischen und rechtlichen Strukturen weltweit immer lauter geworden. Das Faktum des menschheitlichen Zusammenwachsens verlangt nach einheitlichen Wertmaßstäben und gemeinsamen ethischen Orientierungspunkten. Die auf der Menschenwürde basierenden Menschenrechte wollen eine solche moralische Größe für internationale Politik und Rechtsprechung sein; sie sind Ausgangspunkt für eine »basisethische Rahmenordnung«⁵.

⁴ *Ludger Kühnhardt*, Die Universalität der Menschenrechte (Studien zur Geschichte und Politik 256), 2., überarb. u. erw. Aufl., Bonn 1991, 302.

⁵ *Franz Furger*, Politik oder Moral? Grundlagen einer Ethik der Politik, Solothurn 1994, 184; näherhin: *Konrad Hilpert*, Die Menschenrechte, Geschichte – Theologie – Aktualität, Düsseldorf 1991, 206–236.

Die lehramtliche Sozialverkündigung hat dem Anliegen der Menschenrechte seit *Leo XIII.* mit unterschiedlicher Intensität Rechnung getragen⁶. Als Element der institutionalisierten sozialen Gerechtigkeit verwirklichen Menschenrechte Ansprüche von Einzelmenschen und sozialen Gruppen. *Johannes Paul II.* geht es deshalb nicht nur um deren individuelle Gewährleistung, sondern um die Verbindung mit der Gemeinwohlorientierung der christlichen Gesellschaftslehre als Kern der *sozialen Gerechtigkeit*. Mit seiner Interpretation des Menschen als Person und den Sozialprinzipien wie Solidarität, Subsidiarität und Gemeinwohl stellt das Lehramt heute praxisorientierte Bewertungskriterien für die universale Akzeptanz von Menschenrechten zur Verfügung, die sich künftig noch mehr als das Recht insgesamt konstituierende, strukturelle Prinzipien erweisen können. Eine in Hinblick auf die Lösung der Entwicklungsproblematik zu klärende Fragestellung ist die Unterscheidung zwischen der dem Menschenrechtsbegriff von vornherein innewohnenden *Universalität* und seiner *Universalisierbarkeit*. Die Menschenrechte sind von der ideengeschichtlichen Reduktion auf den europäisch-atlantischen Kulturraum zu lösen; es geht um die Vermittlung von Menschenrechtsgedanken und nichtabendländischen kulturellen, sozialen und politischen Traditionen. Die lehramtliche Sozialverkündigung hat Vorbehalten entgegenzutreten, als sei der Menschenrechtsgedanke »eine Art christlicher Missionsidee«⁷. Daher hat sie in ihrer Konzeption etwa die »Amerikanische Konvention über Menschenrechte« (San José 1969), die »Afrikanische Charta der Rechte der Menschen und Völker« (Banjul 1986) oder den Entwurf einer von den islamischen Staaten intendierten Menschenrechtscharta zu berücksichtigen. Dem Dialog mit den Weltreligionen kommt dabei eine tragende Funktion zu. Inwiefern die Hinzuziehung christlich-theologischer Begründungen und die Deutung des Menschen als Ebenbild Gottes insgesamt einen Beitrag leisten können, wird zu prüfen sein. Wenn die kulturelle Adaption divergierender Menschenrechtskonzepte auch schwierig ist und wohl nur teilweise gelingen kann, so ist sie doch *das* Kriterium für die globale Geltung menschenrechtlicher Ideale. Es ist darauf hinzuwirken, daß der moralische Anspruch, der von der Menschenrechtsidee ausgeht, den Legitimationszwang für jede Form politischer Herrschaft weltweit erhöht, wobei sich Menschenrechte wohl am ehesten in partizipativen Demokratien, die vorstaatliche und unveräußerliche Rechte sowie Religionsfreiheit anerkennen, durchsetzen lassen.

2. Soziale Partizipation der Frauen in der Dritten Welt

Daß Frauen in Industrie- und Entwicklungsländern gleichermaßen eine angemessene Rolle im ökonomischen, sozialen, politischen und kulturellen Leben wahrnehmen, ist nicht nur wünschenswert, sondern sollte selbstverständlich sein. Diese Position akzeptiert das kirchliche Lehramt zwar grundsätzlich, doch ist sie in Verlautbarungen mit Schwerpunkt auf der Dritte-Welt-Problematik wie den Entwicklungszyklen *Pauls VI.* und *Johannes Pauls II.* »*Populorum progressio*« und »*Sollicitudo rei socialis*« nicht hinreichend verdeutlicht worden. Richtungweisend beobachtet deren Vorgänger *Johannes XXIII.* »bei den christlichen Völkern«, aber auch »langsamer, aber in aller Breite, bei den Völkern, welche als Erben anderer Überlieferungen auch andere Lebensformen und Sitten haben«, daß die »Frau, die sich ihrer Menschenwürde heutzutage immer mehr bewußt wird, ... weit davon entfernt [ist], sich als seelenlose Sache oder als bloßes Werkzeug einschätzen zu lassen; sie nimmt vielmehr sowohl im häuslichen Leben wie im Staat jene Rechte und Pflichten in Anspruch, die der Würde der menschlichen Person entsprechen« (Enzyklika »*Pacem in*

⁶ Vgl. *Päpstliche Kommission Justitia et Pax* (Hrsg.), *Die Kirche und die Menschenrechte. Historische und theologische Reflexionen* (3. 10. 1991), Bonn o.J., 31–41.

⁷ *Kühnhardt*, *Menschenrechte, Minderheitenschutz und Nationalstaat im KSZE-Prozess*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 47* (25. 11. 1994) 11–21, 14.

terris« [1963] 41). Für ihn und ebenso für das II. Vatikanische Konzil ist Grundlage die aus dem Personsein des Menschen resultierende faktische und rechtliche Gleichheit von Frau und Mann; eine Geschlechtsdifferenz ist sekundär (vgl. Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« [1965] 29. 34. 60). *Paul VI.* und *Johannes Paul II.* gehen im Rückgriff auf *Pius XII.* bei der Beurteilung sozialer und wirtschaftlicher Probleme von der biologischen Differenz der Geschlechter aus, wobei sie das Personsein von Mann und Frau nicht in Frage stellen (vgl. Apostolische Schreiben »Octogesima adveniens [1971] 13, »Familiaris consortio« [1981] 22–25). Im Kontext von Arbeit und Lohngerechtigkeit verlangt *Johannes Paul II.* in »Laborem exercens« für diejenigen Frauen und Mütter, die sich beruflich engagieren, »daß sie diese Tätigkeiten auch ihren Veranlagungen gemäß ausüben können ohne Diskriminierungen und ohne Ausschluß von Stellungen, für die sie befähigt sind, ebensowenig aber auch ohne wegen ihrer familiären Bedürfnisse ... geringer geachtet zu werden« (LE 19)⁸. Solche bislang allgemein gehaltenen und eher grundsätzlichen Forderungen nach uneingeschränkter gesellschaftlicher Gleichberechtigung von Mann und Frau gilt es künftig konkret auf die Situation in den Entwicklungsländern zu beziehen.

Der Prozeß der von den Kolonialmächten und späteren Industrienationen geleiteten, mißbräuchlich als Zivilisierung interpretierten Entwicklung hat nach dem Vorbild der europäischen Gesellschaft matriarchalische Traditionen zugunsten einer von Männern dominierten Gesellschafts- und Familienstruktur verschwinden lassen. Besonders in Lateinamerika kommt es zur Entfaltung des sog. *machismo*, der Anmaßung männlicher Vorrechte sowohl in den Familien als auch mehr noch in Politik, Wirtschafts- und Arbeitsordnung (vgl. auch FC 25). Die Verschlechterung der sozialen und ökonomischen Situation der Frauen bleibt nicht aus, wenn sie in einer zunehmend marktorientierten Wirtschaft und damit einhergehenden Trennung von Produktionsbereichen und Zuständigkeiten für die gleiche Tätigkeit weniger Lohn erhalten und nur für schlecht bezahlte Arbeiten angestellt werden. Männliche Marktproduktion ist gesellschaftlich angesehenere als weibliche Subsistenzwirtschaft und Hausarbeit. Auch steht die Integration von Frauen in unterschiedliche Mitbestimmungskonzepte wie Gewerkschaftsbewegungen immer noch am Anfang. Solche und andere spezifisch frauiche Probleme verstärken den Trend zu einer »Feminisierung der Armut«⁹.

Eine besondere Verpflichtung kommt den kirchlichen Institutionen auf dem Bildungssektor zu. Ihre Arbeit für die Förderung der Frauen ist nach wie vor unersetzbar, um sie für berufliche Tätigkeiten zu befähigen, die ein neues Selbstverständnis tragfähig gestalten. Die sich in den Elendsvierteln und auf dem Lande bildenden Selbsthilfegruppen, in denen Frauen Infrastruktur- und Arbeitsbeschaffungsprojekte vorantreiben, sind von der lehramtlichen Sozialverköndigung ebenso zu unterstützen wie sich in urbanen Mittel- und Oberschichten einstellende Fraueninitiativen mit emanzipatorischem Anspruch. Auch ist ein überkommenes Erbrecht zu überdenken, das Töchter weitenteils unberücksichtigt läßt und von Landbesitz ausschließt. Künftig sind frauenorientierte Entwicklungsprojekte und

⁸ Vgl. näherhin: *Marianne Heimbach-Steins*, Würde und Recht der Frau aus der Sicht der Katholischen Soziallehre, in: *Matthias Lutz-Bachmann* (Hrsg.), *Freiheit und Verantwortung. Ethisch handeln in der Krise der Gegenwart*, Berlin 1991, 214–247; *Ephrem Lau*, Zur gesellschaftlichen Stellung der Frau, in: *Johannes Müller/Walter Kerber* (Hrsg.), *Soziales Denken in einer zerrissenen Welt. Anstöße der katholischen Soziallehre in Europa* (QD 136), Freiburg 1991, 73–83; teilweise kritikwürdig: *Lieselotte Wohlgenannt*, Frau – Thema der katholischen Soziallehre? in: *Wolfgang Palaver* (Hrsg.), *Centesimo anno – 100 Jahre Katholische Soziallehre. Bilanz und Ausblick* (Theologische Trends 4), Thaur 1991, 141–161.

⁹ *Ludgera Klemp*, Frauen im Entwicklungs- und Verelendungsprozeß, in: *Dieter Nohlen/Franz Nuscheler* (Hrsg.), *Handbuch der Dritten Welt*, Bd. 1, Grundprobleme, Theorien, Strategien, 3., völlig neu bearb. Aufl., Bonn 1992, 287–303, 301.

geschlechtsspezifische Arbeitsteilungen so zu fördern, daß sie traditionelle Funktionszuweisungen ernst nehmen, wenn sie gemeinwohlorientiert sind. Ohne Frauen von jeder anderen Tätigkeit auszuschließen, ist etwa ihre Schlüsselrolle bei der Ernährungssicherung und Gesundheitsversorgung zu akzeptieren. Nachhaltige Protektion verlangt auch die von den Vereinten Nationen seit Mitte der 70er Jahre initiierte Frauenförderung¹⁰. Die vierte, im September 1995 in Peking stattfindende Weltfrauenkonferenz stellt eine erneute Herausforderung dar.

Ein wesentliches Anliegen ist *Johannes Paul II.* die Betonung der mütterlichen Aufgaben der Frau (vgl. Apostolisches Schreiben »*Mulieris dignitatem* [1988]). Die Kirche ist unmittelbar herausgefordert, wenn in zunehmendem Maße ungewollt ledige Mütter ihre Kinder allein aufziehen müssen, weil Männer aus einer promiskuitiven Grundhaltung heraus Frauen mit sich einstellender Nachkommenschaft im Stich lassen. Dieser Zustand ist nicht zuletzt Folge einer die Männer bevorzugenden Ehe- und Familiengesetzgebung. Solchen Ungerechtigkeiten abzuwehren hat vorrangige Aufgabe einer von der lehramtlichen Sozialverkündigung entfalteten praxisorientierten Konzeption zu sein, die der Frau als Mutter, berufstätiger Frau und politischer Staatsbürgerin gerecht wird. Einen wichtigen Versuch unternehmen die lateinamerikanischen Bischöfe bei ihrer Generalversammlung in Santo Domingo 1992. Sie wenden sich gegen »reduktionistische Ansichten über die Natur und die Aufgabe der Frau« und treten für »die Stärkung der Rolle der Frau in der Kirche und in der Gesellschaft« (SD 105) ein. Dafür wollen sie ein integrales Pastoralprogramm für »Hausangestellte, Migrantinnen, Bäuerinnen, Indianerinnen, Afroamerikanerinnen, einfache und ausgenutzte Arbeiterinnen, ... getrennt lebende und geschiedene Frauen, ledige Mütter, Mädchen und Frauen als Prostituierte« (SD 110) entfalten.

Die Erkenntnis der volkswirtschaftlichen Bedeutung der Frauen und die Nutzung des weiblichen Entwicklungspotentials für die gesamtgesellschaftliche Entwicklung entspricht dem Integrationsansatz der christlichen Gesellschaftslehre. Erst die soziale, ökonomische, politische und kulturelle Partizipation der Frauen ermöglicht einen gesellschaftlichen Totalprozeß zur Verbesserung von Lebens- und Arbeitsbedingungen, so daß jede und jeder einzelne Aufgaben, Ämter und Dienste bekleiden kann, die den jeweiligen Begabungen und Kenntnissen entsprechen.

Peter Langhorst ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre der Universität Bochum.

¹⁰ 1975 Erste Weltfrauenkonferenz der Vereinten Nationen in Mexiko, Internationales Jahr der Frau; 1976–1985 Weltfrauendekade; 18. 12. 1979 Antidiskriminierungskonvention; 1980 und 1985 Weltfrauenkonferenzen in Kopenhagen und Nairobi.