N11< 32052640 021

UB Tübingen

WILH. KAPP
Buchbinderei
Tübingen Hintere Grabenstr. 45
Telef. 3287

M 3691

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

Heft **1** *23. Jahrgang Januar 1969*

Krise der Kirche oder Krise des Glaubens?

Meldungen — Katholische Presse und kirchliches Amt - Vor Verhandlungen Vatikan — ČSSR - Politische Spannungen in der evangelischen Kirche

---

Analysen — Kommt eine deutsche Pastoralsynode? - Der Konflikt um Hubertus Halbfas - Rom und der Holländische Erwachsenenkatechismus - Das „Sekretariat Bea" und seine Zukunft

---

Länderberichte — Die Wiener Diözesansynode - Situation der Religionsgemeinschaften auf den Philippinen - Gibt es noch eine Hoffnung für Nigeria?

Problemberichte — Bemühungen um eine „Kurzformel" des Glaubens - Das Problem der konziliaren Autorität in ökumenischer Sicht

---

Inhalt

	Krise der Kirche oder Krise des Glaubens?	1
Meldungen aus Kirche und Gesellschaft	Zur Diskussion um die Politisierung von Adveniat	5
	Katholische Presse und kirchliches Amt	6
	Vorverhandlungen Vatikan — ČSSR	8
	Politische Spannungen in der EKD	10
	Islamischer Religionsunterricht in Ägypten	11
Vorgänge und Entwicklungen	Kommt eine deutsche Pastoralsynode?	12
	Der Konflikt um Hubertus Halbfas	15
	Rom und der Holländische Erwachsenenkatechismus	18
	Das „Sekretariat Bea" und seine Zukunft	22
Länderberichte	Die Wiener Diözesansynode vor der Ersten Session	24
	Die Situation der Religionsgemeinschaften auf den Philippinen	27
	Gibt es noch eine Hoffnung für Nigeria?	30
Problemberichte zum Zeitgeschehen	Bemühungen um eine Kurzformel des Glaubens	33
	Das Problem der konziliaren Autorität in ökumenischer Sicht	38
Kurzinformationen		43
Bücher		45
Zeitschriftenschau		47
Vorschau auf das Rundfunkprogramm		Beilage

Die „Herder-Korrespondenz" erscheint in der Regel im Umfang von 48 Seiten. Preis des Heftes 4.20 DM zuzüglich Versandspesen (für Studenten 3.60 DM), Österreich 24.— S. Bezugsmöglichkeiten durch den Buchhandel, durch die Post oder durch den Verlag Herder KG, 7800 Freiburg i. Br., Hermann-Herder-Str. 4. Auslieferung für Österreich: Verlag Herder & Co., 1011 Wien I, Wollzeile 33; für die Schweiz: Herder AG, 4002 Basel, Malzgasse 18. Bezugspreis durch die Post einschließlich Bezugsgebühren und Mehrwertsteuer vierteljährlich 13.05 DM. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Zahlungsmöglichkeiten auf Postscheckkonto Karlsruhe Nr. 1029 30, Basel V 21 890, 's Gravenhage 145 523, Postsparkassenkonto Wien 10 664.

Herausgegeben von *Karlheinz Schmidthüs*. Chefredakteur: *David Andreas Seeber*. Für Österreich verantwortlich: *Friedrich Meisel*. Anschrift der Schriftleitung: 7800 Freiburg im Breisgau, Hermann-Herder-Straße 4.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten.

Herder Druck Freiburg im Breisgau. Bestellnummer 000 14.

HERDER KORRESPONDENZ

23. Jahrgang 1969

Verlag Herder Freiburg im Breisgau



Kb 190.4°

Die „Herder-Korrespondenz" / Monatsheft für Gesellschaft und Religion erscheint monatlich im Umfang von 48 Seiten. Herausgegeben von Karlheinz Schmidthüs. Chefredakteur David Andreas Seeber. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Herder Druck Freiburg im Breisgau

Inhaltsverzeichnis des 23. Jahrgangs

Leitartikel

Krise der Kirche oder Krise des Glaubens . . . . 1— 5
Bewältigen wir die gegenwärtige Glaubenskrise? . 49— 53
Wie ist Demokratie in der Kirche möglich . . . 97—101
Strukturen der Mitverantwortung . . . . . 145—149
Was wird aus der angekündigten Synode? . . . 201—206
Strukturdebatte und Kirchenreform . . . . . 249—255
Das Interview des Kardinals Suenens . . . . . 297—301
Nochmals: Was wird aus der künftigen Synode? . 345—349
Der Fall Defregger . . . . . 393—398
Ein synodaler Anfang? . . . . . 449—453
Wo stehen wir? . . . . . 497—501
Das deutsche Synodalstatut . . . . . 445—550

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Zur Diskussion um die Politisierung von Adveniat 5— 6
Katholische Presse und kirchliches Amt . . . . . 6— 8
Vor Verhandlungen Vatikan — ČSSR . . . . 8— 10
Politische Spannung in der EKD . . . . . 10— 11
Islamischer Religionsunterricht in Ägypten . . . 11— 12
Zeitprobleme in den Ansprachen des Papstes zur Jahreswende . . . . . 53— 55
Der Rücktritt des Bischofs von Graz . . . . . 55— 57
Die dritte Vollversammlung des holländischen Pastoralkonzils . . . . . 57— 59
Bericht zur französischen Entwicklungspolitik . . 59— 60
Evangelisches „Direktorium" zum Ökumenismus . 60— 62
Evangelische Erläuterungen zur Sozialethik . . . 62
Zur ersten Sitzungsperiode der Wiener Diözesansynode . . . . . 101—103
Entspannung zwischen Kirche und Staat in Ungarn 103—105
Die spanische Kirche im Ausnahmezustand . . . 106—108
Zuspitzung der Zölibatsdiskussion in Holland . . 108—109
Zur Lage der EKD in West und Ost . . . . . 109—111
Panislamische Tendenzen in Nordafrika . . . . 111—112
Zur Frühjahrstagung der Deutschen Bischofskonferenz . . . . . 150—152
Katholisches Memorandum zur Bildungspolitik . . 152—155
Das vierte Essener Gespräch über Staat und Kirche 155—157
Nordirlands politische und religiöse Krise . . . . 157—159
Spannungen im spanischen Episkopat . . . . . 160—161
Chiles Christdemokraten nach den Parlamentswahlen . . . . . 162—163
Generalsekretär Blake im Nahen Osten . . . . 163—164
Zur letzten Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken . . . . . 206—208
Die vierte Vollversammlung des holländischen Pastoralkonzils . . . . . 208—210
Die neuen Kardinalsernennungen . . . . . 210—212
Stagnation im amerikanischen Protestantismus? . . 212—213
Sind die Missionare in Indien bedroht? . . . . 213—215
Christlich-muslimischer Dialog im Weltkirchenrat . 215—216
Vatikanische Veränderungen nach dem Konsistorium . . . . . 255—257
Das Vietnam-Memorandum des Bensberger Kreises 258—259
Die erste Session der Wiener Synode beendet . . 259—261
Erneuerte VELKD — Verkleinerte EKD . . . . 262—263
Nordirlands permanente Krise . . . . . 263—264
Befriedungsbemühungen in Venezuela . . . . . 264—266
Der Papstbesuch in Genf . . . . . 301—303
Mönchengladbacher Tagung über ökumenische Sozialethik . . . . . 303—305
Öffentlichkeitsarbeit in der Sozialarbeit . . . . 305—306
Pax-Romana-Kolloquium über die Autorität . . 306—308
Spanische Bischöfe zur tendenziösen Pressebericht-erstattung . . . . . 308—309
Das gesamtindische Seminar in Bangalore . . . 310—312
Kirche von England für Union mit Methodisten . 312—314
Die Lutheraner und das christlich-jüdische Gespräch 314—315
Rassenkonsultation des Weltkirchenrates . . . . 315—317
Das Zweite Europäische Bischofssymposium . . . 349—351
Der 14. Evangelische Kirchentag . . . . . 352—353
Nach dem Scheitern des Unionsplans zwischen Anglikanern und Methodisten . . . . . 354—355
Das rhodesische Referendum . . . . . 355—357
Katholisch-orthodoxes Symposion in Regensburg . 398—399
Das erste panafrikanische Bischofssymposium . . 400—402
Vorschlag der VELKD zur evangelischen Kirchen-einheit . . . . . 402—403
Die katholisch-politischen Gruppen nach den Sejm-Wahlen in Polen . . . . . 403—404
Brasiliens Episkopat vor wichtigen Entscheidungen? 405—407
Neue Initiative zur Spaltung der kirchlichen Einheit in der DDR . . . . . 453—455
Die zweite Allafrikanische Kirchenkonferenz . . 455—457
Paraguays Bischöfe kritisieren die Regierung . . 457—458
Reaktionen auf den Brand der El-Aksa-Moschee . 459—460
Die Herbsttagung der Deutschen Bischofskonferenz 501—504
Generalsynode der VELKD zur Einheit der evangelischen Kirche . . . . . 504—505
Die erste Vollversammlung der römischen Theologenkommission . . . . . 505—508
Grundschulkongreß in Frankfurt a. M. . . . . 508—509
Das vierte Theologengespräch zwischen Moskauer Patriarchat und EKD . . . . . 509—511
Die panislamische Konferenz in Rabat . . . . . 511—513
Vorbereitung einer ökumenischen Welt-Entwicklungskonferenz . . . . . 550—551
War Boquen ein neues Modell des Ordenslebens? . 551—553
Spanien erwartet ein neues Gewerkschaftsgesetz . 553—555
Portugal anläßlich der Wahlen . . . . . 555—558

Vorgänge und Entwicklungen

Kommt eine deutsche Pastoralsynode? . . . . . 12— 15
Der Konflikt um Hubertus Halbfas . . . . . 15— 18
Rom und der Holländische Erwachsenenkatechismus 18— 21
Das „Sekretariat Bea" und seine Zukunft . . . . 22— 24
Die Mission vor dem Problem der Religionen . . 63— 66
Woran scheitert die sowjetische Religionskritik? . . 66— 68
Zeichen der Gärung im französischen Klerus? . . 112—115
Kontroverse um das CIDOC-Institut in Cuernavaca . . . . . 115—118
Kirchliche Entwicklungshilfe auf dem Prüfstand . 164—168
Das kirchliche Amt als ökumenisches Problem . . 168—171
Gewandeltes Verhältnis zur Freimaurerei . . . 216—219
Wie frei wird die Kirche Griechenlands? . . . . 220—222
Kontroversen um die Interkommunion . . . . . 266—269
Zur Tübinger Tagung der Paulus-Gesellschaft . . 269—271
Wehrdienstverweigerung und ziviler Ersatzdienst . 271—275
Religionsunterricht in der neutralen Schule . . . 357—360
Die neue Deutsche Kommunistische Partei . . . 361—364
Aufwertung der Nuntien? . . . . . 407—410
Theologische Implikationen des Stuttgarter Kirchentages . . . . . 410—413
Spanische Untersuchungen zur Priesterkrise . . . 413—415
Stagnation beim Weltrat der Kirchen . . . . . 460—462
Atheistische Propaganda und orthodoxe Erneuerung in der Sowjetunion . . . . . 462—465
Auf dem Weg zur Interkommunion? . . . . . 558—562
Die Arbeitsmoral sowjetischer Studenten und Jungarbeiter . . . . . 562—565

Länderberichte

Die Wiener Diözesansynode vor der Ersten Session 24— 27
Die Situation der Religionsgemeinschaften auf den Philippinen . . . . . 27— 30
Gibt es noch eine Hoffnung für Nigeria? . . . . 30— 32
Der Weg des holländischen Katholizismus . . . 69— 74
Kirche im sozialistischen Pluralismus Jugoslawiens 118—123
Was geschieht in Nordvietnam? . . . . . 123—129
Kirche und Staat in der neuen Slowakei . . . . 171—175
Die baskische Kirche im spanischen Staat . . . . 175—178
Nachkonziliare Entwicklung in Montreal . . . . 178—180
Kirchenpolitische Entwicklungen in der DDR . . 222—226
Die Kirche Brasiliens unter dem Militärregime . . 227—230
Kirchliche Entwicklungstendenzen in der DDR . . 275—279
Chiles Revolution in Freiheit und die Krise der Christlich-Demokratischen Partei . . . . . 317—322
Nordkoreas Kommunismus zwischen Moskau und Peking . . . . . 365—369
20 Jahre Deutsche Demokratische Republik . . . 416—421
Der soziale und religiöse Konflikt in Nordirland . 465—467
Die Reformatorischen Kirchen in der ČSSR . . . 468—472
Südkoreas Entwicklungskrise . . . . . 513—519
Die Reformbestrebungen der peruanischen Militärregierung . . . . . 520—524
Die griechisch-katholische Kirche in der ČSSR . . 565—569
Der Hindu-Moslem-Konflikt in Indien . . . . 569—572

Dokumentation

Wort der deutschen Bischöfe zu Glaubens- und Kirchenfragen . . . . . 74— 76
Erklärung des ZkdK zu Fragen der Demokratisierung . . . . . 181—182
Vierzig Thesen zur Reform des Bildungswesens . 182—184
Zur Erziehung von Jungen und Mädchen in einer veränderten Welt . . . . . 322—327
Die Priesterfragen auf dem Europäischen Bischofssymposium . . . . . 369—375
Die Afrikareise des Papstes . . . . . 421—426
Der Statuten- und Programmentwurf zur deutschen Synode . . . . . 472—476

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Theologie

Bemühungen um eine „Kurzformel" des Glaubens . 32— 38
Das Problem der konziliaren Autorität in ökumenischer Sicht . . . . . 38— 43
Zur gegenwärtigen Diskussion um die Gottesfrage . 76— 81
Die Frage nach Gott und ihre ideologische Gefährdung . . . . . 129—134
Neue Versuche zum Verständnis der Gottesfrage . 184—189
Wie ernst nimmt Rom das Kollegialitätsprinzip? . 375—381
Lehramt, Wahrheit und Einheit . . . . . 427—433

Kirche

Was wollen die Priestergruppen? . . . . . 327—332
Erneuerung der Katechese in Lateinamerika? . . 332—337
Neue Entwicklungen in den Studentengemeinden . 524—529
Die außerordentliche römische Bischofssynode (I) . 477—482
Die außerordentliche römische Bischofssynode (II) . 534—540
Die außerordentliche römische Bischofssynode (III) 572—581

Gesellschaft

Probleme der Jugendkriminalität . . . . . 86— 90
Jugendstrafvollzug zwischen Vergeltung und Erziehung . . . . . 134—139
Die Strafrechtsreform vor ihrem Abschluß . . . 230—236
Die geistigen Ursprünge der neuen Linken . . . 236—243
Die protestierende Linke — ihre Thesen und Aktionen . . . . . 279—287
Probleme der interamerikanischen Beziehungen . 381—388
Rechtsradikalismus in der Bundesrepublik . . . 438—444
Die Funktion der Elite im Sowjetsystem . . . . 487—491
Gibt es eine Krise im Weltkommunismus? . . . 581—587

Ethik und Anthropologie

Die Evolutionslehre zwischen Wissenschaft und Weltanschauung . . . . . 81— 86
Der Friede als Thema der Wissenschaft . . . . 189—194
Der Faktor Sittlichkeit im Sowjetsystem . . . . 287—292
Der Streit um den Sexualkundeunterricht . . . 433—438
Drogen: ein akutes Massenphänomen . . . . . 483—487
Funktion und Problematik der Psychopharmaka . 529—534

Kurzinformationen

Erklärung von 38 Theologen, die mehrheitlich dem Direktionsgremium oder dem Mitarbeiterstab der Internationalen Zeitschrift für Theologie „Concilium" angehören . . . . . 43— 44
Zwei innerkirchliche Konfliktsfälle 44
Sachverständigengutachten über „Gesellschaft und öffentliche Kommunikationsmittel" der Kammer der EKD für Publizistik 44
Achte Tagung der 1965 gegründeten „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" 44
Zweck des mehr als einmonatigen römischen Aufenthaltes (6. 11. — 9. 12. 1968) Kardinal Wyszyńskis 44— 45
Totale Abhängigkeit der griechisch-orthodoxen Kirche vom Staat 45
Zweiter christdemokratischer Präsident Lateinamerikas, Rafael Caldera, in Venezuela 45
Einberufung einer außerordentlichen vermutlich zweiwöchigen Bischofssynode 91
Zweite Arbeitstagung deutscher Dogmatiker und Fundamentaltheologen nach dem Konzil . . . 91
Zölibatsumfrage . . . . . 91— 92
Weihnachts-Seelsorgertagung des Österreichischen Seelsorgeinstituts 92
Bundesland Vorarlberg selbständige Diözese Feldkirch 92
„Vorentwurf" eines deutschen Einheitstextes des Apostolicums 92
Tagung des Rats des „Jüdischen Weltkongresses" . 92— 93
Pläne zu einer gesamtafrikanischen Bischofskonferenz 93
Ursachen der Jugendkriminalität in der UdSSR . 93
Instruktion „Renovationis causam" über die zeitgemäße Erneuerung der Noviziatsausbildung . 139
„Brüdermahl" 139
Erste Tagung des Exekutivkomitees des Weltrates der Kirchen . . . . . 139—140
Unions-Schema für die Vereinigung der Kirche von England mit den Methodisten 140
Liturgische Aktivität ehemaliger Priester in den USA 140
Aktivität des Black Catholic Clergy Caucus macht das Rassenproblem auch in der katholischen Kirche der USA von einer neuen Seite akut . . 140—141
Bewertung des Pflichtzölibats für Priester in Lateinamerika 141
Unterschiedliche Akzente im Verhältnis von Freiheit des Gewissens und Autorität . . . . . 194—195
Loyalitätserklärung von 210 französischen Priestern an die Bischöfe und den Papst 195
Rücktrittserklärung des Rates sowie der regional Verantwortlichen der „Mission de France" . . 195
Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR . . 195
Erweiterung der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" (Weltrat der Kirchen — Einheitsekretariat des Vatikans) . . . . . 195—196
Stellungnahme der Bischofskonferenz der VELKD-West zum Thema „Staat und Kirche" 196
Neues Statut der griechisch-orthodoxen Kirche . . 196
Gesetzesvorlage über freiwillige Euthanasie in England 196
Vollständige Übertragung der katholischen Grund-, Fach- und Höheren Schulen an den Staat in Obervolta (Westafrika) 197
Stellungnahme der bolivianischen Bischöfe zu „Humanae vitae" 197
Die im Konsistorium vom 28. März kreierten 35 neuen Kardinäle . . . . . 243—244
Gärung in der Kirche und die Gefährdung ihrer Einheit 244
Errichtung eines Fonds „Populorum progressio" . 244
Missionstheologie für unsere Zeit . . . . . 244—245
Vorbereitung eines ökumenischen Studiendokumentes zur Interkommunion 245

Gemeinsame Sorge der Ökumenischen Bewegung mit Rom für Frieden und Gerechtigkeit . . . 245
Drittes Gespräch der von der römisch-katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund eingesetzten Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“ 245
Lutherisch-reformierte Glaubensgespräche in Europa 245
Letzte Ereignisse und Entwicklungen der Ordensgemeinschaften in der ČSSR . . . . . 245—246
Krise in der Amsterdamer Studentenpfarrei . . . 246
Verzicht des neugewählten Vorsitzenden der spanischen Bischofskonferenzen C. Morcillo González von Madrid-Alcalá auf seine politischen Ämter . 246
Aufruf zur Erneuerung des Islams . . . . . 246—247
Priesterdemissionen in einigen lateinamerikanischen Ländern 247
Zweite Sitzungsperiode der Hildesheimer Diözesansynode 292
Vierzehntes Evangelisch-Katholisches Publizistentreffen in Maria Laach . . . . . 292—293
Armut, Reform und Pluralismus in der Kirche . . 293
Konflikt zwischen Kirche und Staat in Spanien . . 293
„Gemeinsame Arbeitsgruppe“ Vatikansekretariat für die Einheit der Christen und Weltkirchenrat 293—294
Konfrontation der Kirche mit dem Regime in Paraguay 294
21 Theologen der Katholischen Universität von Washington freigesprochen 294
Zur Problematik des katholischen Schulwesens in Südafrika 294
Diözesansynode des Bistums Meißen 337
Bewegung für Papst und Kirche 337
Die außerordentliche Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz . . . . . 337—338
Holländische Priester-Enquête 338
Ökumenische Bestrebungen in Schottland wie auch in Holland 338
62. Synode der Reformierten Kirche in Frankreich 339
Das Verhältnis des Lutherischen Weltbundes (LWB) zur römisch-katholischen Kirche 339
Schwierigkeiten zwischen den polnischen Jesuiten (etwa 700) und dem Episkopat 339
In Spanien gehen die Demonstrationen von Priestergruppen und die Priesterverhaftungen weiter . . 339—340
Feierlichkeiten zum 1100. Todestag des Slawenapostels St. Kyrill 340
Religion als vernachlässigtes Gebiet der Sowjetologie 340
Rücktritt von James P. Shannon, Weihbischof von St. Paul und Minneapolis . . . . . 340—341
IV. Interamerikanisches Bischofstreffen 341
Die neue Ordnung des „Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR“ 388
Erste Anzeichen einer erneut einsetzenden Verschärfung im Verhältnis von Kirche und Regime in der ČSSR 389
Freiere Meinungsäußerung der ungarischen Studenten 389
Konflikt zwischen Kirche und Staat in Spanien . 389
Rückkehr des 1959 exilierten Bischofs von Porto, António Ferreira Gomes . . . . . 389—390
Gesetzlich erlaubte Abtreibungen in England . . 390
Diskussion um „Humanae vitae“ 390
Übertritt einer Gruppe anglokatholischer Priester zur katholischen Kirche 390
Neuordnung der Meßlesungen 444
Zentralausschuß des Weltkirchenrats 444
In der Erzdiözese Utrecht (Holland) wurden fünf Diakone von Kardinal B. Alfrink zu „Pastoren“ ernannt . . . . . 444—445
Hirtenbrief der anglikanischen Erzbischöfe von Canterbury und von York 445
Neue Schritte im innerparteilichen Demokratisierungsprozeß der KP Ungarns 445
Die Auflageziffern der katholischen Presse in den USA und Kanada gesunken 445
Die katholische Bischofskonferenz des Pazifik hat für das Gebiet der Fidschi- und Albertinseln die Zulassung von Anglikanern zur Eucharistie freigegeben . . . . . 445—446
Erste Synode des Bundes der Kirchen in der DDR . 491
Synode der katholischen Kirche in Dänemark . . 491—492
Drittes Internationales Jugendtreffen 492
Konferenz der Internationalen Vereinigung für wissenschaftliche Bevölkerungstudien (IUSSP) . . 492
Aufnahme der drei Millionen Gläubige zählenden Kimbangu-Kirche des Kongo in den Weltrat der Kirchen . . . . . 492—493
Erklärung der chilenischen Bischofskonferenz zu den staatlichen Initiativen der Geburtenregelung 493
Mehrzahl der brasilianischen Bischöfe befürwortet die Ordinierung Verheirateter 493
Dritte Klausurtagung der lutherischen Bischöfe . 540—541
Allafrikanische Kirchenkonferenz von Abidjan . . 541
Katholische Kirche in Afrika 541
Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche in Paraguay 541
Generalsynode der „Church of England in Australia“ . . . . . 541—542
Mitglieder der Vorbereitungskommission für die gemeinsame Synode der Diözesen der Bundesrepublik 587
Gemeinsamer Gesprächskreis EKD — Katholische Bischofskonferenz . . . . . 587—588
Zweite Zusammenkunft von Priestern und Bischöfen in Lourdes 588
Vorbereitung der fünften Vollversammlung des Holländischen Pastoralkonzils 588
Alarmierende Erklärung zur Frage der Grenzen des gesellschaftlichen Pluralismus 588
Zehnte Lambethkonferenz der Anglican Communion . . . . . 588—589
Erste Teilergebnisse einer Umfrage über Situation und Probleme der Priester in Spanien 589
Verschärfte Angriffe gegen die Konvergenztheorie . 589
Treffen von fünfzig mexico-amerikanischen Priestern 589

Bücher

Buchbesprechungen 45—47 93—94 141—142 197—199 247—248 341—342 446—447 493—494 542—543 590

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion . . 47 95 143 199 295 343 447 495 543 591
Philosophie und Anthropologie . . . . . 47 f. 95 f. 143 f. 199 295 343 448 495 544 591
Gesellschaft und Kultur . . 48 96 144 200 296 344 448 496 544 592
Kirche und Ökumene . . . 48 96 144 200 296 344 496 592

A

Abendmahl 315 402 403
— siehe auch Eucharistie
Abendmahlsgemeinschaft 62 110 245 293 352 388 457
— aus reformierter Sicht 266
— siehe auch Interkommunion
Abendmahlsgespräch, ökumenisches 62
Abendmahlslehre 403
Abendmahlsliturgie 559
Abrüstung 191
Abschreckungsfrage 494
Abtreibung 87 492 f.
Acción Democrática (AD), Venezuela 45
Adveniat
— „Aktionskomitee Adveniat" in Münster 5
— zur Diskussion um die Politisierung von Adveniat 5 f.
— — nicht beabsichtigte Folgen 5
— — was Adveniat ist 5 f.
— — gesellschaftspolitische Auswirkungen 6
Africae terrarum, päpstliche Botschaft 425
Afrika 216
— afrikanischer Sozialismus 456
— Afrikanisierung des Christentums 455
— Afrikanisierung von Liturgie und kirchlichem Leben 401
— Aufbau einheimischer Hierarchie 426
— Bischofssymposium und CETA 455
— Christentum 422
— Entwicklungshilfe 455
— Erstes Panafrikanisches Bischofssymposium 93 400 ff.
— Freiheit Afrikas 455
— katholische Kirche 423 541
— Mission 455
— panislamische Tendenzen in Nordafrika 111 f.
— — eine Rede König Hassans 111
— — ein sozialistisches Gegenbeispiel 111 f.
— — keine panislamische Renaissance 112
— Projekt eines kontinentalen Bischofsrates 93 400 f.
— Rassenfrage 422 425 f.
— Zweite Allafrikanische Kirchenkonferenz 455 ff.
— — Missionare auf der Anklagebank 456
— — Ergebnisse und Zielvorstellungen 456 f.
— — — Gesellschaft, Wirtschaft, Politik 457
— — — Kulturelle Revolution 457
— — — Erneuerung der Kirche 457
aggiornamento 70 270 337
Aggression 192 f. 352
Agnostizismus 78
Ägypten
— islamischer Religonsunterricht 11 f.
— — Anpassung an die politischen Verhältnisse 11 f.
Ahnenverehrung
— in Nordvietnam 126
Aktion Demokratischer Fortschritt (ADF) 364
Aktionsethik 303
Aktionsgemeinschaft demokratischer Lehrer (ADL) 280
Aktionsgemeinschaft für innerkirchliche Berufsprobleme 91
Aktionsgemeinschaft unabhängiger Deutscher 364
Aktionsgemeinschaft unabhängiger und sozialistischer Schüler (AUSS) 280
Aktions- und Wahlbündnis für demokratischen Fortschritt (ADF) 286
Albanien 581 ff.
Alkohol, Alkoholismus 287 484 486 530 f.
Allianz für den Fortschritt zwischen Nord- und Südamerika 386
Amerika
— Probleme der interamerikanischen Beziehungen 381 ff.
— siehe auch Lateinamerika, Vereinigte Staaten und die einzelnen Länder
— — ein Parallelfall? 382
— — fatales politisches Erbe 382
— — idealisierte Expansionspolitik der USA 383
— — Motive der USA 384
— — „Politik der guten Nachbarschaft" 384 f.
— — mangelndes Problembewußtsein 385
— — Allianz für den Fortschritt 386
— — Eduardo Freis Empfehlungen 386 f.
— — aktuelle Motive des Yankee-Hasses 387 f.
Amt, kirchliches 14 75 110 149 249 270 502
— Amtsträger und Gläubige 253
— — Weltdienst als Glaubensdienst 253
— diakonischer Charakter 536
— Charisma und Institution 561
— Dienstamt der Gemeinschaft und Zeichen des Handelns Christi 560
— Dienstcharakter gegenüber der Communio der Gläubigen 537
— funktionales Verständnis 432 561
— Hindernis eucharistischer Gemeinschaft 560
— Kollegialisierung der Amtsstrukturen 253
— „Veramtlichung" des deutschen „Laienkatholizismus" 254 f.
— Verhältnis zum Glaubensbewußtsein 432 f.
— als ökumenisches Problem 168 ff.
— — die aktuellen Schwerpunkte 168 f.
— — Ursprung des Amtes und die Alte Kirche 169
— — Zusammenfassung des Gemeinsamen 169 f,
— — praktische Überlegungen 170
— — ökumenische Aspekte 170 f.
— — ein bedeutender Schritt 171
— in der Strukturdebatte 249 ff.
— und Charisma 253
— und Demokratisierung der Kirche 97 ff.
— und Eucharistiefeier 561
— und Gemeinde 2
Amtskirche 51 f.
— siehe auch Kirche
Amtspriestertum 19
— siehe auch Priester(tum)
Amtszölibat 338
— siehe auch Priester, Zölibat
Anglican Communion
— Bildung eines Ständigen Konsultationsrats 588 f.
Anglikanische Kirche
— Union der Kirche von England mit den Methodisten 140 266 312 ff. 445
— — Scheitern des Unionsplans mit den Methodisten 354 f.
— in Australien 541 f.
— und Gespräch mit Rom 445
Angola 422
Ansteckungsvollzug 135
Anthropologie 36
— ethische in der Sowjetethik 291 f
— theologische 304
— und Ethik 304 f.
Anthropologisierung Gottes 53
Antidepressiva 530
Antipsychotika 530
Antisemitismus 215
Apostelkonzil 41
Apostolica sollicitudo, Motu proprio 376 480
Apostolicum
— Vorentwurf eines deutschen Einheitstextes 92
Apostolische Delegaten 408
Apostolische Sukzession 560
Araber
— arabischer Nationalismus 111 f.
— arabischer Sozialismus 111 f.
— Wohin treibt die arabische Welt? 248
Arabische Liga 511

Arbeit 54 241 242
— Kirche und Arbeit 54
— in der kommunistischen Ethik 290 f.
— Wandlungen in der Arbeitswelt 323
— Würde der Arbeit 302
Arbeiterselbstverwaltung
— bei der „neuen Linken" 285
Arbeiterwohlfahrt 274
Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland 151
Arbeitsgemeinschaft für innerkirchliche Berufsprobleme 331
Arbeitsgemeinschaft Katholischer Studentenverbände 529
Arbeitsgemeinschaft Sozialistische Opposition (ASO) 280
Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der Bundesrepublik Deutschland 329 345
Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden 150
Arbeitsrecht, internationales 301 f.
Argentinien 385
— katechetische Bewegung 334
Argument-Club 280
Arnoldshainer Konferenz, Thesen 62 110 262 305 504 f.
Armut 293
Arya Samaj 572
Arzneimittelsucht 484 533
Arzt und Seelsorger, Stuttgarter Gemeinschaft 341 f.
Asien 216
Association culturelle de Boquen 552 f.
Ästhetik, bürgerliche 283
Aszese 58
Ataraktika 530
— als „Nahrungsmittel" 533 f.
Atheismus 4 132 185 451
— existentielle Frage 79
— positiver 209
— Propaganda und orthodoxe Erneuerung in der Sowjetunion 462 ff.
— transzendentaler und kategorialer 78 f.
Atomkrieg 193 f.
Atomsperrvertrag 191 f.
Auferstehung Jesu 16 133 195 244 314 f.
Aufklärung
— sexuelle und Sexualkundeunterricht 433 ff. 437
— und Mythologie (nach Horkheimer — Adorno) 238
Außerparlamentarische Opposition (APO) 281 f.
Auswandererseelsorge 577
Automation, Automatisierung 241 282 323 542
Autorität 194 f. 498 502
— apostolische 114
— „autoritätsgebundener Charakter" 238
— kirchliche 1 f. 7 39 72 114 140 210 300 f. 307 338 374 528
— — der Bischöfe 195
— — des Hirtenamtes 244
— — des Papstes 195 427 ff.
— — und Demokratisierung der Kirche 100
— — und Gehorsam 54 97
— Pax-Romana-Kolloquium über die Autorität 306 ff.
— nach M. Horkheimer 237
— und Familie (nach M. Horkheimer) 237 ff.
Autoritätskrise 1 f. 72 307
Autoritätskritik der „neuen Linken" 281
Autoritätsverständnis 154

B

Baptisten
— in der ČSSR 469
— in der Sowjetunion 68
Basis-Kommunitäten in Lateinamerika 335
Basken
— die baskische Kirche im spanischen Staat 175 ff.
BdD 286
BDKJ siehe Bund der Deutschen Katholischen Jugend
Begabtenförderung 153
Begabung 508
Begabungsforschung 508 f.
Begabungsproblem 48
Begabungspsychologie 508 f.
Behinderte Kinder 305
Beirat für innerkirchliche Aufgaben der Laien beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken 501
Bekennende Kirche 504
Bekenntnis 61 403 501
Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium" 111 352 412
Belgien
— Priestergruppenbewegung 327 ff.
Bellum-iustum-Prinzip 194
Bensberger Kreis 258 f. 345
— Polenmemorandum 258
— Vietnam-Memorandum 258 f.
Bergpredigt 411
Berliner Ordinarienkonferenz 224
— und Frage der deutschen Diözesangrenzen im Blick der SED-Kirchenpolitik und der Gruppe „progressiver Katholiken" in der DDR 454
Beruf, Berufe 323
Berufsausbildung 154 323
Berufsberatung 154
Berufserziehung 184 325
— Betriebserkundungen 325
— Betriebspraktika 325
Berufsschule
— und Betrieb 154
Beruhigungsmittel 533
Betriebsapostolat 210
Bewahrungsanstalten für sogenannte Psychopathen 232
Bewährung und Bewährungshilfe
— gegenüber dem jugendlichen Rechtsbrecher 138
Bewegung für Papst und Kirche 337 346
Bewußtseinsindustrie 238
Biafrahilfe 31 f.
Biafrakonflikt 30 ff. 455 f.
— siehe auch Nigeria
Bibel 53 110 447 499
— im Religionsunterricht 359
— politisch-messianistischer Biblizismus 53
Bibelkatechese siehe Katechese
Bibelkritik 81
BID (Interamerikanische Entwicklungsbank) 244
Bildung 152 508 f.
— politische des Christen 154
Bildungsberatung 154 184
Bildungsgefälle 153
Bildungspolitik 502 f. 590
— katholische (christliche) in der BRD 502 f.
— katholisches Memorandum zur Bildungspolitik 152 ff.
— — die am Erziehungsprozeß Beteiligten 152 f.
— — die verschiedenen Erziehungsträger 153
— — vielfältige Probleme 153 f.
— — Schulversuche und Versuchsschulen 154
— — vielfältige Bemühungen 154
— — freie Trägerschaft 154 f.
Bildungswerbung 184
Bildungswesen
— vierzig Thesen zur Reform 182 ff.
— — A. Zur Organisation des Bildungswesens im allgemeinen 182 f.
— — B. Zur Vorschulerziehung 183
— — C. Zum Schulwesen 183
— — D. Zu besonderen Problemen des Schulwesens 183 f.
— — E. Zur Bildungswerbung und Bildungsberatung 184
— — F. Zum Hochschulbereich 184
Biologie 84
Biologismus 192
Biosphäre 81
Biotechnik 92
Bischof, Bischofsamt 41 253 299 552 573 577
— Hirtengewalt 19
— Lehrgewalt 19
— Vicarius Christi 573
— und Gläubige 307 f.
— und Ortskirche 577
— siehe auch Episkopat
Bischöfliche Hilfswerke
— und Entwicklungshilfe 167
Bischofsdekret 250 254 450
Bischofsernennungen 408 409 f. 451
Bischofskonferenzen 497 507 536
— Beziehungen untereinander 479 ff. 534 ff.
— deutsche siehe Deutsche Bischofskonferenz
— europäische 298
— Grenzen der Gesetzgebungsvollmachten 548
— Strukturproblem 578
— übernationale, regionale, kontinentale 482
— und Heiliger Stuhl (Papst) 534 f. 479 ff. 573 574 f.

— und Kurie 479 ff. 573
— und Ordensinstitute 578
— und päpstliche Nuntien 407 ff.
— und Petrusamt 479
— und römische Kongregationen 574 ff.
Bischofssymposium, Zweites Europäisches 349 ff.
— — ungenügende Vorbereitung 349
— — Teilnehmer aus Ost und West 349 f.
— — Programm und Organisation 350
— — mißglückte Kontakte mit den Vertretern der Priestergruppen 350 f.
— — eine dürftige Erklärung 351
Bischofssynode, römische 253 255 427 433
— Ausbau zu Mitentscheidungsorgan? 539
— Kontaktorgan zwischen Bischofskonferenzen und Heiligem Stuhl 481
— erste Außerordentliche 54 297 ff. 345 376 497
— — Bericht I 477 ff.
— — — vorbereitende Information 477
— — — die Vorbereitung 478
— — — die Zusammensetzung 478 f.
— — — die Verfahrensweise 479 f.
— — — Eingaben der Bischöfe 480 f.
— — — das Diskussionsschema 481 f.
— — — Was kann die Synode erreichen? 482
— — Bericht II 534 ff.
— — — schmale doktrinale Basis 534
— — — Auftakt mit Versprechen und Mahnung 535
— — — unbegründete Befürchtungen 535
— — — ein ängstlich-defensiver Entwurf 535 f.
— — — mehr kanonistisch als ekklesial 536 f.
— — — die Relatio Šeper 537 ff.
— — — Schritte zu einer Integration des Amtes 537 f.
— — — die geeignetste Form hierarchischer Gemeinschaft 538
— — — ein Meinungsspektrum mit Nuancen 538 f.
— — — die „Großen" und die „Kleinen" 539
— — — Reformer ohne Mehrheit 539 f.
— — — Engpässe in die Zukunft 540
— — Bericht III 572 ff.
— — — Diskussionen in neun Sprachgruppen 572 f.
— — — Kollegialität als Hilfe für den Papst? 573
— — — Ausgleich der strukturellen Spannung? 573 f.
— — — ein breites Meinungsspektrum 574 f.
— — — Episkopat und Kurie 575 f.
— — — auf dem Weg zu einer ständigen Synode? 576 f.
— — — „Horizontale Kollegialität" ... 577
— — — ... im Dienst der Gesamtmenschheit 577 f.
— — — ein Weltentwicklungsfonds 578
— — — praktische Erfahrung vor juridischer Fixierung 578 f.
— — — massive Zustimmung 579 f.
— — — der Papst entscheidet 580
— — — „Synode über die Synode" 580 f.
— — kuriales Element 479
— — Repräsentationsorgan der Bischofskonferenzen 479
— — weiterer Ausbau 574 ff. 579
— — und kollegiales Prinzip 479 ff.
— Ordentliche 1967 298
— und Internationale römische Theologenkommission 507
— und Kardinalskollegium 255 f.
— und Papst 575
Bischofsvikare 250 253
Bischofswahlen 308 507
— Verfahren, Mitsprache 308
Bischofsweihe 536
Black Catholic Clergy Caucus 140 f.
Black-Power-Bewegung 140 279 315
Bochumer Katholische Studentengemeinde 527 f.
Bolivien 197 382 520
— Bevölkerungspolitik 197
— Stellungnahme des Episkopats zu „Humanae vitae" 197
Boquen, neues Modell des Ordenslebens? 551 ff.
— Was ist ein Kloster? 551
— liturgische Experimente 551 f.
— neues Modell von Ordensgemeinschaft? 552
— Kritik und Widerspruch 552 f.
Bosnien 118 120
Brahmaismus 571
Brahmo Samaj 65
Brasilien 381
— Bewegung für Tradition, Familie und Eigentum 405
— Bischofskonferenz 230
— Episkopat vor wichtigen Entscheidungen? 405 ff.
— — die Begleitereignisse 405 f.
— — das „Dokument der Priester" 406
— — sozial orientierte Beratungen 406 f.
— — Beziehungen zwischen Kirche und Staat 406
— — Agrarreform 407
— Katechetische Institute 334
— Kirche Brasiliens unter dem Militärregime 227 ff.
— — neue Verfassung der Militärregierung 227
— — wirtschaftliche Teilerfolge 227
— — steigende Militärausgaben 227 f.
— — Lage auf dem Arbeitsmarkt 227
— — Agrarpolitik 227 f.
— — Todeskommandos (Esquadraos de morte) 228
— — Druck gegen das MEB 228
— — SUDENE 228
— — Bauernligen 228
— — Ideologie des Militärs 228 f.
— — „Sozialismus brasilianischer Prägung" 229
— — Revolution der Gewaltlosigkeit 229
— — Studentenbewegungen 229
— — Alibi der Ermächtigung 229
— — gefälschte Geständnisse 229 f.
— — Regierung und Hierarchie 230
— — Re-Demokratisierung 230
— Mehrzahl brasilianischer Bischöfe für Orientierung von Verheirateten 493
— Priesterfrage und Zölibat 493
Breschnew-Doktrin 583 ff.
Brot für die Welt 165
Brüdergemeinde auf Jamaica 460
Brüderlichkeit 268 330
Buddhismus 64 571
— in Nordkorea 368
— in Südkorea 517 f.
— in Vietnam 125
Bühler Vikarstreffen 328
Bulgarien 581 585
— Feierlichkeiten zum 1100. Todestag des hl. Kyrill 340
Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) 12 14
Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR 110 195 223 388 453 504
— neue Ordnung 388
— und EKD 388
Bundesschulkonferenz 503
Bürgerrechtsbewegung 279
Buße 195 348 475 528
Bußgottesdienste 261
Bußpraxis 452
Bußsakrament 261 500

C

CAJ siehe Christliche Arbeiterjugend
Cannabis 484 ff.
— Cannabis-Psychose 486
Caritas 150 274 306 526
Caritas Internationalis 32 128 577
Caritasverband und Entwicklungshilfe 167
Catholica-Ausschuß des Rates der EKD 60
Catholic Relief Service 166
CEDAC 578
CELAM 93 332 f. 334 341 405 f. 482 577 f.
Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) 247 341
— Kontroverse um das CIDOC-Institut in Cuernavaca 115 ff.
— — durch Konfliktsforschung exponiert 116
— — die Rolle von Msgr. Illich 117
— — ein Zeugnis der Loyalität 117
CEPAL 319
CERIS 141
CETA siehe Afrika: Zweite Allafrikanische Kirchenkonferenz
Chemisierung des Seelischen 532
Chile 381 382
— Arbeitermitbestimmung 322
— Arbeitslosigkeit 162
— Chiles Christdemokraten nach den Parlamentswahlen 162 f.
— — der Gegner steht rechts 162
— — unbestreitbare Erfolge 162
— — die katholische Rechte 163
— Democracia Cristiana (CD) 162
— Erklärung der Bischofskonferenz zu den staatlichen Initiativen für Geburtenregelung 493

— Gewerkschaftsgesetz und gewerkschaftliche Bildung 320 f.
— Hochschulen und Studentenradikalisierung 321 f.
— Inflation 162
— Juventud Democrática Cristiana 318
— Kommunismus und KP 162 317 ff.
— Landreform 162 319 f.
— Partido Nacional 162 f.
— Reform des Bildungswesens 321
— Revolution in Freiheit und die Krise der Christlich-Demokratischen Partei 317 ff.
— — Abspaltung des „sozialistischen" Flügels 317 f.
— — Aufstieg und Krise der Regierung Frei 318
— — der Einfluß von Kirche und Gewerkschaften 318 f.
— — Freis Kommunitarismus 319
— — einschneidende Agrarreform 319
— — Zwischenbilanz 320
— — Grenzen der Regierungsmacht 321
— — die Konservativen im Kommen? 321 f.
— Sozialgesetzgebung 320
— Unterrichtswesen 162
— Wohnungswesen 162
China (Volksrepublik) 124 127 581 ff.
— und Vietnamkonflikt 124
Chonchol-Plan für Chile 317 ff.
Ch'ondokyo-Bewegung in Südkorea 517 f.
Christ
— als „mündig gewordener Mensch" des Säkularismus 130 f.
— Gesellschaftsdienst 250
— sittliche Haltung in der Welt 58
— im Sendungsauftrag der Kirche 252
— und Gesellschaft 51 476
Christenräte der Missionsgebiete 170
Christentum 185
— Anthropologisierung des christlichen Glaubens 132
— Krisensituation 3 f.
— Selbstverständnis 70
— Spiritualisierung 250
— Weltbezogenheit und kirchlicher Handlungsvollzug 252
— im Religionsunterricht 359
— in Südkorea 517 ff.
— und Hinduismus 64
Christliche Arbeiterjugend (CAJ) 12 14
Christlich-muslimischer Dialog 215 f.
Christlich-Reformierte Kirche in der Slowakei 469
Christologie 35 f. 42 74 142 185
— als Gegensatz zum Theismus im Säkularismus 132
— Verkündigung heute 91
— und Gottesfrage 185 f.
— und moderne Exegese 91
Christusverkündigung 186
Chuliganstvo 67
Church of England in Australia
— Generalsynode 541
CIDOC siehe Centro Intercultural de Documentación
CIDSEL (Coopération internationale pour le développement socio-économique) 577
CLAF (Comité Latinoamericano de la Fe) 332 ff.
CNBB (Zentralkommission der Brasilianischen Bischofskonferenz) 230
Comisiones obreras 106 176
Comissão Democrática Eleitoral (CDE), Portugal 556 f.
Comissão Eleitoral Monárquica (CEM), Portugal 556
Comissão Eleitoral para a Unidade Democrática (CEUD), Portugal 556
Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement (CCFD) 60
communicatio in sacris 507
Communio
— hierarchische 538
— kirchliche 537 559 577
— und Interkommunion 560
Concertation 327
Confessio Augustana 504 f.
Confiteor 559
COPEI (Comité de Organization Electoral Independiente), Venezuela 45 265
CORA (Corporación de la Reforma agraria), Chile 320
Credo, altkirchliches 402
Credo des Gottesvolkes 431
CUT (Central Unica de Trabajadores), Chile 321
Cyrill-Method-Gesellschaft 122

D

Darwinismus 83 f.
Daseinserfahrung 79
Deismus
— und Freimaurerei 219
Dei Verbum, Konstitution 141 f. 371
Dekret über das Apostolat der Laien 252
Dekret über die Hirtensorge der Bischöfe 380
Delysid 485
Demokratie 303 352
— Begriff 145 f.
— gegenwärtige 241
— Gestalt der Gesellschaft 145
— Grundstruktur gesellschaftlicher Organisation 145
— in der Kirche 97 ff. 145 ff. 182 535
— — Wie ist Demokratie in der Kirche möglich? 97 ff.
— — — das Thema wird breit diskutiert 97 f.
— — — Ursprünge und Motive der Diskussion 98
— — — Verschärfung der Frage durch die politische Theologie 98 ff.
— — — Stimmen aus der Amtskirche 99
— — — eine Erklärung des Zentralkomitees 99 f.
— — — zwei fundamentale Mißverständnisse 100
— — — Kirche und demokratische Lebensform 100 f.
— — — nicht als Herrschaftssystem 101
— — in Verbänden, Wirtschaft und Bildungswesen 181 f.
— — Weiterentwicklung repräsentativer Institutionen 181
— und Demokratisierung 181 f.
— — Begriffsbestimmung 181
— — siehe auch Demokratisierung
— und Friede 192
— und „neue Linke" 281
— und Sachfragen 181
Demokratische Republik Vietnam (Nordvietnam) siehe Vietnam
Demokratische Union (DU) 280 364
Demokratisierung
— in der Kirche 242 329 f.
— — siehe auch Demokratie, Kirche
— in Staat, Gesellschaft und Kirche
— — Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 181 f.
— der „neuen Linken" 286
DESAL 319 f.
Deutsche Bischofskonferenz 13 ff. 254 f. 454
— Frühjahrstagung 1969 150
— — theologischere und konzentriertere Arbeitsweise 150
— — Themen aus dem Sozialbereich 150 f.
— — pastorale Beschlüsse und Entwürfe 151
— — ökumenische Zurückhaltung? 151
— — Beschluß über die Synode 151 f.
— Herbsttagung 1969 501 ff.
— — die Priesterfrage 502
— — bildungspolitische Fragen 502 f.
— — kirchliche Informationspolitik 503
— — weitere Fragen 503
— und Berliner Ordinarienkonferenz 224
— und Kontaktgruppe zum Rat der EKD 501
— und Plan einer Gemeinsamen Synode der deutschen Diözesen 206 ff. 449 ff. 501 f.
— und Synodalstatut 546 ff.
— und Zusammenarbeit mit dem Zentralkomitee der Deutschen Katholiken 501
— und ZKDK 547
Deutsche Evangelische Kirche Augsburgischer Konfession 505
Deutsche Friedensgesellschaft — Internationale der Kriegsdienstgegner e. V. (DFG-IDK), Essen 273
Deutsche Friedensunion (DFU) 286 364
Deutsche Kommunistische Partei (DKP), neue 361 ff. 590
— unter dem Dilemma des KPD-Verbots 361
— der Gründungsparteitag 361 f.
— strategische Schwerpunkte 362
— das Verhältnis zur KPD 362 f.
— um sachbezogenes Programm bemüht 363
— der ideologische Hintergrund 363 f.
— unwirksam, aber nicht bedroht 364
— Position innerhalb der Linken 364
— und Christen 363
Deutsche Pastoralsynode siehe Gemeinsame Synode
Deutsches Institut für Fernstudium an der Universität in Tübingen 503

Deutsches Institut für Wissenschaftliche Pädagogik in Münster 503
Deutschland (BRD)
— Alleinvertretungsrecht 420
— Hierarchie und Laien (Kirchenvolk) 449 ff.
— Katholikentag in Trier (1970) 207 f.
— Kirchenpresse und kirchliche Informationspolitik 503
— künftige Synode der Diözesen der BRD 201 ff. 345
— Laien und Gemeinsame Synode 449 ff.
— Plan katholisch-evangelischen Kirchenkongresses („Pfingsten 1971") 547
— Priestergruppenbewegung 327 ff.
— — die verschiedenen Gruppen 328 f.
— Rauschmittel 483
— Rechtsradikalismus in der Bundesrepublik 438 ff.
— — der bisherige Aufstieg 438 f.
— — die potentielle Wählerschaft 439 ff.
— — starke Fluktuation 440
— — die Sozialstruktur der NPD-Wählerschaft 440
— — die Berufs- und Konfessionsstruktur 441
— — rechtsradikal oder neonazistisch? 442
— — der ideologische Unterbau 442 f.
— — Verbot oder politische Auseinandersetzung? 443 f.
— regionale Konzilsverwirklichung 450 f.
— — Glaubensproblematik 450
— — Reform der kirchlichen Zusammenarbeit auf regionaler Basis 450
— Staat und Kirche
— — Standpunkt der Bischöfe gegenüber FDP 504
— Statuten, und Programmentwurf zur Gemeinsamen Synode der Diözesen in der BRD 472 ff.
— Was glauben die Deutschen? 94
— Wiedervereinigung 420 f.
— Wort der deutschen Bischöfe zu Glaubens- und Kirchenfragen 74 ff.
— — das verbindliche Maß 75
— — Liturgie und Priestertum 75
— — Abgrenzungen in der Zölibatsfrage 76
— Zur letzten Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 206 ff.
— und DDR 420 f.
— und Konzilsverwirklichung 13 ff.
Deutschland (DDR) 581 583 585
— Bildungswesen 417
— Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR 195 262 f. 388
— Christen und Marxisten 453
— erster katholischer Laienkongreß im Generalvikariat Erfurt 455
— Frage der Organisation der katholischen Kirche in der DDR 454
— Kirchenpolitische Entwicklungen in der DDR 222 ff.
— — neue sozialistische Verfassung und Rechtslage der Kirchen 222 f.
— — Bildung einer kirchlichen „Strukturkommission" 223
— — Trennung von der EKD 223
— — der geplante Kirchenbund 223
— — auch Druck auf die katholische Kirche? 224
— — Nutzen aus Verhandlungen mit Nachbarländern? 224 f.
— — Verhandlungen mit dem Vatikan 225
— — zur kommenden Synode-Ost 225 f.
— — Dialog nicht sehr gefragt 226
— kirchliche Entwicklungstendenzen in der DDR 275 ff.
— — der statistische Trend 275 f.
— — durch kirchliche Erhebungen bestätigt 276
— — die Physiognomie der Gemeinden 276 f.
— — relative Geschlossenheit 277
— — Bereitschaft zu begrenztem Engagement 277
— — Position von Minderheiten 278
— — zurückhaltende Pressionen 278 f.
— Lebensstandard 417
— neue Initiative zur Spaltung der kirchlichen Einheit 453 ff.
— — konsequente Trennung der EKD 453 f.
— — Forderungen an die katholische Kirche 454
— — ein geschickter Anlaß 454 f.
— — Zeichen der Neuorientierung? 455
— neue Verfassung 418
— Ost-VELKD 262 f.
— Plan einer Gesamtsynode der Bistümer und Jurisdiktionsbezirke in der DDR 201 ff. 226 454
— Sozialpolitik 417 f.
— Staatsbewußtsein 417
— Zwanzig Jahre Deutsche Demokratische Republik 416 ff.
— — historischer Rückblick 416
— — die ersten Nachkriegsjahre 416
— — wirtschaftliche und politische Konsolidierung 416 f.
— — Fortschritte im Bildungs- und Sozialwesen 417
— — die SED legitimiert sich 418
— — Moskaus bester Bundesgenosse 419
— — Isolierung überwunden 419 f.
— — der völkerrechtlichen Anerkennung näher 420
— — selbstbewußt gegenüber der Bundesrepublik 420
— — langfristiges Nebeneinander 420
— Zweistaatentheorie und Kirchentrennung 454 f.
— und SED-Kirchenpolitik 454
Diakonat 206 249 374 476
— fünf holländische Diakone zu „Pastoren" ernannt 444
— verheiratete Diakone 141
— weibliche Diakone 542
Diakonatspraktikum 502
Diakonie 526
Dialektik 240
Dialog 293
— ökumenischer der Kirchen 61
— zwischen Glaube und Unglaube 80 f.
Dienste, kirchliche
— Vervielfältigung 249
Diktatur und Friede 192
Diözesanräte 100 149
— in Montreal 179
„Direktorium" zum Ökumenismus
— evangelisches 60 ff.
— — Regeln für Dialog und Begegnung 61
— — gemeinsame Kommissionen auf allen Ebenen 61
— — keine volle Gottesdienstgemeinschaft 61
Diskussion, innerkirchliche 498 f.
Disziplinkrise in der Kirche 54
Divinisation 35
Divino afflante Spiritu, Enzyklika 22
Dogma
— Sinn und Funktion des Dogmas in der Kirche 47
Dogmatik 270
— und Exegese 91
Dollarimperialismus 384
Dominikanische Republik 384
Dreifaltigkeit(slehre) 19 430
Dritte Welt 282 303
— Investitionspolitik der Industrieländer 550
Drogen 530 532
— ein akutes Massenphänomen 483 ff.
— — eine neue Massenerscheinung 483 f.
— — Begriffsverwirrungen und Vorurteile 484
— — Cannabis und LSD 484 f.
— — Motive für den Drogengenuß 485
— — LSD als Weltanschauung 485
— — Steigerung des Kreativen? 486
— — Rauschgifte und Religion 486 f.
Drogenmißbrauch 487
Du-Bois-Clubs 279

E

Ecclesiam suam, Enzyklika 337 429 430
Ecclesiae sanctae, Motuproprio 410
Échanges et Dialogue, französische Priestergruppe 114 f. 327
Ehe 62 195 234 236 294 331 f. 348 370 452 480 507 541 f.
— als Grundform der Mitmenschlichkeit 62
— Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen 142
— Eheschließung 58
— — Ritus 444
— Unauflösbarkeit 7 19 58 331
— und Familie 58 324 476
Ehebruch 232 234 236
Eheenzyklika Pauls VI. siehe *Humanae vitae*
Ehegesetzgebung 58 217 482
Ehelosigkeit der Priester siehe Zölibat
Ehemoral 19 72 210
Ehepastoral 480
Ehescheidung 58 180
— Neuregelung der Gesetze in Kanada 180
Ehevorbereitung 58
Ehre
— in der kommunistischen Ethik 291

Eigentumsdelikte
— in der Jugendkriminalität 86 f.
Eindimensionalität des Menschen 240
Einheit, kirchliche 299 ff.
— gegensätzliches Verständnis 299
Einheitsstrafe 236
EKD siehe Evangelische Kirche in Deutschland
Ekklesiologie 36 299 f. 446 537 f.
— Communio-Theologie 537
— eucharistische 399
— universale 41
El-Aksa-Moschee siehe Jerusalem
Elementarbildung 508
Elemente der Kirche 23
el-Fatah 512
Elite
— im Sowjetsystem 487 ff.
El Salvador 383
Eltern
— und Erziehung(srecht) 153 182 f.
Elternrecht
— und „Kinderrecht" 46
Elternschaft, verantwortete 493
Emanzipation 323
— sexuelle 433 f.
Emotionalität 284
Emotivismus 287
Empfängnisregelung 377 430
Empfängnisverhütung 62 197 294 390 492 493
Engel 19 f.
England (Großbritannien)
— gesetzlich erlaubte Abtreibungen 390
— Kirche von E. und Union mit den Methodisten 140
— Rauschmittel 483 ff.
— Union der Kirche von England mit den Methodisten 312 ff.
— und Nigeriakrieg 30 f.
— und nordirischer Konflikt 263 f. 466
Entfremdung 241 283 289 f.
Entideologisierung 589
Entmythologisierung 188
Entsakralisierung der Welt 76
Entwicklung siehe Evolution
Entwicklung 425
— Definition des Ziels der E. 166
— gesellschaftliche und kirchliche
— — Grundstimmungen nach Papst Paul VI. 53 ff.
— Mission und Entwicklung 245
— und Revolution 542
Entwicklungsdienst 196
Entwicklungshilfe 10 24 150 210 245 259 303 315 353 411 f. 444 461 501 550 f.
— Bericht der französischen Kommission für „Gerechtigkeit und Friede" zur französischen Entwicklungspolitik 59
— interkonfessionelle Zusammenarbeit 503 f.
— kirchliche 293 550 f. 578
— — als Aufgabe der päpstlichen Nuntien 409
— — Kirchliche Entwicklungshilfe auf dem Prüfstand 164 ff.
— — — Ernüchterung 164
— — — Was ist Entwicklung? 165
— — — Entwicklung und Revolution 165 f.
— — — Sofort- oder Entwicklungshilfe? 166 f.
— — — langfristige Entwicklungsplanung 166 f.
— — — Nahrungsmittelhilfe 166 f.
— — — Agrarpolitik 166 f.
— — — Ausdehnung der Eigenproduktion 167
— — — ein offensichtliches Dilemma 167
— — — Katastrophenhilfe 167
— — — Strukturhilfe 167
— — — Entwicklungshilfe und Heilsauftrag der Kirche 167 f.
— in Afrika 400 ff.
— — kirchliche 401
Entwicklungsländer 46 164 f. 461 550
— Abtreibungen 492
— Einbeziehung der Bischofskonferenzen in die Entwicklungshilfe 165
— und Friedensproblem 191
— und Kommunismus 542
— und päpstliche Diplomatie 410
Entwicklungspolitik 164 f. 424
Entwicklungsproblem 298 508
Entwicklungspsychologie 508 f.
Entwicklungsstörungen und Jugendkriminalität 89
Epiklese 559
Episkopat 169 f. 250 298 402
— Communio der Bischöfe 536
— Kollegialität mit dem Papst 256
— Nachfolge des Apostelamts 378
— Verantwortung 75
— und Außerordentliche Bischofssynode 478 ff.
— und Gläubige 208
— und Kurie 480 575 f.
— und Papst 534 f.
— und päpstliche Nuntien 407 ff.
— und Priester 502
— und Rom 21
— siehe auch Bischof, Kollegialität
Équipe nationale de continuité 338
Erbfaktoren
— und Jugendkriminalität 88 f.
Erbsündenlehre 19 21 81
Erholungsbedürftigkeit 152
Erkenntnistheorie 188
Erklärung über die Religionsfreiheit 271
Erlösungsbedürftigkeit 54
Erneuerungsbewegung, kirchliche 1 f.
Eros 240
Ersatzdienst, ziviler 271 ff.
Erstbeichte 261
Erstes Vaticanum
— und Frage von Primat und Episkopat 377 f.
Erwachsenenbildung 325 348 475
Erziehung 322 f. 324 f. 508 f.
— Glaube und Erziehung 152
— katholische Prinzipien 152
— Notwendigkeit christlicher E. 152
— von Jungen und Mädchen in einer veränderten Welt 322 ff.
— — die veränderte Welt 323 f.
— — Aufgaben für die Schule 324 f.
— — Folgerungen für die Lehrerbildung 326
— zum Frieden 192
— zur Bewährung in der Gesellschaft 325 f.
— zur Familienaufgabe 325
— zur Partnerschaft 326
— und Strafe im Jugendstrafvollzug 134 ff.
— siehe auch Koedukation
Erziehungsbeistandschaft 135
Erziehungsdiktatur 240
Erziehungsmaßregeln
— im Jugendstrafvollzug 135
Eschatologie 36 133 f.
— und politische Theologie 133 f.
Essener Gespräche
— viertes über Staat und Kirche 155 ff.
— — pseudotheologische Hypotheken ... 155
— — ... oder kritisches Korrektiv? 155 f.
— — religiöse Neutralität des Staates 156
— — Kirchenrecht und Kirchensteuer 156 f.
Establishment 282
ETA, baskische Nationalistenbewegung 176 293
Ethik 53
— christliche 210
— — als praktische Wissenschaft von der Zukunft (Moltmann) 133
— — politische Ethik und politische Theologie 304
— — systematische theologische Fundierung 304
— — und Strafrecht 233 f.
— in der Sowjetideologie 67 f.
— marxistisch-leninistische 287 ff.
Eucharistie 41 142 168 348 372 452 475 526 528
— das sakramentale Ereignis 559
— Einheit von universaler und örtlicher Eucharistie 559 f.
— eschatologischer Charakter 559
— gemeinsame 456
— Mittel zur Einheit 559
— Opfercharakter 19 559
— Theologie der Eucharistie 269
— Zeichen der Einheit 559
— „Zeichen der Einheit", Thema des katholisch-orthodoxen Symposions in Regensburg 398
— und Erneuerung der Kirche 399
Eucharistiefeier 261 372
— Experimente 210
— gemeinsame (ökumenische) 210 266 ff. 560
— — Zeichen und Mittel zur Einheit 267

— — in ökumenischen Situationen 560
— neue eucharistische Hochgebete 47
— Neugestaltung 75
— Träger Universal- oder Lokalkirche? 399
— und soziales Handeln 560
Europa
— Entchristlichung? 70
Europäisches Bischofssymposium in Chur (7.—10. Juli 1969) 328
Europäische Sicherheitskonferenz 421
Europäische Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) 408
Europarat 408
Euthanasia Society 196
Euthanasie, freiwillige 196
Evangelisation 335
— und kirchliche Entwicklungshilfe 167
Evangelium 75 270 504
— Glaubwürdigkeit durch Opfer 411
Evangelische Kirche der altpreußischen Union 504
Evangelische Kirche der Union (EKU) 454
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 195 196 444 453 504
— Auflösung der Zweigstellen in Ost-Berlin im Oktober 1969 491
— erneuerte VELKD — verkleinerte EKD 262 f.
— politische Spannung 10 f.
— — Intervention von E. Gerstenmaier 10
— — Präses Beckmann gegen D. Sölle 11
— Zur Lage der EKD in West und Ost 109 ff.
— — die endgültige Trennung 110
— — lutherisch-reformierte Kontroverse 110
— — Kennzeichnung der inneren Gefahr 110
— und Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR 388 504
— und kirchliche Lage in der DDR 223
— und Ökumenismus 60 ff.
— und Russisch-orthodoxe Kirche 509 ff.
— und Stuttgarter Kirchentag 413
— und VELKD 504 f.
Evangelische Landeskirche der DDR
— und neue sozialistische Verfassung der DDR 222 ff.
— — Trennung von der EKD 223
— — geplanter Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR 223 f.
Evangelische Pfingstkirche „Brasilien für Christus" 460
Evangelischer Kirchentag, vierzehnter, in Stuttgart 352 f.
— eine nur halbherzige Konfrontation 352
— von der Diskussion zum Protest 352
— die Bibel war gefragt 353
— schwierige Balance 353
Evolution (Entwicklung) 85 186
— des Lebendigen 85 f.
— gegen revolutionäre Zerstörung 411
— genetische 82 f.
— kosmische 82 f.
— kulturelle 82 f.
Evolutionslehre
— prospektive Evolutionsbetrachtung 83
— spiritualistische 82 f.
— synthetische neodarwinistische 82 ff.
— zwischen Wissenschaft und Weltanschauung 81 ff.
— — auslaufende Kontroversen 81 f.
— — weltbildformende Kraft 82 f.
— — spiritualistischer Interpretationsversuch 83
— — unter der Vorherrschaft des Darwinismus 83 f.
— — ein paläontologischer Vergleich 84 f.
— — erkenntnistheoretische Vorentscheidungen 85 f.
— und Glaube 81
Exegese 141 f.
Expriester
— Typologie 413 ff.

F

Fachschulen 184
Fahrzeugdiebstähle 87
Faith and Order 23 38 ff. 44 163 168 171 215 245 444 461 558 ff. 562
Fall Defregger 393 ff.
— der bisherige Befund 394
— die rechtliche Problematik 394 f.
— die Darstellung des „Spiegel" 395 f.
— die moralische Frage 396
— zwei zu respektierende Standpunkte 396 f.
— eine Kette von Fehlschlüssen 397 f.
Fall Krippendorf 280
Fall Kuby 280
Fall Vrijburg 494
Familie 234 236 323 325
— als Sozialisationsfaktor 46
— und Erziehung zur Demokratie 182
Familienerziehung 325
Familienmodell
— bürgerliches 323 f.
— modifiziert bürgerliches 323 f.
— partnerschaftliches 323 f.
Familienmoral 195
Familienplanung 62
FAO 408
Faschismus 282 f.
Fédération protestante de France 59
FERES 141
Fernsehen 148 238
Fernsehfunk als Bildungsvermittler 183
Fernstudium-Lehrgang für katholische Religionspädagogik 503
Fideismus 185 187
Film 238
Finnland 587
Firmung 261 399 475
Food-for-Work-Programme 166
Förderstufen 184
Fortschrittsgläubigkeit 130 132
Forum 327
Frankreich 586 f.
— afrikanische Kolonisierungspolitik 400
— Außerordentliche Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz 337 f.
— Bericht zur französischen Entwicklungspolitik 59 f.
— — die staatliche französische Entwicklungshilfe 59 f.
— — — bilaterale und multilaterale Hilfe 59
— — — Handelspolitik mit Entwicklungsländern 59
— — die private Entwicklungshilfe 60
— — Strukturprobleme im Bereich der Entwicklungshilfe 60
— — Motivierung der Entwicklungshilfe 60
— — Zweck des Arbeitsdokuments 60
— Pastoralprogramm 338
— Priestergruppenbewegung 327 ff.
— Zeichen der Gärung im französischen Klerus 112 ff.
— — ein Brief, der Aufsehen erregte 112 f.
— — ein Bündel von Problemen 113
— — Zustimmung und Kritik 113 f.
— — die Fronten klären sich 114
— — Priester und Bischöfe gemeinsam 115
— Zweite Zusammenkunft von Priestern und Bischöfen 588
— und Nigeriakrieg 31
Frau
— Engagement in der Gesellschaft 324
— Selbstverständnis 324
— und Beruf 323
— und Erwerbstätigkeit 323
— und Familie 323
Free-Presbyterian Church
— in Irland 158
Free Speech Movement (FSM) 279
Freiheit 54 134 146 181 241 270 411 425 532
— Philosophie der Freiheit 187
— Utopie der Freiheit (nach Marcuse) 240
— und Geschichtlichkeit 50
Freiheitsstrafen 236
Freikirchen, evangelische 151
Freimaurerei
— „Antikirche" der romanischen Freimaurerei 217
— gewandeltes Verhältnis des Katholizismus zur Freimaurerei 216 ff.
— — der indirekte Einfluß des Konzils 217
— — keine Enthüllungen 217
— — die Verurteilung von 1738 218
— — Deismus ist kein freimaurerisches Dogma 218 f.
— — religiöse Toleranz 218 f.
— — der Canon 2335 des CIC 219
— — wesentliche Unterschiede 219
— Öffentlichkeitsarbeit 217
— schwindender Einfluß 217
— und kirchliche Exkommunikation 219

Frente ampla (Breite Front) in Brasilien 227
Friede 54 134 270 275 315 329 412 424 425 f. 501
— als Thema der Wissenschaft 189 ff.
— — die Deutschen im Rückstand 190
— — kein einheitlicher Friedensbegriff 190 f.
— — Atomsperrvertrag und Abrüstung 191 f.
— — Friede und Aggression 192
— — Erziehung zum Frieden 192 f.
— — gefährliches Zyklusdenken 193
— — Unilateralisten und Gradualisten 193 f.
— Friedensförderung
— — interkonfessionelle Zusammenarbeit 503 f.
— Pflicht zum Frieden 54 f.
— Theologie und Friede in der Welt (nach Halbfas) 270
— und Abschreckungskonzepte 494
— und Anerkennung der Menschenrechte 55
Friedensarbeit
— kirchliche
— — als Aufgabe der päpstlichen Nuntien 409
Friedensforschung 189 ff. 259 273 494
Friedensfrage 245 503
— in Afrika 400 f.
Friedensordnung, internationale 303
Friedenspädagogik 494
Friedensplanung 190
Frömmigkeit 300 500
— krisenhafter Wandel 301
— und kirchliche Struktur 300 f.
Führungsstil, kirchlicher 147
Fundamentaltheologie
— und Gottesfrage 187
Fünfjahresplan gegen den Rassismus 550
Fürsorgeerziehung 87 135
— und Kinderkriminalität 88

G

Gammler 248 279 485
Gaudium et spes, Pastoralkonstitution 63 194 428 429
Gebet 4 528
Gebetsgottesdienste, gemeinsame evangelischer und katholischer Christen 139
Gebetsoktav für die Einheit der Christen 62
Gebietskirche 249
Geburtenregelung 72 141 178 197 342 353 387 390 452 477 492
Geheimhaltung
— in der Kirche 148
Gehorsam 432
Gehorsamskrise
— in der Kirche 54
Geist
— Primat des Geistes 187
Geldstrafen 235
Gelübde 139
Gemeinde 2 501 552 f.
— Theologie der Gemeinde 261
Gemeindepastoral 206
Gemeinsame Arbeitsgruppe (Vatikansekretariat für die Einheit der Christen — Weltrat der Kirchen, Genf) 23 44 140 302 460 461 462 560
— personelle Erweiterung 195 f.
Gemeinsamer Ausschuß von Iustitia et Pax und ökumenischem Rat der Kirchen für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden 245 293
Gemeinsamer evangelisch-katholischer Kirchentag 410
Gemeinsamer Gesprächskreis EKD — Katholische Bischofskonferenz 587 f.
Gemeinsame Synode der Diözesen in der Bundesrepublik Deutschland 150 ff. 201 ff. 345 ff. 449 ff. 472 ff.
— Kommt eine deutsche Pastoralsynode? 12 ff.
— — Warum so spät?
— — nachkonziliare Provisorien 13 ff.
— — die besonderen Gründe 14
— — Schaffung synodaler Dauerorgane 15
— Vorbereitungskommission 587
— Was wird aus der angekündigten Synode? 202 ff.
— — politische Vorklärung 201 f.
— — kanonistische Probleme 202
— — Beteiligung von Laien 202 f.
— — Repräsentanz nach ekklesialem Gewicht 202 f.
— — gesamtkirchliche Verquickung der Thematik 203 f.
— — mögliche Fragenkreise 204
— — — theologische Grundfragen 204
— — — Glaubensproblematik 204 f.
— — theologischer und nichttheologischer Sachverstand 205
— — Funktion des Episkopats 205
— — Überwindung des Defaitismus 205 f.
— Was wird aus der künftigen Synode? 345 ff.
— — bisher ohne Öffentlichkeit 345
— — ein nicht zu übersehendes Handicap 345 f.
— — voraussichtliche Zusammensetzung 346
— — Kompetenzen in der Synode 347 f.
— — Struktur der Synode 347
— — Vollversammlung und Episkopat 347 ff.
— — zwei entgegengesetzte Modelle 348
— — mögliche Thematik und sichtbare Schwerpunkte 348 f.
— Ein synodaler Anfang 449 ff.
— — Phase der Vorüberlegungen 449
— — Was will man mit der Synode? 449 f.
— — Welches Modell? 450
— — Ängstlichkeit als Ratgeber? 451 f.
— — ein ermutigendes Programm 452
— — ein zu korrigierendes Statut 452 f.
— Statuten- und Programmentwurf 472 ff.
— — der Statutenentwurf 472 ff.
— — — Vorbemerkungen 472 f.
— — — Einzelbestimmungen 473 f.
— — der Themenvorschlag 474 ff.
— — — Vorbemerkungen 474 f.
— — — Gliederung und Thematik 475 f.
— — — — I. Themenkreis: Glaubensverkündigung 475
— — — — II. Themenkreis: Gottesdienst und Sakramente 475
— — — — III. Themenkreis: Ämter und Dienste 475 f.
— — — — IV. Themenkreis: Strukturen und Wege kirchlicher Kooperation 476
— — — — V. Themenkreis: Strukturfragen des pastoralen Dienstes 476
— — — — VI. Themenkreis: Christliche Lebensgestaltung 476
— — — — VII. Themenkreis: Ehe und Familie 476
— — — — VIII. Themenkreis: Diakonie 476
— — — — IX. Themenkreis: Zusammenarbeit in der Gesamtkirche und mit den anderen christlichen Kirchen 476
„Gemeinschaft von Boquen“ 552
Gemeinwohl
— kirchliches 148
Genetik 83 f.
Gerechtigkeit 54 411 425 f.
— zivile und soziale des Arbeiters 54
Gesamtindisches Seminar 307
Gesamtsynode der Bistümer und Jurisdiktionsbezirke in der DDR 201 ff.
Geschichte 134 188
Geschichtsgläubigkeit 239
Geschichtsunterricht
— und Erziehung zum Frieden 193
Geschiedene 331
— Wiederverheiratung 541
Geschlechtserziehung siehe Sexualerziehung
Gesellschaft
— im Umwandlungsprozeß 324
— Konzeption Adornos 239
— technologische 240
— verantwortliche 303
— und Jugendkriminalität 88 f.
— und Kirche 412
— und öffentliche Kommunikation 44
Gesellschaft der Religionen Koreas 518
Gesellschaft des Himmlischen Weges
siehe Ch'ondokyo-Bewegung
Gesellschaftskritik
— der „neuen Linken“ 281
Gesellschaftslehre
— marxistische
— — Anthropologisierung 292
Gesellschaftsreform 10
Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge 291
Gesellschaft zur Förderung von Zukunfts- und Friedensforschung e. V., Hannover 190
Gewalt 241 494
— und „neue Linke“ 286
Gewaltfreier Aufstand 94
Gewaltlosigkeit 241 275 425

Gewissen 235
— als Norm des Handelns 194
— in der kommunistischen Ethik 291
— und Autorität 508
Gewissensbildung 75 89
Gewissensfreiheit 75 332
— und Autorität 194 f.
Gewißheit 79
Glaube 54 74 76 462 499
— als Weltbesitz 53
— Bemühung um eine „Kurzformel" 32
— — Notwendigkeit einer „Kurzformel" 32 f.
— — zur Geschichte der „Kurzformeln" 33
— — vorgelegte Versuche 34
— — — die „Kurzformel" Karl Rahners 34
— — — der Entwurf Varillons 34 f.
— — — weitere Experimente 35
— — zur inneren Struktur der „Kurzformel" 35 f.
— — „Hierarchie der Wahrheiten" geschichtlich verstanden 36
— — Glaubensbekenntnis und „Kurzformel" 36 f.
— — das „Credo des Gottesvolkes" . . . 37
— — . . . und seine Problematik 37 f.
— christlicher 80
— defensio fidei heute 506 f.
— Einheit und theologischer Pluralismus 506 f.
— Glaubenserleben heute 209
— Glaubensleben in säkularisierter Welt 209
— Glaubwürdigkeit 299 ff.
— Herausforderung des Glaubens 80
— Krise der Glaubensfähigkeit 4 f. 49 ff.
— Krise der Kirche oder Krise des Glaubens? 1 ff.
— nach Halbfas 64
— Neuinterpretation im Hinblick auf die Gesellschaft 330
— personaler Glaubensentscheid 33
— personale Struktur 78
— persönlich verantworteter 5
— Sinn 58
— Sozialstruktur des Glaubens 49
— Theologie des Glaubens 197
— Vollzug in der Geschichte 131
— und Erfahrung 188
— und Erziehung 152
— und Evolution 86
— und Glaubensbekenntnis 139
— und Gottesfrage 187
— und Liebe 78
— und „Religion" im Religionsunterricht 360
— und Theologie 506
— und Unglaube 77 ff.
— und Welt 53
— und Werke 411 f.
— siehe auch Glaubenskrise
Glaubenbekenntnis 33 36 ff.
— „Credo des Gottesvolkes" Pauls VI. 37 f. 54
— siehe auch Apostolicum
Glaubensbewußtsein
— Umbruch 301
Glaubensbildung 503
Glaubensdarstellung 79
Glaubensdienst 250
Glaubensentscheidung 2 153
Glaubensgehorsam 332
Glaubenskongregation 256 f. 540
— Schwierigkeiten neuen Selbstverständnisses 506
— und Internationale römische Theologenkommission 507
Glaubenskrise 3 f. 14 54 209
— Bewältigen wir die gegenwärtige Glaubenskrise? 49 ff.
— — das geschichtliche Gefälle 49 f.
— — nicht Wandel, sondern Krise 50
— — die Zwiespältigkeit unserer Gesprächssituation 50 f.
— — Überwindung der Introversion 51 f.
— — Prüfung der Trends 52
— — kirchlicher Soziologismus 52 f.
— — Glaube als Weltkritik 53
Glaubenspraxis 72 451
— der niederländischen Katholiken 73
— Erneuerung 209
Glaubensspiritualität 331
Glaubensunterweisung
— und Bildungsauftrag der Schule 154
Glaubensunsicherheit 370
Glaubensverkündigung 32 47 75 133 153 348 475
— priesterlicher Dienst 372
— siehe auch Verkündigung
Glaubensverständnis 52 80
Glaubensvollzug 206
Glaubenszeugnis 499
Gläubige und Lehramt 427 ff.
Gleichberechtigung 146 323 325
Glück 411
— in der kommunistischen Ethik 291
— und Sittlichkeit in der Sowjetideologie 68
Gnade 494 500
Goldenberg, B. 383
Gott, Gottesfrage 50 f. 93 f. 352 411
— auf dem 14. Evangelischen Kirchentag 352
— Die Frage nach Gott und ihre ideologische Gefährdung 129 ff.
— — die Rede vom toten Gott 129 f.
— — der Rückzug auf Jesus 130 f.
— — „Tod Gottes in Christus" 131 f.
— — Anthropologisierung des Christentums 132
— — der kommende Gott 132 f.
— — die politische Theologie 133 f.
— — fehlende Unterscheidungen 134
— Neue Versuche zum Verständnis der Gottesfrage 184 ff.
— — anthropologischer Ansatz 184 ff.
— — Gott christologisch verdrängt 185 f.
— — Grenzen der „Stellvertretung" 185 f.
— — Hoffnung ist kein Ersatz 186 f.
— — Versagt sich die Theologie der Philosophie? 187
— — ein defizienter Personbegriff? 187
— — Gott in der Existenz- und Geschichtserfahrung 187
— — Gott — ein Sprachproblem? 188
— — Wird Gott mit „Verifikationshilfen" verwechselt? 188 f.
— — Sprache der Bibel als Leitmuster? 189
— Zur gegenwärtigen Diskussion um die Gottesfrage 76 ff.
— — die erlebte Macht der Weltlichkeit 77
— — die Unfähigkeit, Gott Gott sein zu lassen 77 f.
— — unterschiedliche Motive und Ansätze 78
— — transzendentaler und kategorialer Atheismus 78
— — Protest gegen Verdinglichung 78 f.
— — Gottesfrage als Sinnfrage 79 f.
— — die Mitte eines möglichen Dialogs 80
— — nicht formale, sondern analoge Sprechweise 80 f.
Gottbegegnung 336
Gott der Geschichte 188
Gottesbild 80
Gottesdienst 4 475 500 526
— gemeinsame Gottesdienste der christlichen Kirchen 62
Gottesdienstgemeinschaft 61 f.
— ohne Sakramentsempfang 61 f.
Gotteserfahrung 79
Gotteslästerung 232
Gotteslehre
— und Christologie im Säkularismus 130 f.
Gottesleugnung 78
Gottesliebe
— und Nächstenliebe 209
Gottesreich 186
Gottheit Christi 195
Gott-ist-tot-Theologie in den USA 130 ff.
Gottlosigkeit 187
Grand-Orient de France 216 219
‚Grazer Fall'
— der Rücktritt des Bischofs Schoiswohl von Graz 55 ff.
— — erstaunliche Bereitwilligkeit Roms 56
— — persönliche und diözesane Gründe 56 f.
— — bischöfliche Dementis 57
Griechenland
— Kirche und Staat: neue Verfassung 220 ff.
— totale Abhängigkeit der griechisch-orthodoxen Kirche vom Staat 45
Griechisch-katholische Kirche
— in der Tschechoslowakei 565 ff.
Griechisch-orthodoxe Kirche
— neue Verfassung durch die griechische Militärregierung 196 220 ff.
— — Vorbereitung des Statuts 220
— — — unter Ausschluß der Heiligen Synode der Hierarchie 220
— — die Grenzen der Heiligen Synode 220 f.
— — Wahl des Erzbischofs von Athen und der Metropoliten 220 f.

— — die Rolle des Ständigen Heiligen Synods 196 221
— — Proselytismus 221
— — Allgemeine Kirchenversammlung 196 221
— — Neuordnungen auf Diözesan- und Gemeindeebene 221 f.
— — Identität von Orthodoxie und Griechentum 221
— — Zentralkirchenrat 196
Großbritannien siehe England
Grundgesetz
— und Gleichberechtigung 324
— und „Neue Linke" 282
Grundrechte 181 182 282 426
Grundschule 183
— Grundschulkongreß in Frankfurt a. M. über „Funktion und Reform der Grundschule" 508 f.
— — Funktionswandel bedingt Reformen 508
— — neue Bildungsinhalte 509
— — Schulversuche 509
— Reform 153
Gruppen 254
Guatemala 383 385 520
Guerillakampf 84 282
Guinea 541
Gymnasium 14 184

H

Haití 381 382 384
Hallstein-Doktrin 420
Handauflegung
— und kirchliches Amt 169 560
Handreichung des Catholica-Ausschusses der EKD „für evangelisch-katholische Begegnungen" 151
Handreichung für den pastoralen Dienst 151
Haschisch 483 ff.
Hauptschule 153
Hausmessen 260 f.
Heil
— des Menschen 53
— Heilsereignis in der geschichtlichen Gegenwart 336
Heiliger Geist 47
— und Communio 559
Heilige Schrift 402
— und Lehramt 141
— und päpstliche Infallibilität 141
Heilige Stätten 163 513
Heilsverständnis 403
Heimschulen 183
Heranwachsende
— und Jugendstrafrecht 135 139
Hermeneutik 32 64 335
— die Frage der Theologie 141 f.
Heroin 484 ff.
Herrenmahl 266
Herren- und Gemeindetheologie 251
Herrenwieser Kreis 328
Herrschaft 146 240 f. 242
Herrschaftshumanisierung 146 f.
Herzegowina 118 120
Hierarchische Gemeinschaft 538
Hilfsschüler
— und Jugendkriminalität 89
Hinduismus 64
— und Christentum 213 f. 311
— Konflikt mit Moslems in Indien 569 ff.
Hippies 248 279 485
Hirtenamt 428
HOAC 176
Hochschulen
— religiöse und soziale Situation 502
Hochschulgemeinde 526
Hochschulreform 142 154 284
Hochschulwesen 184
Hoffnung 52 53 f. 133 f. 508
— Krise der Hoffnung 54
— und Gottesproblem 186
Hoger Katechetisch Instituut, Nijmegen 71
Holländischer Katechismus für Erwachsene siehe Katechismus
Homo sapiens 82
Homosexualität 48 232 233 234 236
Honduras 382
Hörfunk als Bildungsvermittler 183
Hospitalismus 89
Humanae vitae, Enzyklika 30 54 58 62 72 75 91 197 294 339 340 376 380 410 427 428 429 430 432 433 452 480 482 493 535 539 575
— und evangelische Erläuterungen zur Sexualethik 62
Humani generis, Enzyklika 37 337 430
Humanisierung in der Kirche 330 f.
Humanismus
— marxistischer 289 f.
— ökumenischer 500
Humanistische Union (HU) 280
Human Rights Society 196
Humanum
— christologische Bestimmung 303 f.
— der Mission überzuordnen 304
— dialogischer Charakter 304
— Leitbild sozialistischer Gesellschaftsentwürfe 305
— und christliche Sozialethik 303 ff.
Hungerstreik 94

I

Ibos 30 ff.
ICODES 141
Identitätskrise der Christen 305
Ideologie 242
Iglesia Filipina Independiente 28 29
Iglesia ni Cristo 29
IKRK 31
ILADES 319
ILO 408
Impersonation 170
Imprimaturfrage 21
Impulsgruppen 346
Indien 64
— Demokratisierung in der Kirche 311
— Gesamtindisches Seminar in Bangalore 310 ff.
— — zur Vorgeschichte 310
— — erfolgreicher als erwartet 310 f.
— — der regionalkirchliche Hintergrund 311
— — Ende des „Ritenstreits"? 311 f.
— — Entklerikalisierung 312
— Hindu-Moslem-Konflikt 569 ff.
— — ein blutiger Zwist 569 f.
— — verschiedene Darstellungen 570
— — religiös-politischer Hintergrund 570 f.
— — Erbkonflikt Indiens 571
— — Gandhi desavouiert 571 f.
— — radikaler Hinduismus, Moslems und Christen 572
— Hinduismus und Christentum 64 f.
— kirchlicher Reform- und Umwandlungsprozeß 312
— Laien und kirchliche Arbeit 311 f.
— liturgische Feiern 310
— Sind die Missionare in Indien bedroht? 213 ff.
— — der Fall Ferrer 213
— — Religionsfreiheitsgesetz 214
— — Antikonversionsgesetz 214
— — die Kirchen setzen sich zur Wehr 214
— — Bedrohung der Missionsschulen 214
— — Zentralregierung und Indisierung der christlichen Kirchen 214
— Wirken der Kirche 311 f.
In eminenti apostolatus specula, Bulle 218
Information 145 503
— in der Kirche 148
— in der religionspädagogischen Diskussion 358
Innere Mission 274
Insemination, künstliche 232
Institut für Friedensforschung 190
Institutionalismus
— Krise des kirchlichen Institutionalismus 39
Instituto Catequístico Latinoamericano (ICLA) 334
Intelligenz
— und Kriminalität 89
Interaktion 242
Interkommunion 43 75 140 142 168 171 244 245 307 355 398 f. 456 461 462 477 492
— Auf dem Weg zur Interkommunion? 558 ff.
— — zu prüfende Fragen 559
— — Einheit von universaler und örtlicher Eucharistie 559 f.
— — Folgen für das soziale Verhalten 560 f.

— — die Frage des Amtes 561 f.
— Kontroversen um die Interkommunion 266 ff.
— — Studiendokument von Faith and Order 266
— — Mut zum ökumenischen Experiment 266
— — eine exemplarische Dokumentation? 267
— — der von Jesus geschenkte Weg zur Einheit 267 f.
— — das unzulängliche Nein der Autorität 268
— — mögliche Lösungen? 268 f.
— siehe auch Abendmahlsgemeinschaft und Eucharistiefeier
Internationales Arbeitsamt
— und Papstbesuch 301 ff.
— und spanisches Gewerkschaftswesen 554
Internationale Situationniste 279
Internationales Rotes Kreuz 32
Internationale Theologenkommission siehe Theologenkommission
International Institute for Conflict and Peace Research, Stockholm 190
International Peace Research Institute, Oslo 190
International Petroleum Company 521 523
Internuntius 408
Interzelebration 266
Irland 157 ff. 263 ff. 466
— siehe auch Nordirland
Islam 64 68 163 215 541
— Erneuerungsbewegung 246 f.
— Monogamie und Polygamie 12
— panislamische Konferenz in Rabat 511 ff.
— — die Beschlüsse 512
— — Brückenschlag zu den Kirchen? 512 f.
— panislamische Tendenzen in Nordafrika 111 f.
— Reflexionen Friedländers zur Zukunft Israels 198 f.
— Religionsunterricht in Ägypten 11 f.
— in Jugoslawien 119 ff.
— und Brand in der El-Aksa-Moschee 459 f.
— und Christentum 215 f. 246 f.
— und „heiliger Krieg" 12
— und Hinduismus 569 ff.
— und Marxismus 12
— und Sozialismus 12
Israel 462
— Judentum 215
— und Brand in der El-Aksa-Moschee 459 f.
Italien 586
Iustitia et Pax (Gerechtigkeit und Friede), päpstliche Kommission 24 140 211 244 245 293 341 461 551 578

J

Jainismus 571
Jana Sangh 572
Jazz-Messen 501
Jerusalem, Jerusalemfrage 55
— El-Aksa-Moscheebrand 511 ff.
— Reaktionen auf den Brand in der El-Aksa-Moschee 459 f.
— — Reaktionen in der arabischen Welt 459
— — Stellungnahme des Papstes 459
Jesus Christus
— Auferstehungsgeschehen 133
— jungfräuliche Empfängnis 19
— Leidenswirklichkeit 133
— „Streit um Jesus", Thema des 14. Evangelischen Kirchentags 352 f.
— in der Tod-Gottes-Theologie 130 ff.
— siehe auch Christologie
JGG siehe Jugendgerichtsgesetz
JOAC 176
Journalismus siehe Presse
Judentum 92
— in der Sowjetunion 340
— und Israel 163
— und Lutherischer Weltbund
— — Gesetz und Evangelium 314
Jugend 44 58 210
— in Holland 58
— Paul VI. zu den Protesten der Jugend 302
— und Kirche 58
Jugendamt
— und Jugendgericht 136
— und Persönlichkeitserforschung jugendlicher Straffälliger 136
Jugendarrest 135
Jugendbildung 475
Jugendgerichtsgesetz 134 ff.
Jugendgerichtshilfe 136
Jugendkriminalität 86 ff. 135
— Probleme der Jugendkriminalität 86 ff.
— — Eigentumsdelikte im Vordergrund 86 f.
— — geschlechtsspezifische Unterschiede 87
— — Kriminalität im Kindesalter 87
— — die Wechselwirkung von Milieu und Vererbung 88 f.
— — Entwicklungsstörung und Aggressivität 89
— — Einfluß von Familie und Erziehung 89 f.
— — mangelnde Vorbereitung auf die Gesellschaft 90
— im Vergleich zur Erwachsenenkriminalität 86 f.
— in Stadt und Land 88
— soziale Prognose 90
— in Deutschland (BRD) 86 ff.
— in Rußland 86 93
— und Kinderzahl 90
Jugendlichenkrawalle 87
Jugendpastoral 58
Jugendrichter 136 ff.
Jugendstrafanstalten 135 137
Jugendstrafe 135 136
Jugendstrafvollzug
— unterschiedliche Haftformen 137
— — nächtliche Einzelhaft 136
— — offene, halboffene, geschlossene Anstalten 137
— zwischen Vergeltung und Erziehung 134 ff.
— — Widerspruch zwischen Erziehung und Strafe? 135
— — die Möglichkeit des JGG 135 f.
— — Probleme der Persönlichkeitserforschung 136
— — Differenzierung des Strafvollzugs 136 f.
— — Gefährdung im Strafvollzug 137
— — Berufsausbildung und Resozialisierung 137 f.
— — Bewährung und Bewährungshilfe 138
— — gesetzliche Reformvorschläge 138 f.
Jugendstrafvollzugsordnung 134 135
Jugoslawien 583
— Kirche im sozialistischen Pluralismus Jugoslawiens 118 ff.
— — der kulturhistorische Hintergrund 118 f.
— — auf dem Weg zu einem sozialistischen Pluralismus 119 f.
— — Auswirkungen auf die Religionsgemeinschaften 120
— — Etappen der kirchlichen Entwicklung 120 f.
— — wachsende Aktivität der Kirchen 121
— — die Situation des Klerus 121 f.
— — zunehmende Kontakte zwischen Katholiken und Orthodoxen 122
— serbisch-orthodoxe Kirche 118
— Wirtschaftspartikularismus 120
Jüngerschaft 330
Jungfrauengeburt 16 f. 20 195
Juridismus
— Kirchlicher 299 f.
Justiz
— neue „Neue Linke" 284

K

Kader und Kaderorganisation 487
Kampagne für Demokratie und Abrüstung (KDA) 280
Kanada
— Ehescheidung 180
— nachkonziliare Entwicklung in Montreal 178 ff.
— Religionsunterricht 180
Kanon 41
Kanonisches Recht
— Reform 480
Kanzelgemeinschaft 61
Kapitalismus 240 242 f. 282 f.
Kardinalsernennungen 210 ff. 298
— Repräsentanz der Universalität der Kirche 211
— offene Richtungen 211
— Präsenz der Italiener 211 f.
— nur ein Theologe 212
Kardinalskollegium
— Funktion in bezug zu Bischofssynode und Papst 255 f.
— — als Papstwahlgremium 255 f.
Kardinalstaatssekretär 408
Karpato-Ukraine 565 f.
Katechese 348 451 475

— anthropologische 359
— Bibelkatechese nach Halbfas 16
— Erneuerung in Lateinamerika? 332 ff.
— — siehe auch Lateinamerika
— „Fundamentalkatechetik" Halbfas' 16 f.
— Problematik 480
— und Evangelisation 335
— und Gesamtpastoral 335 f.
Katechismus
— Holländischer für Erwachsene 18 ff. 47 57 59 69 71
— — römische Stellungnahme 18 ff.
— — — geforderte Änderungen 19
— — — langwieriger Konflikt 19 f.
— — — von Gazzada nach Rom 20
— — — Dialog und Gehorsam 20 f.
— — — gesamtkirchliche Aspekte 21
Katholikenausschüsse 13
Katholische Aktion 249 401
Katholische Bibelanstalt 151
Katholische Deutsche Studenten-Einigung (KDSE) 524 ff.
Katholische Konferenz für ökumenische Angelegenheiten 22 f. 294
Katholische Nachrichtenagentur
— personeller und technischer Ausbau 503
Katholische Presse-Union Lateinamerikas (UCLAP) 405
Katholisches Bibelwerk Stuttgart 151
Katholisches Institut für Pädagogik 502 f.
Katholisches Schulwerk 154
Katholisch-orthodoxes Symposion in Regensburg 398 f.
— die Intention des Treffens 398 f.
— Liturgie und Eucharistie
— Differenzen über Interkommunion 399
Katholizismus 66
— in der DDR 224 ff.
— — Plan einer Synode Ost 225 f.
— — Priesterräte 226
— — Laienräte 226
— in den Niederlanden 69
— in Jugoslawien 119 ff.
— in Nordvietnam 125 ff.
— in Südkorea 517 f.
— und Freimaurerei 216 ff.
— — gewandeltes Verhältnis 216 ff.
Kenosis-Theologie 131
Kerala
— und indische Ritenfrage 311 f.
Kindergärten 150
— heilpädagogische 153
Kinderkriminalität 87 f. 543
Kinderläden 283
Kindermessen 260 f.
Kindertaufe 38 507 511
Kindertaufritus 444
Kirche 499
— als brüderliche Gemeinschaft 299
— als Glaubenshindernis 3 f.
— als Sakrament 75
— als sakramentale Einheit 537
— Apostolat 75
— Begriff 251 f.
— Demokratie in der K.? 97 ff.
— demokratische Elemente in den ekklesiologischen Modellen der apostolischen Kirche 330
— Demokratisierung 75 337
— — Demokratisierung ihrer Strukturen 270 f.
— — Demokratisierung (nach A. Langer) 270
— — — Entinstitutionalisierung 270 f.
— — — „diffuse Kirche" 270 f.
— Demokratieverständnis 342
— Dienstämter 76
— Dienstauftrag 75
— Einheit 377 428 433 452 481 500
— — auf die Einheit der Menschheit bezogen 268 f.
— — und Autorität 428
— Ekklesiologie 142
— gemäßer Weltbezug 501
— Gemeinschaft von Gläubigen 58
— Geschichtlichkeit der Kirche 49
— gesellschaftliche Anpassung 501
— gesellschaftskritische Funktion 508
— gesellschaftskritische Verantwortung 99
— Glaubwürdigkeit 51
— Heiliger Geist Prinzip der Einheit 537 f.
— identisch mit Klerus 51
— Informationspolitik 308
— Introvertiertheit der Kirche 51 f.
— Katholizität 62 142
— Kirchenverständnis 481
— konziliäre Grundlagen für Spannungen zwischen römischem Zentrum und den kollegialen Teilkirchen 381
— Krise der Kirche 49
— Krise der Kirche oder Krise des Glaubens? 1 ff.
— — die Autoritätsfrage 1 f.
— — die Problematik 2 f.
— — die „Kirche" Verdunkelung Gottes? 3
— — nur eine Krise der Kirche? 3 f.
— — Krise der Glaubensfähigkeit 4 f.
— Krise um ihr Zeugnis 331
— kritische Funktion in der Gesellschaft? 331
— kritisches Bewußtsein 52
— Lehramt oder Gesamtkirche 428 f.
— „offene Kirche" 269
— ökumenische 303
— Pluralismus 535
— Pluralität in der Einheit 307
— Reform 97 293 329 f.
— — und Strukturdebatte 249 f.
— sakramentale Grundgestalt 536
— Sakramentalität 251
— Selbstdarstellung seit dem Konzil 500
— Selbstverständnis 70 100
— Sendungsauftrag 252
— Tätigkeit 147
— Übergangssituation 4
— Unfehlbarkeit 19
— Universalkirche und Lokalkirche 2 299
— welthafter Glaubensdienst 252
— Wo stehen wir sieben Jahre nach Konzilsbeginn? 497 ff.
— — Kontrastreiche sieben Jahre? 497 f.
— — desavouierte Hoffnung? 498
— — Mangel an Toleranz 498 f.
— — zu wenig sachbezogen 499
— — intellektuelle Überforderung 499
— — Semipelagianismus? 500
— — Haben die Christen Existenzangst? 500 f.
— Zentralisation und Dezentralisation 481 482
— Zusammenarbeit mit den anderen christlichen Kirchen 476
— in Jugoslawien 119 ff.
— in Nordvietnam 125 ff.
— und Arbeiterschaft 54
— und Demokratie 145 ff. 270
— und demokratische Lebensform 100 f.
— und Dialog mit der Welt 75
— und Erziehung 153
— und Freiheit 332
— und Gesellschaft 329 476 540
— und Glaubenskrise 49 ff.
— und Glaubensvollzug 92
— und katholisches Schulwesen 294
— und Kolonialismus 424
— und Kommunikation 412
— und Mission 63
— und moderne Welt 77
— und ökumenische Bewegung 61
— und Ortskirchen 57
— und strukturelles politisches Engagement 52
— und Theologie (nach Halbfas) 17 f.
— und Vietnamkonflikt 258
— und Wehrdienstverweigerung 273
— und Welt 209
— und weltchristliches Engagement 252
— und Weltdienst 250
— siehe auch Amtskirche
Kirche, evangelische
— Funktionsverlust der Gemeinde in der Gesellschaft 94
— Kirche als Thema des 14. Evangelischen Kirchentags 352
— ohne Kontakte? 94
— politische Verantwortung 10 f.
Kirche Christi auf Erden 455 460 493
Kirchen, christliche
— und Entwicklungshilfe in Afrika 455 f.
— und Judentum 92
— und „Neue Linke" 283
— und Rassismus 315 ff.

— und Strafrechtsreform 234
— und Wehrdienst bzw. ziviler Ersatzdienst 274 f.
Kirchendienst und Weltdienst 250 f.
Kirchenfrage 50 f. 53
Kirchengemeinschaft 61 403
Kirchenkonstitution siehe *Lumen gentium*
Kirchenmusik 261
Kirchenpresse 148
Kirchenrecht 299
— Reform 300 307 376
— und Kirchensteuer 156 f.
Kirchensteuer 155 ff. 196 505
— Vereinbarkeit des Kirchensteuersystems der BRD mit dem Kanonischen Recht 155 ff.
Kirche offener Strukturen 330
„Kirche und Gesellschaft", Kommission des Weltrates der Kirchen 10 24 461 542
Kirche von England 445 588
— für Union mit Methodisten 312 ff.
— — überwältigende Mehrheiten 313
— — letzte Hindernisse 313 f.
— Nach dem Scheitern des Unionsplans zwischen Anglikanern und Methodisten 354 f.
— — enttäuschende Abstimmungen 354
— — bleiben die Methodisten allein? 354
— — neues Konzept der Einheit erforderlich? 355
Kirche von Schottland 338
Kleine Katechismusreform 150 151
Klerus 307
— Aufteilung in Frankreich 338
— Generationsproblem 374
— Krise 3 f.
— in Jugoslawien 121
— und Episkopat 2
— und Kirche 51
— und kirchlicher Glaubensdienst 252 f.
— und Laien 370
— siehe auch Priester, Priestertum
Kodexreform 480
Koedukation 322 324 f.
Koexistenzpolitik 584
Koinonia 168 561
Kokain 484
Kollegialität 2 103 170 209 253 255 299 300 307 534 573 575
— als allgemeines kirchliches Strukturprinzip 253
— „horizontale Kollegialität" 577
— Subsidiaritätsprinzip und Einheit 573 f.
— Wie ernst nimmt Rom das Kollegialitätsprinzip? 375 ff.
— — Reaktion auf Suenens 376
— — bisherige Erfahrungen 376 f.
— — Rückschlüsse aus dem Zweiten Vatikanum 377
— — zwei Theologien 378
— — Haupt und Kollegium 378
— — das Subjekt oberster kirchlicher Autorität 379
— — zwiespältige Nota praevia 379
— — unterschätzte Verschärfungen 379 f.
— — folgenschwere Akzentverschiebungen 380
— — seorsim . . . ad placitum 380 f.
— — den Finger auf die Wunde gelegt 381
— und Außerordentliche Bischofssynode 479 ff.
Kolonialismus 425 f.
Kolumbien 382 384
— Agrarreform 244
Kommission für Gesamtchristliche Fragen des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel 398
Kommune I 280
Kommunikation 412 499 503
Kommunikationsmittel
— öffentliche 44
— private 44
Kommunion unter beiden Gestalten 260 f.
Kommunismus 240 512
— kommunistische Parteien der Welt 590
— Krise im Weltkommunismus? 581 ff.
— — was der Moskauer Konferenz vorausging 581 f.
— — dritte Weltkonferenz 582 ff.
— — die unmittelbare Vorbereitung 582 f.
— — Moskau setzte sich durch 583 f.
— — Kampf gegen den Imperialismus 583
— — Sowjets nicht geschwächt 584
— — Schwächen des COMECON 584 f.
— — Nachwirkungen des Prager Frühlings 585
— — der „gefährlichere" Weg Rumäniens 585 f.
— — Behutsamkeit in den großen westlichen Parteien 586 f.
— — Konflikte, aber noch keine Krise 587
— Kritik der „Neuen Linken" 284
— Religion in der kommunistischen Presse 198
— Sittlichkeit im Sowjetsystem 287 ff.
— und Vietnamkonflikt 258 f.
Kommunitarismus 319
Konferenz der evangelischen Kirchenleitungen in der DDR 195
Konfessionsschule 502
Konflikt um Hubertus Halbfas 15 ff.
— Ursprung des Konflikts 15 f.
— Brennpunkt Bibelkatechese 16
— die „Fundamentalkatechetik" 16
— Verlauf des Konflikts 17
— ein problematisches Schriftstück 17 f.
Konfuzianismus
— in Nordkorea 368
— in Nordvietnam 126
— in Südkorea 517 f.
Kongregation für die Bischöfe 574
Kongregation für den göttlichen Kult (Liturgie) 257
Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse 257
Kongo 421
— Kimbangu-Kirche im Weltrat der Kirchen 492 f.
Kongo-Kinshasa 541
Königsteiner Erklärung der deutschen Bischöfe zur Eheenzyklika „Humanae vitae" 427
Konkordatspolitik 409
Konsistorien, päpstliche
— vom 28. April 1969 255 f.
Konvergenztheorie 589
Konzelebration 140
Konzil
— konziliare Autorität in ökumenischer Sicht 38 ff.
Konziliarität 39 44
Konzilsverwirklichung 450 f.
Koran 11 f. 246
Korea siehe Nordkorea, Südkorea
Koreanische Volksdemokratische Republik (KVDR) siehe Nordkorea
Kosmet 120
Kosovo-Metohija 118 120 121
KPČ 585
KPD 590
— Grußbotschaft an Essener Katholikentag 363
— und neue Deutsche Kommunistische Partei 361 ff.
KPdSU 581 ff. 590
KPF 586 f.
KPI 582 f. 586
Kreuz 186
Kreuzesopfer Christi 19 f.
Krieg
— Humanisierung 48
— und Friede 190 ff.
Kriegsdienstverweigerung siehe Wehrdienstverweigerung
Kriminalität 287 f.
Krise, innerkirchliche 14
Kritischer Katholizismus 1 f. 12 353 526 527
Kritische Theologie 4
„Kritische Theorie" 136 ff.
Kritische Universität, Berlin 284
Kroatien 118 120 121
Kuba 384 386 387 408 520 583
— Kuba-Krise 191
— und Interventionspolitik der USA 384
Kultur 240
Kulturindustrie 238
Kunst
— Begriff der „Neuen Linken" 283
Kuppelei 236
Kurie 298 299
— Juridismus 299 f.
— Krise der Glaubwürdigkeit 299 ff.
— Zentralismus 299 f.
— und Außerordentliche Bischofssynode 478 ff.
— und Kollegialitätsprinzip 376 ff.
— und Ortskirchen 300
— und päpstliche Nuntien 408
Kurienreform 147 298

L

Laien 249 250 252 261 292 300 308 349 500 542
— auf Diözesansynoden 202
— auf der Gemeinsamen Synode der deutschen Diözesen 202 f.
— Bestrebungen in Deutschland 254
— Einbeziehung in die Pastoral 406
— und kirchliche Mitbestimmung 103
— und kirchlicher Glaubensdienst 252
— und Kleriker 252 f.
— und Mitverantwortung 75 149
— — und Demokratisierung der Kirche 99
— und Priester 169 371 f.
— und Priestergruppenbewegung 329
Laienapostolat 149 206 255 307
— und kirchliches Rätesystem 149
Laienarbeit 44 501
Laienbildung 44
Laiendekret *Apostolicam actuositatem* 254
Laienkatholizismus 254 f.
Laienräte 254 501
Laisierung 350
Lambethkonferenz, Zehnte 588 f.
Lao-Dong-Partei, Vietnam 124
Lateinamerika 55 341 381 f. 520
— Basis-Kommunitäten 335
— Bewertung des Pflichtzölibats 141
— CIDOC-Institut in Cuernavaca 115 ff.
— Entwicklungskontinent 382
— Erneuerung der Katechese in Lateinamerika? 332 ff.
— — „Catequesis Latinoamericana" 332 f.
— — Tagungen, Institute und Experimente 333
— — die verschiedenen Institute 333 f.
— — Eigenart der lateinamerikanischen Katechese 334
— — kein unrealistisches Katechese-Konzept 335 f.
— — kommunitärer Bewußtwerdungsprozeß 336
— — soziales Engagement der lateinamerikanischen Katechese 336
— — Welche Hilfe wäre von Europa aus zu leisten? 336
— Glaubensverkündigung und Pastoral 6
— kirchlicher Religionsunterricht 335
— Nationalismus 382
— schulischer Religionsunterricht 335
— und Adveniat 6
Lateinamerikanischer Christlicher Gewerkschaftsbund (CLASC) 382
Leben 81 85
— aus dem Glauben 75
— ein physiko-chemisches Phänomen? 48
— Sinngebung in der Sowjetideologie 68
Lebensrecht 234
Legatus a latere 408
Legio Mariae 71
Lehramt, kirchliches 19 74 195 498 499 500
— Ausübung heute 507
— — ordentliches und außerordentliches 507
— — Aufgabenbereich und Kompetenz 507
— — — gegenüber Papst 507
— — — gegenüber Glaubenskongregation 507
— — — gegenüber Bischofssynode 507
— Fehlverständnis 428 ff.
— Lehramt, Wahrheit und Einheit 427 ff.
— — nach „Humanae vitae" 427
— — das Phänomen der partiellen Identifikation 427 f.
— — nicht an argumentative „Rechtfertigung" gewöhnt? 428
— — Lehramt und Gesamtkirche 428
— — mißverstandener Dialog? 429
— — die „pastoralen" Rücksichten 430
— — Veramtlichung des Heiligen Geistes 430 ff.
— — bedrohliche Konsequenz 431
— — die hermeneutische Situation 431 f.
— — funktionales Amtsverständnis 432
— — Zustimmung oder Unterwerfung? 432
— und Gehorsam 432 f.
— und Gesamtkirche 432
— und plurale Theologien der Kirche 430 ff.
— und Theologie 381 506
Lehrautorität, kirchliche 75
Lehrer
— und Eltern 153 f.
— und Erziehung 153
Lehrerbildung 326 502
Lehrschreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt 502
Lehrzuchtverfahren 21 43 147
Leib-Christi-Lehre 251
Leiden 131 132
Leistungsprinzip 240 282 285
Leitlinien für die Priesterausbildung in den Bistümern Deutschlands 502
— „Leitsätze zum Religionsunterricht" der Theologischen Fakultät der Universität Hamburg 358 f.
Lernpsychologie 508 f.
Libanon 216
— Islam und Christentum 246
Liberaler Studentenbund Deutschlands (LSD) 280
Liebe 58 270 303
— als Mitmenschlichkeit 303 f.
— und Gesellschaft 303 f.
Lions Club 570
Liturgie 52 203 209 210 270 299 452 482 501 526
— afrikanische 400
— Erneuerung 75
— Experimente 2
— — holländische Experimente 71
— — in Boquen 551 f.
— liturgische Aktivität ehemaliger Priester in den USA 140
— und Alltag 2
— und Priestertum 75
Liturgiekrise 399
Liturgiereform 444 480 500
Liturgischer Kalender 444
Living Theatre 279
Logos 64
Lokalkirche 540
LSD 483 ff. 530
— als Weltanschauung 485 f.
Lumen gentium, Kirchenkonstitution 61 63 169 251 299 300 376 378 380 432 477 481 536 537 539 573
— nota praevia 536 f.
Lutheraner 44
— und das christlich-jüdische Gespräch 314 f.
— — Voraussetzungen des Gesprächs 314
— — theologische Selbstbesinnung 314 f.
— — Solidarität mit dem jüdischen Volk 314
Lutherischer Weltbund 505 550
— Ständiger Ausschuß für die Kirche und das jüdische Volk 314
— Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche 339
— und Bildung einer Kirchengemeinschaft innerhalb des Weltrats der Kirchen 402
— und Entwicklungshilfe 550

M

Mäeutik 32
Mahayana-Buddhismus in Nordvietnam 125
Makroevolution 84
Makromutationen 85
Manipulation 241 281 ff.
Mann und Frau — Rollenverteilung 323 f.
Maoismus 582
Maria im Heilsplan 195
Marihuana 483 ff.
Martin-Plan 182
Marxismus
— humaner 305
— Neuaufnahme an deutschen Universitäten 236
Massenmedien 242 324
— und Erziehung 153
Massenparteien 242
Maßnahmenrecht 134
Mater et magistra, Enzyklika 301 319
Materialismus 532
— nach M. Horkheimer 237
Materie 81
Mazedonien 118 120
Mazedonisch-orthodoxe Kirche 123
MDM, Demokratische Brasilianische Bewegung 229
MEB, brasilianische Grunderziehungsbewegung 228
Medizin
— psychosomatische und ihre Bedeutung für den heutigen Menschen 48

Meinungsbildung 147 f. 503
Meißen, Diözesansynode des Bistums Meißen 337
Mensch
— als soziales und personales Wesen 46
— älterer Mensch in der Familie 46
— Daseinsrecht 186
— Herkunft und Kulturgeschichte 84
— Mündigkeit des modernen Menschen 77
— Problem des Menschen in der Sowjetideologie 67 f.
— Sinnfrage 79
— Stammesgeschichte 81
Menschenrechte 55 303 401
Menschenwürde 181 302
Menschwerdung 430
Messe
— Opfercharakter 38
Meßordnung, neue 257 501
Metaphysik 84
Methodisten
— in Nordkorea 368
— in Südkorea 517
— und nordirischer Konflikt 467
— und Union mit der Kirche von England 140 313
— — Scheitern des Unionsplans mit den Anglikanern 354 f.
método Paulo Freire 333 336
Mexiko 383
— katechetische Bewegung
— — National-Direktorium für die Katechese 34
— Tagung der Priestergruppe PADRES 589
Mikroevolution 84
Mikromutationen 85
Militärseelsorge 156
Mirari vos, Enzyklika 270
Mischehe, Mischehenproblem 72 203 292 353 451 452 477 480 492 507
Mischehengesetzgebung, Reform 331 480
— evangelische Ablehnung der katholischen Mischehengesetze 61
Mischeheninstruktion 451
Mischehenseelsorge 348
Misereor 165 519
— Internationales Misereor-Kolloquium 165 ff.
Missale Romanum 257
Missale Romanum, Apostolische Konstitution 257
Mißbildung, körperliche
— und Kriminalität 89
Mission 3 16 f. 270 550
— Bedrohung der Missionare in Indien? 213 ff.
— Missionsauftrag heute 210
— Missionstheologie für unsere Zeit 244 f.
— nach Halbfas 64
— theologisches Verständnis 64
— vor dem Problem der Religionen 63 ff.
— — die Problematik der Konzilstexte 63
— — christliche und nichtchristliche Offenbarung 63 f.
— — Religion als Dimension der Tiefe 64
— — das Beispiel Hinduismus 64 f.
— — Rezeption christlicher Elemente 65
— — die Tatsache der faktischen Religionsangleichung 65 f.
— und Entwicklung 244
— und Entwicklungshilfe 168 444 550
Mission de France 195 588
Missionsdekret 34 63 578
Missionshilfe 150 578 580
Missionsmethode 244 f.
Missionsverständnis
— in den Konzilstexten des Zweiten Vatikanums 63
Mitbestimmung 48 146 363 364
— der Arbeitnehmer 304
— — Paul VI. zur Frage der Mitbestimmung aller Arbeitnehmer 302
— in der Gemeinde 97
— in der Kirche 308
— und Sachgesetzlichkeit 146 ff.
Mitmenschlichkeit 185 268
Mitverantwortung
— Strukturen der Mitverantwortung 145 ff.
— — Humanisierung von Herrschaft 146
— — Mitbestimmung und Sachgesetzlichkeit 146 f.
— — kein bloß strukturelles Problem 147
— — die Rolle der Information 147 f.
— — die Bedeutung von Spontangruppen 148 f.
— — das nachkonziliare Rätesystem 149
— — eine notwendige Unterscheidung 149
Molekularbiologie 85
Molekulargenetik 83 84
Mönchengladbacher Tagung über ökumenische Sozialethik 303 ff.
— — der Entwicklungshintergrund 303
— — systematisch christologische Fundierung möglich? 303 f.
— — Ethik zwischen Theologie und Politik 304
— — induktive Ethik 305
Monogenismus 81
Monroe-Doktrin 383 ff.
Montenegro 118
Montreal (Kanada)
— nachkonziliare Entwicklung 178 ff.
— — „Strukturen für den Dialog" 179
— — Informationen für Priester und Laien 179 f.
— — Einzelexperimente 180
— — erstaunliche Anpassung 180
— — neues Verhältnis von Kirche und Gesellschaft 180
Moral
— kommunistische 287 ff.
— — und allgemeinmenschliche 288
— — und Politik in der Sowjetethik 292
— siehe auch Ethik, Sittlichkeit
Moralfaktor in der kommunistischen Gesellschaft 287 f.
Moralkodex der Erbauer des Kommunismus 289
Moraltheologie
— und Strafrechtsreform 232 ff.
Morphium 484
Morphologie 83
Mouvement International des Étudiants Catholiques (MIEC), Frankreich 351
Movimento de Educação de Base (MEB), Brasilien 336
Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU), Chile 317 322
Movimiento de la Izquierda Revolucionaria (MIR), Venezuela 265
Mozambique 422
Mündigkeit, sittliche 58
Mutation 84
Mysterium fidei, Enzyklika 431 561
Mystici Corporis, Enzyklika 22
Mystischer Leib 251
Mythos 64 247 f.

N

Nächstenliebe 426
Naher Osten 55
Nahostkonflikt 215 248 513
— religiöse Probleme 163
Nahostreise E. C. Blakes 163 f.
— — Durchführung einer Uppsala-Resolution 163 f.
— — vergebliche Friedensvermittlung 164
National Council of Churches in the Philippines 29
Nationaldemokratische Partei Deutschlands (NPD) 361 438 ff.
— Nationalismus 443
— Rassenideologie 443
Nationaler Christenrat 293
Nationales Verbindungskomitee der patriotischen und friedliebenden Christen Vietnams 129
Nationalismus 303
Native American Church 486 f.
Naturrecht 303
— auf Widerstand 241
Nebenstrafrechtsreform 236
Neodarwinismus 82 83
Neokapitalismus 282
Neomarxismus 142
— an deutschen Universitäten 236 ff.
Neopositivismus 287
Neue Linke
— die geistigen Ursprünge der Neuen Linken 236 ff.
— — Horkheimers „Kritische Theorie" 237
— — Aufhebung der Philosophie 237 f.
— — Dialektik der Aufklärung 238 f.
— — Adornos Gesellschaftstheorie 239
— — der Einfluß Marcuses 239 f.
— — der eindimensionale Mensch 240 f.
— — Was ist Entfremdung? 241

— — die „große Weigerung“ 241
— — die Thesen von Jürgen Habermas 241
— — Technologie und Ideologie 242
— — traditioneller und orthodoxer Marxismus 242 f.
— — ausländische Einflüsse 243
— die protestierende Linke — ihre Thesen und Aktionen 279 ff.
— — die ersten Gruppen und Aktionen 279 f.
— — die vielen Gruppen 280 f.
— — Gesellschafts- und Autoritätskritik 281
— — Kontrolle gegen Manipulation . . . 281 f.
— — im Konflikt mit der Verfassung? 282
— — „Kapitalismus“ und „Faschismus“ 282 f.
— — Entfremdungsjargon und Kunstkritik 283
— — Repression und Sex . . . 283 f.
— — Universitäts- und Schülersozialismus 284
— — Kommunismuskritik 284
— — Rätesozialismus 285
— — von der Demonstration zur Gewalt 286
— — Anspruch und Wirkung 286 f.
Neue Theologie 352 f.
Neu-Mexiko 383
Neuroleptika 530
Neutralität
— als Rechtsbegriff 156
Nicaragua 384
Niederlande
— Der Weg des niederländischen Katholizismus 69 ff.
— — geschichtliche und soziale Faktoren 69
— — soziologische Faktoren 69 f.
— — Wandel als Integrationsprozeß 70
— — Gesprächsgruppen 70
— — Pastoralinstitut (PINK) 70 f.
— — Aufbruch von oben und unten 70 f.
— — organisierter Katholizismus 71 f.
— — vordringliche Probleme 72
— — die Priesterfrage und der Zölibat 72 f.
— — Glaubenpraxis auf veränderten Wegen 73 f.
— Episkopat und Rom 21
— Glaubensschwund 70 f.
— Gottesdienst und liturgische Experimente 71 f.
— Katholiken und Nichtkatholiken 72
— katholische Organisationen und Publikationsmittel 71
— katholische Seelsorge 71 f.
— katholisches Schulwesen 71
— Katholizismus und Spannung mit Rom 57
— ökumenische Bestrebungen 338
— Ordensleute 588
— Pastoralkonzil 12 f. 202 387
— — Dritte Vollversammlung des holländischen Pastoralkonzils 57
— — — Beratungsmodus 57
— — — Diskussion über Ethik 57 f.
— — Probleme der Ehemoral 58
— — — Vorlage über die Jugend 58 f.
— — — zwei Resolutionen 59
— — Vierte Vollversammlung des holländischen Pastoralkonzils 208 ff.
— — — die Berichtsentwürfe 209
— — — die „Pastoralen Empfehlungen“ 209 f.
— Plan eines interkonfessionellen „Regionalkonzils“ für 1970 in Twenten 338
— ständige Pastoralkonferenz 210
— Vorbereitung der fünften Vollversammlung des Holländischen Pastoralkonzils 588
— Vorgänge in der Amsterdamer Studentengemeinde 494
— Zuspitzung der Zölibatsdiskussion 108
— und freie Sozialarbeit 306
Nigeria(konflikt) 55 421
— Bürgerkrieg 30 ff.
— — noch keine Aussicht auf Frieden 30 f.
— — die humanitäre Hilfe 31
— — unsichere Zukunft 32
— päpstlicher Vermittlungsversuch 422
Nikotin 484 486
Nordirland
— politische und religiöse Krise 157 ff.
— — Mosaik der Parteien und Flügel 157
— — die politisch-soziale Struktur des Landes 157 f.
— — Diskriminierung der Katholiken 157
— — in erster Linie ein politisches Problem 158
— — der Einfluß Paisleys 158
— — alte Querelen neu aufgebrochen 159
— — wenig Chancen für Reformen 159
— — zurückhaltende Hierarchie 159
— Nordirlands permanente Krise 263 f.
— — Bürgerrechtsbewegung 263 f.
— — der Regierungswechsel 263
— — Gleichberechtigung auf dem Arbeitsmarkt und bei der Wohnraumbeschaffung 263 f.
— — die Reaktion Londons 263 f.
— — die Haltung der Bischöfe 264
— — die Irische Republik und die nordirische Krise 264
— — Wie soll es weitergehen? 264
— sozialer und religiöser Konflikt 465 ff.
— — Bürgerrechtsbewegung 466 f.
— — kaum praktikable Lösungen 466
— — die längst überfälligen Reformen 466 f.
— — die Haltung der kirchlichen Führung 467
Nordkorea 365 581 583
— Industrialisierung 367
— Landreform 367
— Nordkoreas Kommunismus zwischen Moskau und Peking 365 ff.
— — ein bleibender Konfliktherd 365
— — Kim Il Sung 365 f.
— — — ein Mann der Legenden 366
— — Säuberungen und Erfolge 366 f.
— — zwischen Moskau und Peking 367
— — Ausbau des Erziehungswesens 368
— — Ausschaltung der Religionsgemeinschaften 368
Nord-Sudan 541
Nordvietnam 581 583 587
— Was geschieht in Nordvietnam? 123 ff.
— — Ausbildung aller Altersstufen 123
— — Auswirkungen des Bombenkrieges 123 f.
— — zwischen Moskau und Peking 124
— — die Rolle des Truong Chinh 124 f.
— — die Lage der Religionsgemeinschaften 125 f.
— — Ho Chi Minh und das Christentum 126 f.
— — gezielte Gesten 126 f.
— — die Auswirkungen des Exodus nach Süden 127
— — antikirchliche Zwangsmaßnahmen 127
— siehe auch Vietnam
Normenethik 590
Noviziatsausbildung
— neue Richtlinien und Prinzipien 139
notae Ecclesiae 23
Nuntien, päpstliche 300 376 408 481 482
— Aufwertung? 407 ff.
— — Montinianische Lösung? 407
— — die bisherigen kanonischen Bestimmungen 407 f.
— — ein Anpassungsversuch 408
— — eine Tradition wird bestätigt 408 f.
— — dirigistische Tendenz 408
— — Nuntius und Episkopat 409 f.
— — Änderungen in der Praxis möglich? 410

O

Oberkalifornien 383
Obervolta (Westafrika)
— Übertragung der katholischen Schulen an den Staat 197
Obstruktion 94
Offenbarung 58 63 75 85 129 133
— christliche und nichtchristliche 63 f.
— nach Halbfas 64
— Strukturwandel 242
— und Entwicklungslehre 81
Offenbarungsreligion 80
Öffentlichkeit 241 f.
Ökumene 43 52 209
Ökumenische Begegnungen 497
Ökumenische Bewegung 46 245 354 500 528
— „organische Einheit“ und Pluralismus von Lehre und Ordnung 355
— und konziliare Autorität 38 ff.
— — Typen von Konzilien 39
— — Medien der Wahrheitsfindung 39 f.
— — Rezeption von Konzilsentscheidungen 40 ff.
— — Anspruch und Autorität 40
— — eine politische Theologie 41
— — Konzilsautorität der vier ersten Konzile 41 f.
— — Tradition vor Evangelium 41

— — Orthodoxie und Rezeption 42
— — Hoffnung wegen Vatikanum II 42
— — unberührte Fragen 43
Ökumenische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz 398
Ökumenischer Arbeitskreis 11
Ökumenischer Rat 302
— und Frage der Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche (Paul VI.) 302
— und katholische Mitarbeit 303
Ökumenisches Direktorium des römischen Einheitssekretariats 151
Ökumenisches Gespräch 150
Ökumenismus 60 ff. 72 460
— gemeinsame Gottesdienste 61
— gemeinsame Kommissionen 60
— siehe auch „Direktorium" zum Ökumenismus, evangelisches
Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* 23 36 266 355 429 431 446 561
„Operation Panamerika" 386
Opfer, eucharistisches 559
Opium 534
opus justitiae pax 55
Orden
— Konferenzen von Ordensoberen und päpstlichen Nuntien 409
Ordensberufe 72
Ordensleben
— Experiment Boquen 551 ff.
Ordination 168 ff. 371
— siehe auch Amt, kirchliches
Ordo Lectionum Missae, Dekret 444
Ordo Missae 257 588
Ordo Missae, Konstitution 444
Organisation Amerikanischer Staaten (OAS) 385 389
Organismus 85
Orthodoxie 23
— atheistische Propaganda und orthodoxe Erneuerung in der Sowjetunion 462 ff.
— Ekklesiologie 142
— Erneuerungsprozeß 66 f.
— Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog 142
— in Jugoslawien 119 ff.
— und römisch-katholische Kirche 340
— — Symposion in Regensburg 398 f.
— und Weltrat der Kirchen 460 f.
Ortskirche 299 573 575 577
— konkrete Ordnung 506 f.
— und Gesamtkirche 57
— und Urkonziliarität 41
— und Weltrat der Kirchen 588
Österreich 587
— Diözesansynoden 14
— erste Sitzungsperiode der Wiener Diözesansynode 101 ff.
— — erste Spannungen 102
— — Gruppenbildungen 102
— — Grundzüge eines Pastoralkonzepts 102 f.
— Katholizismus 56
— und Konzilsverwirklichung 14

P

Pacem in terris, Enzyklika 270 319
Paderborner Kreis 22
Pakistan 570 f.
Paläontologie 83
— und Evolutionslehre 84 f.
Palästinaflüchtlinge 513
Panafrikanischer Bischofsrat 401
Panafrikanisches Bischofssymposium, erstes 400 ff. 421
— mangelnde Koordinierung zwischen den Episkopaten 400
— ein erster Koordinierungsversuch 400 f.
— Afrikanisierung mit Hindernissen 401
Panamá 384
Panamerikanische Union 385
Papalismus 378
Papst, Papsttum 253 300 500
— Afrikareise des Papstes 421 ff. 539
— — Ansprache zum Abschluß des Bischofssymposiums 422
— — — Ihr seid eure eignen Missionare 423
— — — aber Pluralismus „wortgetreuer Formeln"? 423 f.
— — — Angleichung von Glaubensverkündigung und Kirche an Kultur Afrikas 423 f.
— — — traditionsgebunden und doch modern 424
— — Ansprache vor dem ugandesischen Parlament 424
— — — die Kirche möchte nichts wegnehmen 425
— — — Gerechtigkeit, nicht Gewalt 425 f.
— — — die Rassenfrage 426
— — — Friede, in Afrika ein schmerzliches Wort 426
— Ansprache an die Außerordentliche Bischofssynode 535 f.
— — Schlußansprache auf der Bischofssynode am 27. Oktober 1969 580
— Ansprache an die Erste Vollversammlung der Internationalen römischen Theologenkommission 506 f.
— Ansprachen vom 2. und 3. Mai, 8. Mai und 15. Mai 1969 293
— Autorität 427 ff. 500
— Bedeutung des Lehramtes, untergeordnete Autorität der Bischofskonferenzen und der Einzelbischöfe 481
— Besuch bei der Internationalen Arbeitsorganisation in Genf 301 ff.
— Besuch beim Weltrat der Kirchen in Genf 301 ff.
— — wohlpräparierte Dialoge 302
— — ernüchtert und ermutigt 302 f.
— Einheitsfunktion des päpstlichen Amtes 377
— Glaubwürdigkeit des Amtes 377
— Hirtengewalt 19
— Lehramtsproblematik 380
— lehramtliche Selbstisolation 432
— Leitungs- und Lehrgewalt 19 579
— Nota praevia explicativa zum Text der Kirchenkonstitution des Zweiten Vaticanums betr. die Kollegialität von Papst und Episkopat 379 ff.
— päpstliche Gewalt und „gewährte" Kollegialität 536
— päpstliches Amt 573
— Petrusamt 424
— potestas directa et immediata 536
— Primatsverständnis Pauls VI. 429
— Prinzip der Einheit des Bischofskollegiums 536
— Stellungnahme zum Brand der El-Aksa-Moschee und zu den Gefahren im Mittleren Osten 459 f.
— Themen der Ansprachen Pauls VI. in der Karwoche 244
— Unfehlbarkeit 380
— „universales Hirtenamt über die Kirche" 380
— Verantwortung 75
— Zeitprobleme in den Papstansprachen zur Jahreswende 53 ff.
— zur katholischen Presse
— — sittliche Grundsätze journalistischer Tätigkeit 7
— — Aufgaben der katholischen Presse innerhalb der Kirche 7
— und Außerordentliche Bischofssynode 477 ff.
— und Autoritätsfrage 2
— und Bischofskonferenzen 298 575 579
— und Bischofssynode 576
— und Episkopat 2 19 54 298 f. 300 375 f. 377 ff. 536 ff. 573
— und Frage des Friedens 54 f.
— und Internationale römische Theologenkommission 507
— und Israelkonflikt 513
— und Kollegialität 300 375 ff. 573
— und Mischehengesetzgebung 480
— und nordirischer Konflikt 467
— und Vietnam 125 f.
— und Weltkirchenrat 140
Päpstlicher Geschäftsträger 408
Päpstliches Gesandtschaftswesen 407 ff.
— weiterführende Reform möglich? 410
Paraguay 381
— Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche 541
— concientización 457
— Konfrontation der Kirche mit dem Regime 294
— Paraguays Bischöfe kritisieren die Regierung 457 f.
— — Pressionen und Verleumdungskampagnen 457 f.
— — scharfe Abweisung durch den Episkopat 458
— — Ablehnung durch die Gewerkschaften 458
— — unbestimmte Zukunftsaussichten 458
— Proyecto de Ley 457 f.
— — und Grundrechte 458
— — scharfe Ablehnung durch den Episkopat 457 f.
— Staat und Kirche 457
Paritätischer Wohlfahrtsverband 274
Park Changnokyo, neue Religion in Südkorea 517 f.
Parsismus 64

Partido Demócrato Cristiano (PDC), Chile 317
Partizipation 304
Pastoraal Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie (PINK) 71
Pastoral 338 406 476 500
— römischer Dirigismus? 409
Pastorale munus 482
Pastoralinstitute 70 f.
— PINK in Holland 70 f.
— CARA in Amerika 71
Pastoralkonstitution siehe *Gaudium et spes*
Pastoralräte 13 149 253 254
— in Montreal (Kanada) 179
Pastoralschreiben zur Priesterfrage 151
Patenamt 261
Patriarchalsynoden 578
Paulus-Gesellschaft
— Zur Tübinger Tagung 269 ff.
— — Halbfas' „kritische Theologie" 269
— — Plädoyer für eine „diffuse Kirche" 270
— — Gefahr des Mißkredits 271
PAX
— und Sejm-Wahlen 403 f.
Pax-Christi-Bewegung 189 190 192 273 274
— und Wehrdienstverweigerung 274
Pax-Romana-Kolloquium über die Autorität 306 ff.
— — Kardinal Suenens erklärte sich 307
— — Schwierigkeiten der Unterscheidung 307
— — neue Formen der Mitsprache 307 f.
— — künftige Wahlverfahren 308
Person 152
— defizienter Personbegriff 187
— und Institution 307 f.
Persönlichkeit 183 487 532
Persönlichkeitserforschung
— jugendlicher Rechtsbrecher 136
Persönlichkeitstheorie
— marxistische 290
Perú 382
— Bischofskonferenz Januar 1969 522
— die Reformbestrebungen der peruanischen Militärregierung 520 ff.
— — unsichere Zukunft 520
— — Abhängigkeit von den USA 520 f.
— — politische Parteien 521
— — nicht nur demagogischer Effekt 521 f.
— — das Agrarreformgesetz 521 f.
— — Rückhalt bei der Kirche 522 f.
— — Velascos Nationalismus 523 f.
— — Trennung von Staat und Kirche 523
Pessimismus, gesellschaftlicher 238
Petrusamt siehe Primat
Pfarreisystem 250
Pfarrer 253
— und Bischof 507
Pfarrgemeindeordnung 103
Pfarrgemeinderäte 13 100 103 149 253 254 501
— in Montreal (Kanada) 179
— und Kirchenvorstände (Stiftungsräte) 208 548
Pfarrkonferenzen in Wien 24 f.
Pflicht
— in der kommunistischen Ethik 291
Pharmaka siehe Psychopharmaka
Pharmakopsychologie 531
Philippine Episcopal Church 29
Philippine Federation of Christian Churches 29
Philippine Federation of Evangelical Churches 29
Philippinen
— Situation der Religionsgemeinschaften 27 ff.
— — Katholizismus 27 ff.
— — — geschichtliche Belastungen 28
— — — Priesternachwuchs und -ausbildung 28
— — — katholische Schwächen 28
— — Protestantismus 29
— — — freundlicheres Verhältnis zum Islam 30
— — die „Iglesia ni Cristo" 29
— — verstärkte Bildungsarbeit 29
— — Buddhismus 30
— — Islam 30
Philosophie und Theologie 187
Physik 83
— und Theologie 45 f.
Physiologischer Reduktionismus 532
Pluralismus 195 217 282 412
— Erklärung zur Frage der Grenzen des Pluralismus 588
— in der Kirche 57 498
— und Einheit in der Kirche 293
Pluralistische Gesellschaft
— und Strafrechtsreform 232
Polemologisches Institut der Universität Groningen 190
Polen 581
— die katholisch-politischen Gruppen nach den Sejm-Wahlen in Polen 403 f.
— — Resonanz der ZNAK-Gruppe 403 f.
— — knappe Ergebnisse für PAX-Abgeordnete 404
— — Initiative zur Deutschlandpolitik? 404
— Katholizismus und nachkonziliare Reform 339
— Schwierigkeiten zwischen den polnischen Jesuiten und dem Episkopat 339
— und Deutschlandpolitik 404
Polen-Memorandum des Bensberger Kreises 258
Politik
— und (evangelische) Kirche 10 f.
Politische Theologie siehe Theologie
Politische Universität, Frankfurt 284
Polnische Mariavitenkirche 460
Polygenismus 81
Populationsgenetik 83 84
Populorum progressio, Enzyklika 55 59 244 245 301 342 388 424 425 447 458
Portugal
— Afrikapolitik 422 557 ff.
— Entwicklungsland 557
— Kirche und Staat 557
— Wahl zur Nationalversammlung 555 ff.
— Wer ist die Opposition? 556
— mangelndes politisches Bewußtsein 556 f.
— Zurückhaltung der Kirche 557 f.
— ungewisse Zukunft 558
Positivismus 79
— christlicher 80
Postulat 139
potestas directa et immediata 410
Predigt 348 475
— und politische Information 110
Presbyterian Church in Irland 158
Presbyterianer
— in Nordkorea 368
— in Südkorea 517 f.
Presse 242
— katholische und kirchliches Amt 6 ff.
— — Presse und kirchliches Gemeinwohl 7
— — Vorverständnis und Präsenz 7 f.
— — ein amerikanischer Vorgang 8
— — eine französische Stellungnahme 8
— und Meinungsbildung 148
Pressekonzentration 44
Priester 72 300 348 475 500 552 589
— Ausbildung und Weiterbildung 349 374 502 589
— Berufswechsel 331
— freie Berufswahl und -ausübung 351
— „Funktionär des Kultes" 113
— Funktion in der Kirche 268
— haupt- und nebenamtliches Presbyterat 375
— im Dienst am Gottesvolk 350
— in der Welt und Kirche von heute 349 ff.
— Laisierung 331
— Lehramt im Dienst der Einheit 372
— Mutterbild des Priesters 197
— Notwendigkeit vertiefter Spiritualität 350
— pluriforme Ausprägung des Amtes 350
— Pluriformität des priesterlichen Wirkens 374
— Priesterbild 370
— Repräsentant Christi und der Kirche 371
— Rolle in Kirche und Gesellschaft 373
— Rollenunsicherheit in Kirche und Gesellschaft 369
— Sozialstatus 338
— — des französischen Priesters 112 ff.
— Teilnahme an Mitverantwortung 350
— verheiratete 406
— — seelsorglicher Dienst 59
— „Verwalter der Sakramente" 113
— Wesen 113
— und Autorität in der Kirche 114

— und Bischof 349 f. 508
— — Dialog und Mitverantwortung 375
— und Eucharistie 268 372
— und geistliche Dienste 249 f.
— und Gemeinde 370 ff.
— und Laien 329 373 f.
— und Lohnarbeit 112 ff.
— und „Mission" 113 f.
— und Pfarrseelsorge 113 ff.
— und Religionsunterricht bzw. Schule 373
— und Verkündigung 113
Priesterberuf(ung) 197 f.
Priesterdekret *Optatam totius* 370 371
Priesterehe 141
Priester-Enquête, holländische 338
Priesterfrage 203 452 477 480 492 501 502 580
— in Montreal (Kanada) 180
— Priesterfrage auf dem Europäischen Bischofssymposium: Zwei Dokumente 369 ff.
— — „Das Bleibende und Sichwandelnde im Priestertum der Kirche" 369 ff.
— — — I. Die Situation in dieser Frage 369 f.
— — — — 1. Die Situation auf dem Konzil 370
— — — — 2. Die Situation nach dem Konzil 370
— — — II. Ansatz einer Neubesinnung 370 f.
— — — III. Der Ort des Priesters innerhalb des Volkes Gottes 371 f.
— — — — 1. „Aufwertung" des allgemeinen Priestertums 371
— — — — 2. Die „Abwertung" der Weihe 371
— — — IV. Der priesterliche Dienst und seine Entfaltung 372
— — — — 1. Der Dienst der Verkündigung 372
— — — — 2. Der Dienst der Versöhnung 372
— — — — 3. Der Dienst zum Aufbau des Leibes Christi 372
— — — V. Die Einheit des priesterlichen Amtes 373
— „Priester in einer sich ändernden Welt" 373 ff.
— — Das Priesterbild 373 f.
— — der priesterliche Zölibat 374 f.
— — Weitere Aspekte 375
— — Schlußbemerkungen 375
Priestergruppen 338 345
— Berufsverband? 332
— Impulsgruppen? 332
— Treffen in Rom 497
— Was wollen die Priestergruppen? 327 ff.
— — ein weit verbreitetes Phänomen 327 f.
— — Arbeitsgemeinschaft auf Bundesebene 329
— — die Zielvorstellungen 329 f.
— — späte Aufklärungsvokabeln 330
— — Bündel von Motivationen 330
— — konkrete Reformvorschläge 331 f.
— — kritische Impulsgruppen für kirchliche Seelsorge- und Strukturreform 331
— — offene Fragen 332
Priesterkrise 327
— spanische Untersuchungen 413 ff.
— — eine aufschlußreiche Untersuchung 413
— — Typologie der Expriester 413 f.
— — Außenseitertum 414 f.
— —latente Situationskrise 415
— — der „dritte Pfarrer" und seine Gegentypen 415
Priesternachwuchs 329 f.
— in Jugoslawien 121
Priester-Solidaritätsgruppen 502
Priesterräte 13 114 349
Priestertum, Priesteramt 72 75 112 ff. 195 406
— allgemeines 370 374
— allgemeines und besonderes 338 348 371 507 f.
— Ehelosigkeit 76
— Spiritualität 113
— und Zölibat 48 51 114 f. 338 494
— — siehe auch Zölibat
Priesterweihe 355 371 f.
Priestly Association for Free Ministry 327 f.
Primat, römischer 43 170 300 376 481 534 536 575 580
— Charisma 580
— Dienstamt der Gemeinschaft 560
— kollegiale Struktur 379 f.
— monarchisch konzipiert 380
— Petrusamt als Prinzip der Glaubenseinheit und der Gemeinschaft 536
— und Episkopat 375 ff. 580
— und Kollegialität 481 534 ff.
— — Subsidiaritätsprinzip 535
— und päpstliche Diplomatie 407 ff.
Primatscharisma 538
Privateigentum 353 411
Produktivkräfte 242
Profeß, ewige 139
Progressive Labor Party 279
Pronuntius 408
Propaganda fide 575 578
Prophetie
— im technokratischen Zeitalter 542
Prostitution 87
Protestantische Karo-Batak-Kirche 460
Protestantismus 66
— in Südkorea 517 f.
— Stagnation im amerikanischen Protestantismus? 212 f.
Protestbewegungen
— jugendliche 248
Protestgruppen 279 498
Provos 248 279
Psyche 532
— Despiritualisierung des Seelischen 532 f.
— und Soma 531
— und Transzendenz 532
Psychedelische Subkultur 486
Psychoanalyse 529 530 f.
Psychodrogen 532
Psychodysleptika 530
Psychopharmaka 484
— Funktion und Problem der Psychopharmaka 529 ff.
— — Klassifikation und Wirkungen 530
— — Symptombeeinflussung, keine Heilung 530 f.
— — Nebenwirkungen 531
— — Hilfe für die Psychoanalyse 531 f.
— — „physiologischer Reduktionismus" 532
— — „Despiritualisierung des Seelischen" 532 f.
— — Mißbrauch und Gefahren 533
— — Ataraktika als „Nahrungsmittel" 533
Psychopharmakotherapie 529 ff.
Psychopathen 235
Psychosen 530
— endogene 532
Psychostimulantia 530
Psychotherapie
— und Seelsorge 542
Pubertätsdelikte 89
Public Relations
— und Sozialarbeit 305 f.
Publizistik 499
— kirchliche 503
— und Sozialarbeit 305
Publizistische Medien 148
Publizität 242
Puerto Rico 384

R

Rassendiskriminierung 401 f. 426
Rassenfrage 315 424 461 550
— ein Weltproblem 317
— in der katholischen Kirche der USA 140 f.
— in Afrika 425 f.
— in Rhodesien 356
Rassenkonflikte 191
Rassen-Konsultation des Weltkirchenrates 315 ff.
— — Druck der Radikalen 315
— — Vorwürfe an die Kirchen 315 f.
— — Feststellung anerkannter Schuld 316
— — geteiltes Echo 316 f.
Rassismus 303 315 401 455 550
— Fünfjahresplan des Weltrats der Kirchen zur Bekämpfung des Rassismus in der Welt 461 f.
Rat der Kirchen in der BRD
— mit Ökumenischem Zentrum 550
Rätesystem
— der „Neuen Linken" 285
— kirchliches 98 149 253
Rationalisierung 323
Ratschläge für evangelisch-katholische Begegnungen 60
Rausch 484
Rauschgiftdelikte 483

Rauschgifte 483 f.
— und Religion 486 f.
— siehe auch Drogen
Rauschgifthandel 483 486
Rauschgiftsucht 484
Realpräsenz 19 75 154 170 266 355 446 500 559
Realschule 184
Recht und Friede 55
Rechtfertigungslehre 60 402 f. 505
Rechtsgut
— und Sittlichkeit 233
Rechtsradikalismus in der BRD 438 ff.
Reformierte Kirche
— in den Niederlanden 69
— in Frankreich
— — und die Frage der Union mit den französischen Lutheranern 339
Reformierter Weltbund 44 505
— und Bildung einer Kirchengemeinschaft innerhalb des Weltrats der Kirchen 402
Regionalkonferenzen in Wien 24
Reich-Gottes-Gedanke 252
Religion 77 188
— Begriff 63
— Krise der Religion und der Religionen 4
— Rauschgifte und Religion 486 f.
— und Ethik 53
— und Religiosität in der sowjetischen Religionskritik 66 ff.
— und Religiosität in Halbfas' „Fundamentalkatechetik" 64
Religionen
— Veränderung aller Religionen in der Geschichte 65
— und Akkulturation 65 ff.
— und kirchliche Mission 63 ff.
Religionsdelikte 236
Religionsfreiheit 75 217 303
— Dekret über die R. 24
Religionskritik 80
— Woran scheitert die sowjetische Religionskritik? 66 ff.
Religionspädagogik 358
Religionsunterricht 16 154 156 210 292
— in der neutralen Schule 357 ff.
— — Gründe einer Aversion 357
— — Herausforderung an die Religionspädagogik 358
— — Unterricht als Information? 358
— — die verschiedenen Vorschläge 358 f.
— — die Position von Halbfas 359 f.
— — Religionsunterricht und Verkündigung 360
— in Kanada 180
Religiosität 64 500
Renovationis causam, Instruktion 139
Repression 283
— sexuelle 283 f.
Republikanische Clubs (RC) 280
Republik Korea siehe Südkorea
Republik Vietnam (Südvietnam) siehe Vietnam
Resozialisierung 151 232 342
— jugendlicher Rechtsbrecher 137 f.
Revolution 47 195 282 303 508
— christliche 98 f.
— und Entwicklung 166
— siehe auch Theologie der Revolution
Revolutionäres Bewußtsein 243
Rhodesien 316
— das rhodesische Referendum 355 ff.
— — Echo der Weltpresse 356
— — Diskriminierung auf lange Sicht 356
— — die Reaktionen der Kirchen 357
— neue Verfassung 355 ff.
Richter
— und Jugendkriminalität 135 ff.
Riten 480
Ritenkongregation
— Aufteilung 257
Ritenstreit, indischer 311
Römische Bischofssynode siehe Bischofssynode
Rotes Kreuz 274
Rothenfelser Kreis 527
Rowdytum 287
Rumänien 419 581 f. 585 f.
Rundfunk 148
Russisch-orthodoxe Kirche
— Erneuerungsbewegung 68
— und EKD
— — viertes Theologengespräch zwischen Moskauer Patriarchat und EKD 509 ff.
— — — Rückblick auf frühere Begegnungen 509 f.
— — — Lehrunterschiede nicht im Vordergrund 510
— — — kontroverse Interpretationen 510 f.
— — — sozialethische Problematik 510 f.
— — — praktische Probleme 511
— Arbeitsmoral sowjetischer Studenten und Jungarbeiter 562 ff.
— — das Minimum als Norm 562 f.
— — Unterbewertung des Arbeiters 563 f.
— — Disziplin, Weiterbildung, Freiheit 564
— — Befriedigung in der Arbeit? 564 f.
Rußland (Sowjetunion) 581
— atheistische Propaganda und orthodoxe Erneuerung in der Sowjetunion 462 ff.
— — Säkularisierung und religiöser Neuaufbruch 463
— — der junge Klerus als Zukunft der Kirche 463 f.
— — politische Loyalität der Kirche? 464
— — christlicher Kommunismus? 464
— Die Funktion der Elite im Sowjetsystem 487 ff.
— — Partei als revolutionärer Führungskader 488
— — vom Berufsrevolutionär zum Parteibürokraten 488 f.
— — Parteibürokratie als despotisches Exekutivorgan 489
— — funktionale Eliten mit Übergangscharakter 489
— — die Aristokratie der Stachanow-Arbeiter 490
— — dauerhafte funktionale Eliten 490 f.
— — die Elitepolitik 491
— Rauschmittel 483
— Religionspolitik 66 ff.
— — Verquickung von Kirche und Staat 67
— Woran scheitert die sowjetische Religionskritik? 66 ff.
— — Religion und Religiosität 66 f.
— — das ungelöste „Problem des Menschen" 67
— — Suche nach „allgemeingültigem" Moralgesetz 67 f.
— — innere Regeneration der Religion 68
— und DDR 416 419
— und Vietnamkonflikt 124

S

Sacra Rituum Congregatio, Apostolische Konstitution 257
Sakramentalismus 500
Sakramente 36 475 500
Sakramentenpastoral 580
Sakramentenspendung
— Reform 338
Sakramentsgemeinschaft 61
Säkularisierung, Sakularisation 47 50 51 130 185 209 301 370 542
Säkularisierungstheologie 47 252 500
Säkularismus 129 ff. 142 185 504 542
Säuglingssterblichkeit 62
Schalom-Bewegung 73 267
Schlafmittel 533
Schlesische Evangelische Kirche Augsburger Bekenntnisses 469
Schöpfung
— und Evolution 81 f. 85 f.
Schottland
— ökumenische Bestrebungen 338
Schriftauslegung 590
Schulart
— und Jugendkriminalität 89
Schuld 186 234 f.
Schuldstrafrecht 232 234
Schule, Schulwesen 183 f. 322 ff.
— freies 183
— katholisches 294
— Mitberatung und Mitbestimmung der Eltern 153
— Modellschulen 324
— öffentliche in freier Trägerschaft 154
— und „Neue Linke" 284
— siehe auch Bildungswesen
Schülermitverwaltung 154
Schulfernsehen 509
Schulfrage 196 217
Schulfunk 509
Schulkindergarten
— und Grundschule 153
Schulmodelle 502
Schulreform 508

Schulschwänzen 88
Schulversuche 154 183
Schwachsinn
— und Jugendkriminalität 89
Schwangerschaftsunterbrechung 390
— bei kriminologischer Indikation 232 ff.
— im Strafrecht 234
Schweden
— Rauschmittel 483
Schweiz
— Rauschmittel 483
Schwererziehbarkeit 89
Secours Catholique 60
SED 416
— in der Entwicklung der DDR 416 ff.
— Legitimation 418 f.
— Zwei-Staaten-Theorie im kirchlichen Bereich 222
— und kirchliche Einheit in der DDR 453
— und neue Deutsche Kommunistische Partei 361
Seele
— Erschaffung 20
Seelsorge 270 299 501 588
— amerikanische Seelsorgebewegung 542 f.
— pfarrliche 261
— Seelsorgekrise 542
— therapeutische Seelsorge 542
Seelsorgerat 253
Seelsorgsplanung 348
Seinshermeneutik 141
Sekretariat für die Nichtchristen 35
Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen 22 ff.
— Entstehung und Zielsetzung 22
— ekklesiologische Vorbehaltlosigkeit 22 f.
— Rom aus der Isolierung gelöst 23
— Fortschritte nach dem Konzil 23 f.
SELA (Komitee zur Förderung sozio-ökonomischen Lebens in Asien) 519
Selbstentfremdung 241
Selektionstheorie 84 f.
Seminarmarxismus 236
Seminarreform 588
Sensus fidelium 53
Serbien 118 122
Serbisch-orthodoxe Kirche
— und katholische Kirche 122
Sex
— und Moral aus der Sicht der Verhaltensforschung 47
Sexualerziehung 58 154 433 ff.
— Aufgabe von Elternhaus, Schule und Kirche 437
— in der Schule
Sexualethik
— evangelische Erläuterungen zur Sexualethik 62
— — sieben Thesen „evangelischer Betroffenheit“ 62
— — kein Egoismus zu zweien 62
Sexualismus 434
Sexualität 348
Sexualkonsum 283
Sexualkunde-Atlas 433 ff.
Sexualkundeunterricht 433 ff.
— am Ende der Enttabuisierungsphase? 433 f.
— pädagogische Bedenken 434 f.
— Widersprüche und sachliche Unrichtigkeiten 435 f.
— Widerspruch zu den Empfehlungen der Kultusminister? 436
— ein „Politikum“? 436
— erste Folgerungen 437
— klärende Wirkung 437 f.
Sexualmoral 195
Sexualstrafrecht 235 f.
Sinnkritik 141
Sittengesetz 508
Sittenordnung
— und Strafrecht 233
Sittlichkeit 58 77
— christliche 508
— sittliche Bewußtseinsbildung 50
— im Sowjetsystem 287 ff.
Sittlichkeitsdelikte 87
Skandalon des Christenglaubens 80
Slowakei 9 f. 469 565 f. 567 ff.
— Kirche und Staat in einer neuen Slowakei 171 ff.
— — langer Weg nationaler Entfremdung 171 f.
— — Erwachen aus einer Ohnmacht 172
— — zwischen Preßburg und Prag 172
— — Entwicklung seit 1939 173
— — unter kommunistischer Herrschaft 173 f.
— — Kirche vor neuem Anfang 174
— — schwacher Aufbruch der Laien 174 f.
Slowakische Evangelische Kirche Augsburger Bekenntnisses 469
Slowenien 118 120
Society of Priests for a Free Ministry 140
SODEPAX 293
SOG (Solidaritätsgruppen) von Priestern in der BRD 328 ff.
Soka Gakkai 517
Solidarisierung 330
Solidarität 182
— Rom — Bischof/Kardinal — Volk 307
Sollicitudo omnium ecclesiarum, Motuproprio 376 407 f.
Sonderklassen 153
Sonderschulen, Sonderschulwesen 153 183 184
Sonntagspflicht 151 210
— antizipierte Erfüllung 260 f.
Sozialanalyse 335
Sozialarbeit
— Öffentlichkeitsarbeit in der Sozialarbeit 305 f.
— — Grenzen eines Versorgungsstaats 305 f.
— — Geht es ohne Wertvorstellungen? 306
Sozialarbeiter 306
Sozialdemokratischer Hochschulbund (SHB) 279
„Sozialer Konflikt“ (Theorie Dahrendorfs) 239
Sozialethik
— christliche
— — das Christliche der christlichen Sozialethik 304
— ökumenische 303 ff.
Sozialismus
— arabischer 111
— humanistischer 241
Sozialistischer Bund (SB) 242 280 286
Sozialistischer Deutscher Studentenbund (SDS) 279 f. 286
— und Wehrdienstverweigerung 274
Sozialistischer Lehrerbund (SLB) 280
Sozialistisches Zentrum 280
Sozialrevolution 411
Sozialschädlichkeit
— Kriterium für Strafwürdigkeit und -bedürftigkeit einer Handlung 233 f.
Sozialtherapeutische Anstalt für Straffällige 235
Sozialwissenschaften
— Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 1969 342
Soziologismus, kirchlicher 52 f.
Sowjetideologie
— und „Modernisierungsprozeß“ der großen Religionsgemeinschaften 66 ff.
Sowjetologie
— Religion als vernachlässigtes Gebiet der Sowjetologie 340
Sowjetpresse
— und Sittlichkeit im Sowjetsystem 287 ff.
Sowjetsystem
— Berufsrevolutionäre 488
— Faktor Sittlichkeit im Sowjetsystem 287 ff.
— — der Moralfehler in der kommunistischen Gesellschaft 287 f.
— — Widerspruch zwischen Theorie und Wirklichkeit? 288
— — Relativität und Instrumentalisierung der marxistischen Moral 288
— — Kommunismus als oberste Norm 289
— — Relativierung des einzelnen 290 f.
— — marxistische Moralkategorien 291
— — Entwickelt sich eine ethische Anthropologie? 291 f.
— funktionale Eliten 489 ff.
— — Vydvižen̆čestvo 489
— — Praktiki 490
— Helden der sozialistischen Arbeit 490
— Nomenklaturfunktionäre 490
— Parteibürokratie 488 f.
— Sicherheitsorgane 489
— Stachanow-Bewegung 490
Sowjetunion siehe Rußland 124
Sozialismus der Vaterländer 584
Spanien
— baskische Kirche im spanischen Staat 175 ff.
— — Physiognomie einer Minderheit 175
— — industrielle Dynamik und Zuwanderung 175 f.
— — Widerstand in der Arbeiterschaft 176 f.
— — Gegensätzlichkeiten baskischer Bischöfe 177

— — priesterliche Protestaktionen in Bilbao 177 f.
— — Ansätze zu einer Lösung 177
— — Reaktion auf den Ausnahmezustand 177
— Bischöfe zur tendenziösen Presseberichterstattung 308 f.
— — notwendige Differenzierungen 309
— — deutliche Unterschiede 309
— Demonstrationen von Priestergruppen und Priesterverhaftungen 339 f.
— erste Teilergebnisse einer Umfrage über Situation und Probleme der Priester 589
— Entwurf eines neuen Gewerkschaftsgesetzes 553 ff.
— ein „großer Schritt vorwärts"? 554
— Kritik von OIT und Kirche 554 f.
— Canteros Interview 555
— Erklärung der Ständigen Kommission des Episkopats über den Ausnahmezustand 160
— Kirche und Staat 246 308 f.
— — Konflikt zwischen Kirche und Staat 389
— — neuer Konflikt zwischen Kirche und Staat 293
— Ringen der Kirche um ihre Freiheit 308 f.
— spanische Kirche unter dem Ausnahmezustand 106 ff.
— — Auswirkungen des Ausnahmezustandes 106
— — umstrittene Hintergründe 107
— — die Situation der politischen Häftlinge 107
— — die Stellung des Episkopats 107 f.
— spanische Untersuchungen zur Priesterkrise 413 ff.
— Spannungen im spanischen Episkopat 160 f.
— — eine umstrittene Erklärung 160
— — kritische Stimmen 160
— — eine Antwort von Theologen 161
— — die Wahl des neuen Vorsitzenden der Bischofskonferenz 161
— Verhängung des Ausnahmezustandes 160 f. 176
Spätkapitalismus 282
SPD
— und DKP 362
Special Powers Act 467
Spezialprävention 232
Spiritualität 206 299
Spontangruppen 148 f. 499 501
Sprachanalyse 188
Sprache
— biblische 189
— religiöse 188 f.
Sprachspiel 188 f.
Spur 279
Staat
— religiöse Neutralität 156
— und Bildungswesen 183
— und Erziehung 153
— und Gesellschaft 146
— und Kirche
— — Stellungnahme der Bischofskonferenz der VELKO-West 196
— — Viertes Essener Gespräch 155 ff.
— und Kooperation mit den Kirchen 156
Staatskirchenrecht 156
Stachanow-Bewegung 490
Ständiger Rat der französischen Bischöfe 113 ff.
Ständiges Komitee der Bischofssynode? 480

Statistik
Auflagenrückgang der katholischen Presse in den USA, in Kanada und in der BRD 445
Entwicklungshilfe: Ergebnisse der ersten Dekade 164
Haushalt des Weltrats der Kirchen 460 f.
Kardinalskollegium 211 f.
Nationaleinkommen osteuropäischer Länder 417

Afrika
— Religionszugehörigkeit 541
— Religionszugehörigkeit in Uganda 421
Brasilien
— Inflationsentwicklung 227
Deutschland (BRD)
— Anteil der Frauen im politischen Bereich 324
— Kinderkriminalität 88
— Kriminalität der Jugendlichen und der Heranwachsenden 86
— Erfolgsquoten der NPD bei Landtagswahlen 438 f.
— NPD-Anhänger 439 440 441
— Verluste der NPD bei Kommunalwahlen 439
— Straftaten der Jugendlichen und Heranwachsenden 87
— Wehrdienstverweigerer 272
— Zuwachsrate weiblicher Erwerbstätiger 323
Deutschland (DDR)
— kirchliche Religionsstatistik 276
— Konfirmandenzahl 277
— Religionszugehörigkeit 275 f.
England
— gesetzlich erlaubte Abtreibungen 390
Frankreich
— staatliche und private Entwicklungshilfe 59
Indien
— Religionsgruppen 569 f.
— Zahlen zur kirchlichen Statistik 311
Irland
— Religionsstatistik Nordirlands 158
Jugoslawien
— Bevölkerung 118
— Klerus und Priesternachwuchs 121 f.
— Religionen 120
Kanada
— Religionsstatistik der Diözese Montreal 179
Niederlande
— Glaubensumfrage 70
— Gottesdienstbesuch der Katholiken im Vergleich mit anderen Ländern 70
— Klerus und Priesternachwuchs 72
— Ordensaustritte 73
— Religionszugehörigkeit 69 f.
— Vereins- und Verbandsleben 73
— Zölibatsumfrage 73
Nordkorea
— Bildungswesen 368
— Landwirtschaftsstatistik 367
Perú
— Auslandsverschuldung 520
— Bevölkerung 520
— Wirtschaft 521
Rußland
— Befriedigung an der Arbeit 564
— Normerfüllung 563
— Parteimitgliedschaft der Moskauer Studenten 1966/67 563
— Statistische Angaben zum Studium 562 f.
Schweiz
— Teilnehmer am Zweiten Europäischen Bischofssymposium 349 f.
Slowakei
— nationale Zugehörigkeit der Intelligenz und Bildungssituation vor dem Ersten Weltkrieg 172
— Schulwesen 1918—38 173
Südkorea
— Katholizismus 518 f.
— Religionsstatistik 517
— Wirtschaftsentwicklung 516
Tschechoslowakei
— Reformatorische Kirchen in der ČSSR 468 ff.
Vietnam
— Flüchtlinge aus Nordvietnam 1954/55 126 f.
— industrielle Produktion und Ernteerträge 124
— Zerstörungen in Nordvietnam 124

Statut für die Gemeinsame Synode der Diözesen der Bundesrepublik 545 ff.
— veränderte Zusammensetzung 546
— eine kunstvolle Entscheidung: das Sekretariat 547
— ein Rest von Ängstlichkeit: die Beobachterfrage 547 f.
— differenziertere Beschlußfassung und Gesetzgebung 548
— Vorbehaltsrecht der Bischofskonferenz 548 f.
— episkopal und synodal 548 f.
— Warnung vor Eile 549
— Frage der Thematik und Funktion 549 f.
Strafaussetzung zur Bewährung 235
Strafbedürftigkeit einer Handlung 234 f.
Strafbemessung
— bei jugendlichen Rechtsbrechern 138
Strafe 134 ff. 235
— und Erziehung 134 ff.
Strafgesetzbuch (StGB), deutsches 230
Strafmündigkeit 136
Strafmündigkeitsgrenze 135 139
Strafrecht
— für Jugendliche = Erziehungsrecht 134 f.
— Nichtbestrafung keine moralische Billigung 234

— Spiegelbild der sittlichen Wertordnung eines Staates 232
— und christliche Ethik 233 f.
Strafrechtsreform 88 134 341 f.
— vor ihrem Abschluß 230 ff.
— — die Reformdiskussion seit 1954 230 f.
— — der „Alternativ-Entwurf" der 14 Strafrechtslehrer 231 f.
— — weltanschauliche Neutralität des Strafrechts im religiös neutralen Staat 232 ff.
— — die Christen und die pluralistische Gesellschaft 232 f.
— — Strafrecht und christliche Ethik 233
— — Rechtsgut und Sittlichkeit 233 f.
— — Gerechtigkeit und Sicherheit 233 f.
— — Nichtbestrafung bedeutet keine moralische Billigung 234
— — nationale Transparenz der Strafbedürftigkeit 235
— — modernes, zukunftweisendes Strafrecht 235 f.
— — kriminalpolitische Reformen 235 f.
— und Strafpraxis 342
Strafunmündigkeit 135 f.
Strafvollzug
— Differenzierung im Jugendstrafvollzug 136 f.
— und „Neue Linke" 284
Strafvollzugsreform 150 f. 236
Strafwürdigkeit einer Handlung 233 ff.
„Streit um Jesus", Arbeitsgruppe des Stuttgarter Kirchentages 412
Strukturalismus
— kirchlicher 300
Strukturfragen — kirchliche 298
Strukturproblem 52
Strukturreform 293
— Strukturdebatte und Kirchenreform 249 ff.
— — Diskrepanz zwischen Aufwand und Ergebnis 249 f.
— — Orientierungsverlust? 250
— — problematische Auswege 250
— — Was ist Kirche? 251
— — eine notwendige Schwerpunktverlagerung 251 f.
— — Christ im Sendungsauftrag der Kirche 252
— — Standesdenken am Ende 252 f.
— — Zuordnung von Amt und Gläubigen 253
— — ein spezifisch deutsches Problem 253 f.
— — notwendige Unterscheidungen 254
— — nachwirkende Dualismen 255
Studentengemeinden 254
— neue Entwicklungen 524 ff.
— — Geht es noch um Erneuerung? 524 f.
— — Pastoralplan für Studentengemeinden 525
— — „Zerreißproben"? 526
— — individuelle und politische Diakonie 526 f.
— — Beispiel Bochum 527
— — Gemeinde und Gemeindevorsteher 527 f.
— — gewandelte Rolle der Verbände 528 f.
— und Hochschulgemeinde 526
Studentenpfarrer-Konferenz 524 f.
Studentenunruhen 192 280 322
Student for a Democratic Society (SDS) 279
Students Nonviolent Coordinating Committee (SNCC) 279
Studiengesellschaft für Friedensforschung e. V., München 190 192
Stuttgarter Kirchentag
— theologische Implikationen 410 ff.
— — „Häresie der guten Werke"? 411
— — das verzerrte Leitbild 411
— — der „Streit um Jesus" 412
— — Ist da noch Kirche? 412
St. Willibrord Vereniging 72
Subsidiarität 255 299
Subsidiaritätsprinzip 482 579
— in den Teilkirchen 575
Sucht 484
Sudan 541
— Sudankrise 208
SUDENE, Zentralinstitut für Wirtschaftsplanung im Nordosten Brasiliens 228
Südkorea
— Entwicklungskrise 513 ff.
— — die Kandidatur von Park Chung Hee 513 ff.
— — nicht mit europäischen Maßstäben zu messen 514
— — importierte Demokratie? 514 f.
— — problematische Rechtsstaatlichkeit 515
— — Familienstruktur 515
— — oppositionelle Fermente 515 f.
— — Presse 515
— — Jugend 515 f.
— — Kampf um wirtschaftliche Stabilität 516
— — Industrialisierung 516
— — Bildungswesen 516
— — religiöse Situation und Toleranz 516 f.
— — Christentum im Schatten „neuer Religionen" 517
— — Probleme der Christen 518 f.
— — wachsendes Prestige des Katholizismus 519
— — katholische Sozialeinrichtungen und Bildungswesen 519
— — Gewerkschaftswesen 519
Südsudan 421
Sühne 234 f.
Sukzession, apostolische 41 169
Sündenfall 131
Suenens-Interview 297 ff. 307 381
— — Um was ging es dem Kardinal? 298
— — Vorblick auf die römische Synode 298 f.
— — ein historischer Akt 299
— — Mißverständnis der Einheit 299
— — Knotenpunkt der Kontroverse 299 f.
— — zwiespältige Logik des Konzils 300
— — Verquickung von Recht und Frömmigkeit 300
— — vierdimensionale Krise 300 f.
Superno Dei nutu, Motuproprio 22
Synodalisierung 254
— Amtsstrukturen 254
— der Laienspitzengremien 254
Synodalräte 253
Synodalsystem, kirchliches 255
Syro-Malabaren 312
Syro-Malankaren 312

T

Tagesheimschulen 183
Tagespresse 148

Tagungen (nach Land und Tagungsort)
Afrika
— Erstes panafrikanisches Bischofssymposion, 28.—31. Juli 1969 in Gaba 400
— Zweite Allafrikanische Kirchenkonferenz, 2.—12. September 1969 in Abidjan 455 ff. 541
Australien
— Generalsynode der „Church of England" in Australia, Ende September 1969 in Sydney 541
Belgien
— Tagung von Vertretern von Priestergruppen verschiedener Länder, Anfang Juni 1969 in Löwen 328
— Kolloquium von Pax Romana über die Autorität, 7.—9. Juni 1969 in Loewen 306
Brasilien
— 10. Vollversammlung der brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB), 21.—30. Juli 1969 in São Paulo 405 ff.
— Kongreß der Katholischen Presse-Union Lateinamerikas (UCLAP), 21.—30. Juli 1969 in São Paulo 405
Chile
— Bischofskonferenz, 30. Juli bis 1. August 1969 in Santiago de Chile 493
Dänemark
— Erste Synode der katholischen Kirche in Dänemark, 18. bis 22. August 1969 in Nyborg-Strand 491 f.
Deutschland (BRD)
— Kolloquium der Arbeitsgemeinschaft „Weltgespräch", 22. bis 24. November 1968 in Freiburg i Br. 82 ff.
— Erstes Treffen von Priestergruppen, 24.—25. November 1968 in Frankfurt a. M. 91 329
— Plenarkonferenz des Kulturbeirats des ZKDK und des Katholischen Bildungswerks, 29.—30. November 1968 152
— Außerordentliche Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, 27.—28. Dezember 1968 in Fulda 74 ff.
— Gründungsparteitag der DKP in Essen 361
— Zweite Arbeitstagung deutscher Dogmatiker und Fundamentaltheologen, 3.—5. Januar 1969 in Untermarchtal 91
— Zweites Kontaktgespräch von Priestergruppen, 19.—20. Januar 1969 in Königstein 328 f.
— Tagung der EKD-West, 29.—31. Januar 1969 in Berlin-Spandau 109
— „Brüdermahl", 17. 2. 1969 in Duisburg 139
— Internationales Misereor-Kolloquium, 19.—22. Februar 1969 in Bensberg 165

— Frühjahrstagung der Deutschen Bischofskonferenz, 24. bis 27. Februar 1969 in Bad Honnef
— viertes Essener Gespräch über Staat und Kirche, 10. bis 11. März 1969 in Mülheim (Ruhr) 155
— Bischofskonferenz der VELKD, 11.—12. März 1969 in Loccum 196
— Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, 27.—29. März 1969 in Bad Godesberg 206 ff.
— Kulturbeirat des ZKDK und des Katholischen Bildungsrats, 17.—18. April 1969 322
— Tagung der Paulus-Gesellschaft, 1.—4. Mai 1969 in Tübingen 269
— Vierzehntes Evangelisch-Katholisches Publizistentreffen, 2.—4. Mai 1969 in Maria Laach 292 f.
— Generalsynode der VELKD, 4.—8. Mai in Augsburg 262 f.
— Zweite Sitzungsperiode der Hildesheimer Diözesansynode, 5.—9. Mai 1969 in Hildesheim 292
— Delegiertenversammlung von Priestergruppen, 26.—27. Mai 1960 in Königshofen 329
— Interkonfessionelle Studientagung über ökumenische Sozialethik, 30.—31. Mai 1969 in Mönchengladbach 303
— Symposium über „Religion als vernachlässigtes Gebiet der Sowjetologie", 2.—4. Juni 1969 in München 340
— Seminar der Sozialabteilung des Bundesministeriums des Innern, 9.—13. Juni 1969 in Bergneustadt 305
— KDSE-Vertretertag, 13.—16. Juli 1969 in Freising 525
— 14. Evangelischer Kirchentag, 16.—20. Juli 1969 in Stuttgart 352 f. 410
— katholisch-orthodoxes Symposion, 25.—30. Juli 1969 auf Schloß Spindlhof bei Regensburg 398 f.
— Herbsttagung der Deutschen Bischofskonferenz, 22.—26. September 1969 in Fulda 501 ff.
— Kongreß über Funktion und Reform der Grundschule, 2. bis 5. Oktober 1969 in Frankfurt a. M. 508 f.
— Generalsynode der VELKD, 6.—8. Oktober 1969 in Tutzing 504 f.
— Dritte Klausurtagung der lutherischen Bischöfe, Oktober 1969 540

Deutschland (DDR)
— Berliner Ordinarienkonferenz, 24.—25. Februar 1968 in Ost-Berlin 225 f.
— Laienkongreß, Frühjahr 1969 in Erfurt 455
— Erste Arbeitssitzung der Diözesansynode des Bistums Meißen, 13.—15. Juni 1969 in Dresden 337
— Erste Synode des Bundes der Kirchen in der DDR, 10. bis 15. September 1969 in Potsdam-Hermannswerder 491

England
— Konferenz „Kirche und Rassismus", 19.—24. Mai 1969 in London 315 461
— Tagung des Zentralausschusses des Weltrats der Kirchen, 12.—22. August 1969 in Canterbury 444 460
— Konferenz der Internationalen Vereinigung für wissenschaftliche Bevölkerungsstudien (IUSSP), Anfang September 1969 in London 492
— Zehnte Lambethkonferenz der Anglican Communion 588 f.

Frankreich
— Priestertreffen zwecks Dialog mit den Bischöfen 11. bis 12. Januar 1969 in Paris 114
— Außerordentliche Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz, 26.—29. Mai 1969 in Issy-les-Moulineaux 337
— 62. Synode der Reformierten Kirche in Frankreich, 7. bis 9. Juni 1969 bei Avignon 339
— Drittes Internationales Jugendtreffen, 28.—31. August 1969 in Taizé 492
— Zweite Zusammenkunft von Priestern und Bischöfen, 6. bis 8. November 1969 in Lourdes 588
— 13. Generalversammlung des französischen Protestantismus, 8.—12. November 1969 in Grenoble 551
— Vollversammlung der Bischöfe, 10.—14. November 1969 in Lourdes 588

Indien
— All India Seminar, 15.—25. Mai 1969 in Bangalore 310

Italien
— Gespräch zwischen Vertretern des Apostolischen Stuhles und des niederländischen Episkopats, 8.—10. April 1967 in Gazzada 20
— Vierte Nationalversammlung der katholischen Union der italienischen Presse (UCSI), Anfang November 1968 in Taranto 6 f.
— Erste Arbeitssitzung des Rates der Katholischen Internationalen Union der Presse (UCIP), November 1968 in Rom 7

Marokko
— Panislamische Konferenz, 22.—24. September 1969 in Rabat 511 ff.

Mexico
— Treffen von 50 mexico-amerikanischen Priestern (PADRES), Ende Oktober 1969 in San Antonio (Texas) 589

Niederlande
— Dritte Vollversammlung des holländischen Pastoralkonzils, 4.—8. Januar 1969 in Noordwijkerhout 57 ff.
— Vierte Vollversammlung des holländischen Pastoralkonzils, 9.—11. April 1969 in Noordwijkerhout 208 ff.

Österreich
— Wiener Diözesansynode, 15. November 1968 in Wien 24
— Weihnachts-Seelsorgertagung des Österreichischen Seelsorgeinstituts, 2.—4. Januar 1969 in Wien 92
— Erste Sitzungsperiode der Wiener Diözesansynode, 15. bis 18. Januar 1969 in Wien 101 ff.
— Erste Session der Wiener Diözesansynode, 1.—3. Mai 1969 in Wien 259 ff.

Perú
— Tagung der Katechetischen Bewegung, 13.—18. Januar 1969 in Huancayo 333

Rußland (Sowjetunion)
— Konferenz über Probleme der marxistisch-leninistischen Ethik, September 1967 in Tambov 67 f.
— Viertes Theologengespräch zwischen Moskauer Patriarchat und EKD, 12.—19. September 1969 in Leningrad 509 ff.

Schweiz
— Achte Tagung der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe", 1.—4. 12. 1968 in Genf 44
— Begegnung muslimischer und christlicher Theologen, Anfang März 1969 in Cartigny bei Genf 215
— Interkonfessionelle Tagung zur Vorbereitung eines ökumenischen Studiendokuments zur Interkommunion, Ende März 1969 in Genf 245
— Lutherisch-reformierte Glaubensgespräche in Europa, 8. bis 12. April 1969 in Neuenberg bei Basel 245
— Sitzung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, 12. Mai 1969 in Genf 293
— Zweites europäisches Bischofssymposium, 7.—10. Juli 1969 in Chur 349 ff.
— Internationale Tagung von Priestergruppenvertretern, 7. bis 10. Juli 1969 in Chur 328 349

Spanien
— Bischofskonferenz, 25.—27. Februar 1969 in Madrid 161

Venezuela
— Viertes Interamerikanisches Bischofstreffen, 3.—5. Juni 1969 bei Caracas 341

Vereinigte Staaten von Amerika
— Erste Tagung des Exekutivkomitees des Weltrates der Kirchen, 27.—31. Januar 1969 in Tulsa (Oklahoma) 139 f.

Taizé 559
Taoismus
— in Nordvietnam 126
Taufe 61 f. 139 169 170 195 261 315 399 402 403 475 509
— und kirchliches Amt 169 f.
— und neues Leben 510
Taufritus 338 510
Tauftermin 110
Technik 81
Technisierung 323
Technokratie 542
Technologie
— und Ideologie 242
Texas 383
Theologenkommission, internationale römische, bei der Kongregation für die Glaubenslehre 256 f. 298 432 480 497 540
— erste Vollversammlung 505
— — Primat der Wahrheit 506
— — defensio fidei heute 506 f.
— — Verfahrensordnung und Statut 507
— — vier Unterkommissionen 507 f.
— und Glaubenskongregation 256
Theologie 4 14 299 499
— als Soziologie 52
— als Opposition in der Kirche (nach Halbfas) 269 f.
— als Wissenschaft vom Glauben 75
— als Wissenschaft (nach Halbfas) 17 f.
— Aufgaben in der Kirche (nach Halbfas) 269
— — kritische und aufklärende Wissenschaft 269
— — politische Theologie 269

— — Theologie für die Gesellschaft 269 f.
— das Novum in der Theologie 50
— der Hoffnung 52 186 508
— der Realität 446
— der Revolution 10 52 f. 155 f. 342
— der Welt 50 53
— der Zukunft 186 f.
— des Säkularismus 130 ff.
— für die Zeit 446 f.
— Freiheit der Forschung 506
— Funktion in Kirche und Gesellschaft 341
— Hilfe für kirchliches Lehramt 506
— natürliche und Offenbarungstheologie 446 f.
— philosophische Neubesinnung in der Gottesfrage 188
— Pluralismus 430 f. 506
— politische 10 133 f. 155 f. 186 251
— — als Dialog 271
— — und politische Ethik 304
— Theologie, Soziologie und Psychologie 307
— Versagt sich die Theologie der Philosophie? 187
— Wahrheitsfindung 429
— und Anthropologie 53
— und erfahrene Eigenständigkeit der Welt 77
— und Freiheit des Menschen (nach Halbfas) 270
— und Gottesfrage 80
— und kirchliche Praxis 205
— und Lehramt 205 429
— und menschliche Existenz 79
— und Naturwissenschaft 81
— und Offenbarung 75
— und Psychologie 141
— und Soziologie 415
Theologiestudium 502
— zur Reform des Theologiestudiums 247
Theologische Fakultäten 156
Theologischer Fernkurs für Laien 150
Tiefenpsychologie und Gottessuche 77
Tod
— Sinngebung in der Sowjetideologie 68
Tod Gottes 130 ff. 185 187
Tod-Gottes-Theologie 185 f.
Tod Jesu 314 f.
Todsünde 299
Toleranz 156 241
— innerkirchliche 498 f.
Transfinalisation 19 431
Transsignifikation 19
Transsubstantiation 19 38 431
Transzendentalismus 187
Transzendenz 500 f.
— Gottes 132
Trauung 292
Triebunterdrückung 240
Triebverdrängung 240
Trinitätslehre 142
Tschechisch-Brüderische Evangelische Kirche (Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder) 469 ff.
Tschechische Brüder-Unität 469
Tschechische Methodisten-Gemeinde 469
Tschechoslowakei 55 171 581
— Anzeichen erneuter Verschärfung im Verhältnis von Kirche und Staat 389
— die Reformatorischen Kirchen in der ČSSR 468 ff.
— — Reformatorische religiöse Strömungen vor der „Reformation“ 468
— — Last der Geschichte 468 f.
— — protestantische Minderheiten 469 f.
— — die Tschechoslowakische Kirche 469 ff.
— — die problematischen letzten zwanzig Jahre 470 f.
— — Katholizismus 470 f.
— — Konfessionslose 470
— — Protestantismus 470 f.
— — das Schicksal der Tschechischen Nationalkirche 471
— — beginnende ökumenische Kontakte 471 f.
— Ereignisse und Entwicklungen der Ordensgemeinschaften 245 ff.
— griechisch-katholische Kirche in der ČSSR 565 ff.
— — wechselvolle Geschichte 565 f.
— — Liquidierung ... 566
— — ... und Zwangsorthodoxierung 566 f.
— — Liquidierung der griechisch-katholischen Diözese Prešow 567
— — neuer Anfang 568
— — angestaute Erbitterung 568 f.
— — eine ökumenische Aufgabe 569
— Intervention der fünf Warschauer-Pakt-Mächte 582 585
— — Stellungnahme der „neuen Linken“ 285
— vor Verhandlungen Vatikan — ČSSR 8 ff.
— — die wichtigsten Verhandlungsgegenstände 9
— — delikate Situation in der Slowakei 9 f.
Tschechoslowakische Kirche 469 f.
Tschechoslowakische Orthodoxe Kirche 470

U

Uganda 421 541
— Freiheit der Kirche 425
— und Papstbesuch 421 ff.
Umwelt und Jugendkriminalität 88 f.
UN siehe Vereinte Nationen
Unabhängiger Sozialistischer Schülerbund (USSB) 280
Una-Sancta-Bewegung 22
Una voce Helvetica 20
Underground church 140
Unerziehbare 90
UNESCO 191 408
— und Friede 193
Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes 430
— siehe auch Lehramt
Ungarn 581
— auf dem Weg zu freierer Meinungsäußerung der Studenten? 389
— Demokratisierungsprozeß der ungarischen KP 445
— Entspannung zwischen Kirche und Staat 103 ff.
— — Vorverhandlungen 104
— — weitere Verhandlungen zu erwarten 104
— — ideologische und politische Fakten 104 f.
— — Staat, Kirche, Ideologie 105
— — Blutauffrischung im Episkopat 105
— — der Fall Mindszenty 105
— — Motive der ungarischen Regierung 105
— religiös-kirchliche Verhältnisse 198
Ungeborene
— Lebensrecht 234
Ungehorsam, ziviler 94
Unglaube siehe Atheismus
UNICEF 32
Unión de Federaciones Universitarios de Chile (UFUCH), Chile 322
Unionen 43
Universität 284
— Demokratisierung und Mitbestimmung 147
— und „neue Linke“ 284
— siehe auch Hochschulwesen
Unterentwicklung 298
Untergrund 248
Unzucht mit Tieren 234 236
Unzurechnungsfähigkeit 136
Utrechter Affäre 208 f.

V

Vatikan
— die Politik des Vatikans 342
— Friedensbemühungen 55
— Veränderungen nach dem Konsistorium 255 ff.
— — der neue Kardinalstaatssekretär 256
— — Vorrang pastoraler Erfahrung 256
— — die langerwartete Theologenkommission 256 f.
— — ... und ihre Mitglieder 257
— — Aufteilung der Ritenkongregation 257
— und Gemeinsame Synode der deutschen Diözesen 202
— und Missionsverständnis 63
— und Slowakei 174
— und spanisches Konkordat 246
Veden 64 f.
VELKD
— erneuerte VELKD — verkleinerte EKD 262 f.
— — Verselbständigung ihrer drei Gliedkirchen in der DDR 262
— — Beschränkung des Wirkungsbereichs der VELKD auf die westlichen Gliedkirchen 262

— — der neue „Leitende Bischof“ 262
— — Referat von Bischof Hübner 262
— — Liquidation der EKD 262
— Generalsynode zur Einheit der evangelischen Kirche 504 f.
— — „Deutsche Evangelische Kirche Augsburgischer Konfession“ 504 f.
— — Widerspruch von allen Seiten 505
— Ost-VELKD in der DDR 262 f. 388
— Vorschlag der VELKD zur evangelischen Kircheneinheit 402 f.
— — die Patentlösung von CA VII 402 f.
— — die neun Leitsätze 403
Venezuela 45 381
— Befriedungsbemühungen 264 ff.
— — Abkehr von der Betancourt-Doktrin 265
— — schwindende Hoffnungen der Guerrilleros 265 f.
— und Kuba 265 f.
Verantwortung 182
Verband der Kriegsdienstverweigerer (VK) 273 280
Verband der Vereinigten Buddhisten Vietnams 125
Verbände, Verbandswesen 250 251 254 255 476
— und Demokratie 182
— und Erziehung 153
Verbrechen
— Schuld oder Schicksal? 341 f.
Vereinigte Presbyterianer der USA 316
Vereinigte Staaten von Amerika
— auf der Suche nach neuem Konzept für die Lateinamerikapolitik 381 ff.
— expansiver Imperialismus in Lateinamerika 383 f.
— Gottesfrage, Glaube und Religion in den USA 129 ff.
— Koreapolitik 514
— Priestergruppenbewegung 327 ff.
— Rauschmittel 483 ff.
— Seelsorgebewegung 542 f.
— Stagnation im amerikanischen Protestantismus? 212 f.
— — Krise der Theologie 212
— — naht Erschöpfung? 212
— — ökumenische Depression 212 f.
— — entleerte Frömmigkeit 213
— und Vietnamkonflikt 123 258 f.
— und Wirtschaftspolitik in Perú 521
Vereinigung unabhängiger Sozialisten (VUS) 280
Vereinte Nationen 305 385 408
— und Friede 193
— und Korea 514
— und Rauschgifte 487
Vererbungslehre 83 f.
Vergebung 186
Vergeltung 234 f.
Verhaltensforschung 83
Verkehrsdelikte 87
Verkündigung 14 74 78 188 206 210 370 450 451 452 506 526 528
— „Verkündigung ohne Auftrag“ 148
— und Religionsunterricht 360
Versöhnung 186
Versorgungsstaat 305
— und Wohlfahrtsverbände 305 f.
Versuchsschulen 154
Vertrauenskrise
— innerkirchliche 298
Verwahrlosung 87 88 89
Vierzig Thesen zur gegenwärtigen kulturpolitischen Situation 182
Vietcong 124 f.
Vietminh 126 f.
Vietnam, Vietnamkonflikt 55 208 273
— Agrarreform 124 127
— „Patriotische Kirche“ in Nordvietnam 127 ff.
— Priesterausbildung in Nordvietnam 128
— Vietnam-Memorandum des Bensberger Kreises 258 f.
— — für nachkoloniale Phase paradigmatisch 258
— — Versuch einer Konfliktsanalyse 258 f.
— vage Folgerungen 259
— siehe auch Nordvietnam
Vigilia, Organisation katholischer Studenten, Prag 389
Vitalisation 81
Völkerbund 193
Volk Gottes 267 270
Volk-Gottes-Theologie 251 299
Volksempfinden, religiöses 4
Volkssouveränität 145 f.
Vollzugsbeamte
— im Jugendstrafvollzug 137 f.
Vorarlberg 92
Vorschule, obligatorische 508
Vorschulerziehung 183

W

Waffenloser Dienst in der Bundeswehr 272
Wahrheit
— Hierarchie der Wahrheiten 36
— und kirchliche Lehrautorität 427 ff.
Wahrheitszustimmung
— und Gehorsam 432 f.
Währungspolitik
— französische 59 f.
Wehrdienstverweigerung
— und ziviler Ersatzdienst 271
— — eine Minderheit im Wachsen 272 f.
— — die Motive der Jugend 273
— — Uneinigkeit in den Verbänden 273 f.
— — Gewissensentscheidung oder Opportunismus? 274
— — die Stellung der Kirche 274
— — ein politisch-ethisches Dilemma 275
Weihbischöfe 250
Weihepriestertum siehe Priester
Weimarer Grundschule 508
Welt
— erlebte Macht der Weltlichkeit 77
— weltlich gewordene Welt 79
Weltbild
— evolutives 82 f.
Weltentwicklungsfonds 578
Welt-Entwicklungskonferenz, ökumenische
— Vorbereitung 550 f.
— deutscher Fünfjahresplan gegen Rassismus 550
— französische Vorbereitungen 551
Weltfriede 193 387
— Notwendigkeit 193
— und Revolution 193
— siehe auch Friede
Welthandelspolitik 550
Weltliche Welt 52
Weltorganisation 193
Weltrat der Kirchen 22 23 32 38 61 245 355 444 455 542
— christlich-muslimischer Dialog 215 f.
— — die ungeklärte Schuldfrage 215
— — eine gemeinsame Tradition? 215
— — Ausräumung der historischen Feindschaft 216
— — Schwierigkeiten für den Dialog 216
— „organische Einheit“ 355
— Stagnation 460 ff.
— — Programme und Autoritäten 461
— — gegen den Rassismus 461 f.
— vierte Vollversammlung in Uppsala 48
— und Einheitsfrage 402 f.
Weltrat der Kirchen 550 588
— und Entwicklungshilfe 550
— und Nahostproblem 163 f. 462
— — Nahostreise E. C. Blakes 163 f.
— und nordirischer Konflikt 467
— und Papstbesuch 301 ff.
— und römisches Einheitssekretariat 402
— und römisch-katholische Kirche 462
— und Zusammenarbeit mit den römisch-katholischen Bischofskonferenzen 444
Weltverständnis 79
Weltwirtschaft
— Änderung falscher Strukturen 550
Wiedervereinigung der Kirchen 22
Wiederverheiratete 331
Wiener Diözesansynode 14
— vor der ersten Session 24 ff.
— — Pfarr- und Regionalkonferenzen 24 f.
— — Rom bestand auf Mehrheit der Priester 25
— — ein Vorstoß der Unzufriedenen 25 f.
— — in allen Kirchen wurde gewählt 26
— — Vorbereitung der Ersten Session 26 f.

— — Kirchenbild — Pastoralkonzept — Liturgie 27
— nach der ersten Session 259 ff.
— — Programm und Geschäftsordnungskrise 260
— — ohne Klärung von Grundsatzfragen geht es nicht 260 f.
— — zum sachlichen Ergebnis 261
— — Abstimmungen zu Liturgiefragen 261
Willensbildung 147
Wir 279
Wissenschaft
— Neugestaltung der Aufgaben und Organisationsformen 154
— Säkularisierung der Wissenschaft und Heilsverlangen nach Freiheit 45 f.
— und Weltanschauung 85
Wohlfahrtspflege 305
Wohlstandsdelinquenz 86
Wohlstandsstaat 282
Wojwodina 118 122
Wolga-Mönche 67
Wortgottesdienst 526 561
Wunder 19
Wunderberichte 590
Württembergischer Pietismus 352 f.

Y

Yippies 279

Z

Zeitgeist 412
Zeitprobleme
— in den Ansprachen des Papstes zur Jahreswende 53 ff.
Zeitwahl 197
Zentralismus, römischer 2 43 299 f. 378
Zentralkomitee der deutschen Katholiken 12 f. 15 250 254
— Dokument des Kulturbeirats „Die Erziehung von Jungen und Mädchen in einer veränderten Welt" 322 ff.
— Erklärung zu Fragen der Demokratisierung 181 f.
— Vierzig Thesen zur gegenwärtigen kulturpolitischen Situation 182 ff.
— Zur Vollversammlung vom 27.—29. März 1969 206 ff.
— — Vorblick auf die Synode 206
— — Zusammensetzung 206 f.
— — Themenstellung 206
— — — christliche Spiritualität 206
— — — Gemeindepastoral 206
— — — priesterlicher Dienst 206
— — — sakramentales Leben 206
— — — Verkündigung 206
— — erste Postulate 207
— — widersprüchliche Bedenken 207
— — zuviel mit sich selbst beschäftigt 207 f.
— und Bischofskonferenz 206 ff.
— und deutsches Synodalstatut 545 ff.
Zentralstelle für Recht und Schutz der Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen e. V., Dortmund 273
Zeugen Jehovas 272
— und Wehrdienst — sowie Ersatzdienstverweigerung 272 275
Zimbabwe National Union (ZANU) 356
Zimbabwe People's Union (ZAPU) 356
Zion Foundation 518
Zionismus 215 340 512
ZNAK 339 403 f.
— und Sejm-Wahlen 403 f.
Zölibat, Zölibatsfrage 3 7 48 72 f. 76 140 141 203 209 210 328 329 330 331 338 349 350 351 370 374 377 401 406 415 480 492 494 507 508 580 588
— als Charisma 374
— Zuspitzung der Zölibatsdiskussion in Holland 108 f.
— — eine umstrittene Erklärung 108
— — der Episkopat vor einem Dilemma 108
— — keine Trennung von Eucharistie und Predigt 109
Zölibatsumfrage 91 f.
Zuchthausstrafe 231 f.
Zuchtmittel
— im Jugendstrafvollzug 135
Zukunft
— und Gottesproblem 186
Zukunftsplanung
— biologische 83
Zweifel 79
Zweites Vaticanum
— und Frage der Kollegialität 377 ff.
Zytogenetik 84

Personenverzeichnis

Aufgeführt sind alle im Jahrgang erwähnten lebenden oder in den letzten Jahren verstorbenen Personen sowie die Päpste seit Pius X. — Von (v.), de, d', van *sind nachgestellt.*

A

Abba Eban 513
Abdul Rauf, Muhammed 512
Abendroth, Wolfgang 236 239 242 f. 280 281 296
Adam, François-Nestor, Bischof von Sitten 194
Adam, Karl 37
Adegbola, E. A. 456
Adolfs, R. 3 267
Adorno, Th. W. 142 236 237 ff. 240 242 279 283 286
Adschubej, A. 342
Affeman, R. 341 433
Agafangel (Savvin), Archimandrit 510
Agagianian, Gregorius Petrus Kardinal, Präfekt der Propaganda Fide 339 539 573
Agnoli, J. 281 282 283
Aguirre Avellaneda, Jesús 116
Ahern, B. 257
Ahumada, J. 319
Aiken, F. 264
Albert 237
Alessandri, J. 162 318
Alevisatos, H. 220
Alexej (Alexius), russisch-orthodoxer Patriarch von Moskau 340 463 465
Alfaro 20
Alfrink, Bernhard Jan Kardinal, Erzbischof von Utrecht 19 20 f. 56 57 58 59 69 73 108 f. 202 208 210 266 274 349 351 444 494 539 573
Algermissen, K. 216
Allchin, A. M. 245
Allende, S. 162 318
Allmen, J. J. v. 266 268
Almeida Batista, José Newton de, Erzbischof von Brasilia 407
Alsterdal 404
Althusser, Louis 243
Altizer, Thomas J. J. 131
Altmeier 337
Altvater, Elmar 285
Amendt, G. 284
Amery, Jean 93
Amissah, John Kodwo, Erzbischof von Cape Coast (Ghana) 400 455 540 558 559
Amissah, Samuel Hanson 455 f.
Amman, J. OSB, Missionsbischof 408
Anastasion, J. 41
Anders, G. 280
Anderson, James 218
Andrade e Silva, de, Bischof, Apostolischer Administrator 390
Andraś, Emmerich 198
Andrech, E. 339
Andreski, St. 384
Añoveros Ataún, Antonio, Bischof von Cádiz-Ceuta 309
Ansprenger, H. 150
Anton, A. SJ 479 537 538
Antonelli, G. F. 257
Apašek, A. OSB, Abt von Brevnov bei Prag 389
Apel 141
Appadoral, A. 496
Appel, André 196 245 339 550
Arañjo Sales, Eugenio de Kardinal, Erzbischof von São Salvador de Bahia (Brasilien) 211 244
Argaya Golcoechea, Jacinto, Bischof von San Sebastián 106 160 178
Arndt, A. 232 235 361
Arnold 509
Arrais, M. 228
Arrupe, Pedro SJ, Ordensgeneral 109 246 339 494 578
Arsenius, Metropolit von Montenegro 122
Asendorf, U. 412
Asten, Theo van, Generaloberer der Weißen Väter 167 400
Asturias, Miguel Ángel 384
Athenagoras I., Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel 122 222 340
Audinet, Jacques 333
Auer, A. 429
Aufderbeck, H., Weihbischof 455
Aurin, Kurt 590
Aust, E. 281
Azikiwe, ehemaliger Präsident Nigerias 31
Aziz Kamel 164

B

Bachmann, Kurt 361 362
Bacia, H. 284
Baggio, Sebastiano Kardinal, Nuntius in Brasilien 243
Bahnson, C. B. 532
Bahr, H.-E. 193
Bakker, J. A. 306
Baldwin, James 456 461
Balthasar, Hans Urs v. SJ 38 52 257 391
Bandeira, M. 116
Bánk, J., Bischof von Vác 105
Baran, P. A. 243 282
Baraúna, G. 378
Barion, H. 155 156
Bärmann 285
Barnabas, Bischof von Sarajewo 122
Barr, James 295 461
Barrios, Gonzalo 45
Barth, Karl 10 37 130 155 188 197 212 304 446 447
Barzel, Rainer 352
Bastian, H.-D. 94
Batanian, armenischer Patriarch 540 573
Batista Fragoso, A. 544
Bauer, F. 235
Bauer, I. 437
Baum, G. 430 561
Baumann, J. 231 232
Bea, Augustin Kardinal 22 ff. 196 266 268 559
Beadle, Georg W. 448
Beaufre, André 48 194
Becher 150
Beck, Julian 279
Beckel, A. 207 293 587
Becker, Hellmut 344
Becker, W. 434
Becket 77
Beckmann, Heinz 393 496
Beckmann, Joachim, Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland 11 77 98 110 f. 139 195 292 505 587
Beeck, F. J. van 561
Behrendt, R. E. 304
Beinert, Wolfgang 591
Beinaert, Louis 591
Bekkers, Bischof von 's-Hertogenbosch 70
Belaúnde Terry, Fernando 520 f.
Belevcev, I., Erzpriester 510
Benavent Escuin, Emilio, Erzbischof von Granada 160
Benckiser, N. 466
Benelli, Giovanni, Erzbischof 256 405
Beneš, E. 172
Bengsch, Alfred Kardinal, Erzbischof, Bischof von Berlin 201 225 350 454 478 539 573
Benítez, Felipe S. 333
Benjamin, Walter 236 283
Bellu, N. 292
Bente, D. 529
Beran, Josef Kardinal, Erzbischof von Prag 9 212 470
Bereciartúa Balerdi, L., Bischof von San Sebastián 177
Berendsohn, W. A. 50
Beresztóczy, M. 104 f.
Berglar. P. 434
Berkhof, Henrik 591
Bernardin, Joseph L., Bischof 390
Bernbeck, C. H. 281
Bernbeck, E. J. 283
Bernhardt, Karl-Heinz 495
Berthou 230
Bertoli, Paolo Kardinal, Apostolischer Nuntius in Frankreich 243 257
Bertram, Christoph 296
Bertrams, Wilhelm SJ 91 479 537
Besret, B. OCist 551 ff.
Besser, P. H. 136
Besson, W. 94
Best, P. 140
Beste, Niklot, evangelisch-lutherischer Landesbischof von Mecklenburg-Schwerin 262 388 491
Betancourt, Rómulo 45 265
Bethge, Eberhard 200 446
Betz, Otto 448
Beyhaut, G. 384 385
Biermann, G. 89
Bigler, R. 287
Bigó, P. 319
Binz, L., Erzbischof 341
Birkenbach, W. 394 397
Biser, Eugen 143
Bishop, J. 130 131
Bitter, Wilhelm 341
Bitterly, T. 369
Blake, Eugene C. 39 44 139 f. 196 213 215 245 294 301 302 316 444 455 461 550
Blank, Josef 49 93 143 341 590
Blasche 103
Bläser, P. 151
Bless, W. SJ 20
Bloch, E. 133 f. 142 186
Blum, R. H. 199 533
Blumhardt, J. Chr. 492
Bluyssen, Johannes W. M., Bischof von 's-Hertogenbosch 57
Bocheński, J. M. 289
Böckelmann, F. 279
Böckle, Franz 194 233 341
Böhm, A. 419
Bola Ige 447
Bolatti, G. Erzbischof von Rosario 247
Boelens, W. 109
Bolewski, H. 341
Böll, Heinrich 393 396 397
Bollman, Richard W. 343
Boelsen 394
Bommer, J. 544
Bongianino, L. 103
Bongo, Präsident von Gabun 31
Bonhoeffer, Dietrich 77 f. 129 131 141 212 446
Bonino, M. 196
Boomen, G. van den 108
Boonen, Ph. 207 587
Bormann, P. 17
Born, M. 193
Bornkamm, G. 493
Borovoj, V. M., Erzpriester 68 196 464 465
Borremans, V. 115
Bosc, J. 339
Bosch, J. 116
Bossuyt, A. 588
Bott, H. 439 443
Boulding, K. E. 191
Bouthoul, G. 192 f.
Bouyer, Louis OP 257
Braaten, v. 212
Bracher 442
Brakemeier, H. 280
Bräker, H. 67 68
Branco, Castelo 228 229
Brandão Vilela, Avelar, Erzbischof von Teresina (Brasilien) 91 478 479
Brandt, Willy 421
Bratsiotis 220
Brauer, J. C. 477
Braun, A. 85
Braun, Herbert 132 493 f.
Braunias, K. 172
Bräutigam, A. 362
Bravo, Douglas 265
Brecht, Bert 77
Brechter, S. 34
Brem, K. 136
Brenner, H. 280
Breschnew, Leonid Iljitsch 404 419 582 ff.
Bresser, P. H. 135
Brézanóczy, P., Erzbischof von Eger 105
Brieskorn, C. H. 533
Bröcker, W. 81
Brody 191
Broglie, de SJ 197
Bronkhorst, A. J. 209
Browne, Michele Kardinal 18
Brückner, P. 281 283
Brunner, Emil 212
Brunner, G. 289
Brunner, Peter 10 33
Buchheim, H. 145
Buchheim, K. 100
Bugnini, A. 257
Buhr, M. 487
Bulang 337
Bulatao, J. 28
Bultmann, Rudolf 68 130 155 186 197 446 447 493
Büning, M. 280
Bunnik, Ruud J. 201
Bunting 159
Burdeau, Georges 544
Buren, P. van 130 f. 188
Bürger-Prinz, H. 533
Burghardt, W. SJ 245 257 339 508
Burgiba, Staatspräsident von Tunesien 459
Buro, A. 280
Buschmann, W. 437
Butler, Christopher, Weihbischof von Westminster 256 307

C

Cabot, R. C. 542
Caetano, M. 389 f. 556 ff.
Caldera, Rafael, Präsident von Venezuela 45 264 f.
Callaghan, J. P. 263 466

Campenhausen, A. Frhr. v. 587
Campos, R. 229
Camus 77
Cantero Cuadrado, P., Erzbischof von Zaragoza 309 555
Čanyšev, A. N. 68
Caprio, Giuseppe, Erzbischof, Apostolischer Pronuntius 214
Carberry, John J. Kardinal, Erzbischof von Saint-Louis 211 244
Cardinale, Igino, Erzbischof, Apostolischer Delegat in Großbritannien 313
Carrero Blanco, L. 107 160
Carroll, G. 369
Carson, J. T. 467
Carter, Alexander, Erzbischof von Sault Sainte Marie 539
Carter, Samuel E., Bischof Kingston 539
Casariego, Mario Kardinal, Erzbischof von Guatemala-City 211 243
Casaroli, G., Erzbischof 225 f.
Casso, H. 589
Castelo Branco 227
Castillo, J. 317 f.
Castro, Fidel 265 383 385 386 520
Castro Mayer, Antônio de, Bischof von Campos 229
Ceausescu 585 f.
Cechin, A. 333
Chang, J. M. 514 517 518
Charnonneau, J., Erzbischof 180
Chávarri Porpeta, R. 383
Cheli, G. 104
Chichester-Clark, J. D. 263 466 f.
Chirpaz, François 200
Cho, M. Y. 366 368
Cho Man-sik 366
Chonchol, Jacques 162 f. 317 ff. 322
Chruschtschow, Nikita 342 582 590
Chrysostomos, orthodoxer Erzbischof von Athen 45
Chrysostomus Konstantinides, Metropolit 398
Chunder Sen, Keshabe 65
Church, F. 388
Cicognani, Amleto Giovanni Kardinalstaatssekretär 7 256 479 573
Cirarda Lachiondo, José M., Bischof von Santander, Apostolischer Administrator von Bilbao 160 177 178 293 309 339 f. 389
Clark, D. 140
Cliff, T. 490
Clinebell, H. J. 542
Coggan, J., anglikanischer Erzbischof von York 354
Cohen, A. K. 90
Cohn-Bendit 283
Colinon, M. 216
Colomb, E. 94
Colombo, Carlo, Bischof 257 479 507 538 539 573
Comín, Alfons Carlo 106 f.
Concetti, G. OFM 376
Confalonieri, Carlo Kardinal 26 91 478
Congar, Yves OP 36 51 114 169 251 257 379 408 499 561
Conway, William Kardinal, Erzbischof von Armagh, Primas von Irland 91 158 159 245 264 466 467 478 540 573
Conzelmann, Hans 245 339 402 f.
Cooke, Terence James Kardinal, Erzbischof von New York 115 211 244 247 478 578
Cooray, Thomas B. OMI Kardinal, Erzbischof von Colombo 539
Corboy 537
Cordes, Cord 48
Coreth, E. 79
Cornaton, Michel 295
Cornejo Radavero, Weihbischof von Lima 247
Corrigan, J. E. 390
Corro, A. del 116
Costa, Horacio de la SJ 28 f.
Costa e Silva 227 228 229 230 381 404
Coulter, J. A. 467
Coventry, J. SJ 266
Cox, Harvey 116 130 212 213 542
Craig 157 159
Crossman 390
Crvenkovski, K. 119
Cserháti, J., Bischof von Pécs 105
Curran, Ch. E. 294
Cyrankiewicz 403 f.

D

Dadaglio, Luigi, Bischof, Nuntius in Spanien 106
Dahrendorf 237 239
Damaskin, orthodoxer Metropolit von Zagreb 122
Dams, Theodor 165 167
Daniélou, Jean SJ Kardinal 212 244 297 477 479 539 540 573
Dantine, W. 245
Darmajuvana, Kardinal 539
Davies, R. 354
Dawkins, J. 437
Dearden, John Francis Kardinal, Erzbischof von Detroit 91 140 211 243 478 573
Dechamps, B. 438
Decloux, S. 143
Deelen, G. MSC 141
Defregger, Matthias, Weihbischof von München 393
Degenhardt, Karl Heinz 343
Dehringer, H. 352
Deissler, Alfons 93
Delhaye, P. 257
Dell'Acqua, Angelo Kardinal, Generalvikar für die Diözese Rom 479
Dellepoort, J. 350 360 373
Demmer, Kl. 561
Denker, R. 190
Denzler, Georg 344
Deppe 285
Descalzo, J. L. Martín 415
Deumlich, G. 361
Devlin, B. 263
Dewar, H. 590
Dewart, Leslie 188
Dhanis, E. SJ 19 20 21
Díaz Merchán, Gabino, Bischof von Guadix 160
Dibelius, Otto 504
Dicks, R. L. 542
Dienst, K. 46
Dierickx, M. SJ 217 f.
Dietzfelbinger, Hermann, Landesbischof der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland 60 110 262 411 412 505 587
Dilley, Frank D. 391
Dinh Van Huong 128
Dirks, Marianne 587
Dirks, Walter 93
Dittschlag, W. 86
Djilas, Milovan 287
Dogan, M. 442
Dollinger, H. 282
Dolot, E. 287
Dombois, Hans 591
Döpfner, Julius Kardinal, Erzbischof von München und Freising 12 16 17 91 150 151 152 201 205 206 296 345 349 350 351 369 390 393 394 397 398 452 478 501 502 503 525 537 538 539 540 573 576
Dordett, A. 102 103
Dositei, Erzbischof, Oberhaupt der mazedonisch-orthodoxen Kirche 123
Dosseh Anyron, Robert, Erzbischof von Lomé (Togo) 400 401
Doumith, Michael, maronitischer Erzbischof von Sarba 478
Dozo, H. 123
Draškovič, Č. 122
Dreier, J. C. 386
Dreißen, Josef 200
Drtik 471
Držečnik, Maksimilijan, Bischof von Marburg 121
Dubček 585
Dulles, John Foster 385
Dumas, André 245 446 460
Dunne, George H. SJ 245
Duprey, P. 293
Durcansky 173
Dussel, Enrique 116
Dutschke, Rudi 236 280 282 284 286
Duval, Léon-Étienne Kardinal, Erzbischof von Algier 400 539 573
Duvalier, F. 381
Duve, Fr. 440

E

Eastaught, anglikanischer Bischof von Peterborough 313
Ebeling, Gerhard 446
Ebert, Theodor 94
Echarren, R. 349 350 589
Edel, Gottfried 392
Edinborough, A. 179
Eggebrecht 280
Egides, P. M. 290
Ehlert, P. 394
Ehmke, H. 352
Eichele, evangelischer Landesbischof 353
Eilstein, H. 289
Einstein, Albert 193
Eisenhower, Dwight David 386
Eisermann, Gottfried 46 f.
Elchinger, Léon Arthur, Bischof von Straßburg 498
Elizabeth II., Königin von England 159
Ellemers, I. E. 69
Ellus, J. 542
Ellwein, Th. 281
Engell, R. 342
Engelmeier, Max P. 297 532 533 f.
Enrique y Tarascón, Vicente Kardinal, Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien 161 243 309 350 478
Enzensberger, Hans Magnus 238 281 283
Eppler, E. 293 411
Erlebach, K. 361
Ermecke, Gustav 144 342
Ernst 361
Ernst, Hubert, Bischof von Breda 351
Erny, Pierre 295
Ertl, E. 285
Ešliman, N. 464
Espy, E. 196
Estevez, Medina 461
Etchegaray, Roger, Weihbischof von Paris 338 351 479
Evans, R. I. 533
Evers, C.-H. 509
Exeler, Adolf 6 17 332 333 587

F

Fagerberg, H. 245
Fahlbusch, Erwin 391
Fairfax, J. 461
Falcao, E., Weihbischof 350
Fall, Bernard 126
Fann, K. T. 544
Fanon, Frantz 243
Farrell, M. 157
Farren, Neil, Bischof von Derry (Irland) 158
Faulkner, B. 157 263
Fawsi 513
Feil, Ernst 155 332
Feiner, J. 257
Feisal, König von Saudi-Arabien 459 511 f.
Felici, Angelo, Erzbischof von Cesariana, Pronuntius 58
Felici, Pericle Kardinal 91 256 377 380 406 478 479 539 573
Fellermeier, Jakob 343
Fennel, D. 159 466
Fernández, L. 265
Fernández-Miranda, T. 553
Ferrari Toniolo, Agostino, Bischof 479
Ferreira Gomes, Antonio, Bischof von Porto 389 557
Ferrer, V. SJ 213
Fesquet, Henri 39 212 332
Feuillet, A. 257
Field, M. G. 340
Figueroa, L. 321
Finet, Albert 339
Fiolet, H. 267
Fischer-Barnikol, H. 341
Fisher of Lambeth, Lord Geoffrey, ehemaliger anglikanischer Erzbischof von Canterbury 140 312
Fiske, John 384
Flach, H. H. 50
Flahiff, George Bernard CSB Kardinal, Erzbischof von Winnipeg (Kanada) 243
Flatten, H. 587
Flechtheim 280
Fleckenstein, H. 587
Fleischer, H. 289 290 291 292
Flitner, A. 137
Florit, Ermenegildo Kardinal, Erzbischof von Florenz 18 44
Flory, Charles 43
Flügel 93
Fonseca, J. 457
Ford, J. M. 47
Forker, W. 164
Forster, K., Msgr., Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz 43 472 479 545 547 587
Fortmann 19
Fourier 241
Fraga Iribarne, M. 106 340
Fragoso, Antonio, Bischof von Crateus 228
Franck, Frederick 267
Franco y Bahamonde, Francisco 106 107 175 246 340
Frei Montalva, Eduardo 45 89 90 162 f. 264 f. 317 ff. 386 f.
Freire, P. 116 228 333 334 336
Frenkel-Brundswek, E. 238
Freud, Sigmund 193 240 529
Freudenberg, F. 357
Frid, Z. 121
Fried, A. 142
Fried, Erich 283
Friedeburg 280
Friedländer, Saul 198
Friedrich, G. 33 36
Fries, Heinrich 1 63 79 93 132 186 545
Frings, Joseph Kardinal, Erzbischof von Köln 11 16 17 18 21 150 151
Frister, E. 508
Fritsch, Bruno 46
Fromm, Erich 116 142 241
Frotz, Augustin, Weihbischof von Köln 351
Fuchs, Otto Hartmut 454
Fuhrmann, J. 357
Fulbright, J. William 385
Furstenberg, M. de 573
Furtado, C. 228

G

Gabor, Denis 542
Gabriel, E. 533
Gagnebet, M. R. OP 433
Gail, A. 193
Galli, Mario v. 581
Galtung, J. 190
Gandhi, Indira 571
Gandhi, Mahatma 65 569 ff.
Garaudy, Roger 243 587
García-Ramal, E. 553
Garfield, W. G. 350

Garrone, Gabriel-Marie Kardinal 339 497 573
Gaugenrieder, H. 587
Gaus, Günter 393 395 396
Gautier, H. 361
Gavrilov, O. A. 288
Gehlen, A. 83
Geiger 305
Geis, R. R., Rabbiner 353
Geißer, H. 341
Geißler, Ch. 281
George, Augustin 143
Gera, L. 257
Gerlach, W. 191
German, orthodoxer Patriarch von Belgrad 122
Gerns, W. 361
Gerson, W. 138
Gerstenmaier, Eugen 10 419
Geusau, L. G. M. v. 69
Geyer, D. 590
Gheerbrant, A. 332
Gibbs, Humphrey 356
Gilroy, N. Th. Kardinal (Sydney) 539
Gilson, Étienne 43
Giménez, Gilberto 541
Gjerding, A. 163 215
Glasenapp, Helmut v. 571
Gleißberg, G. 280
Glezermann, G. E. 290
Glynn, J. 400
Gnilka 17
Gobbin, H. C. 437
Goddijn, W. 59 70 109 307
Gojdič, P., Bischof von Prešov 567
Goldenberg, B. 385 386
Goldmann, Nachum 93
Goldschmidt 141
Gollwitzer, H. 185 f. 280 341
Gomulka, Władysław 404
Gonçalves Cerejeira, Manuel Kardinal, Erzbischof von Lissabon 390
González de Cardenal, O. 257 415
González Martín, Marcello, Erzbischof von Barcelona 106
González Ruiz, J. M. 309
Goodman, Paul 243
Goossens, G., Generaloberer der Scheuter Missionare 400
Goppelt, L. 245 510
Gordienko, N. S. 68 462 f.
Gordz, A. 207
Görres, A. 77 93
Gorz, André (Horst, Gerhard) 243 285
Gosztoni, A. 83
Gotsche, O. 453
Götting, G. 223
Gottschalch, W. 281 285
Goulart 227 228 229
Gouyon, Paul Kardinal, Erzbischof von Rennes 211 243 355 552
Gowon, Yakubu 30 ff.
Graber, Rudolf, Bischof von Regensburg 398
Grabner-Haider, Anton 4 95
Gracias, Valerian Kardinal, Erzbischof von Bombay 91 310 312 478 479 539 540
Grams 230
Gray, Gordon J. Kardinal, Erzbischof von Saint Andrews und Edinburgh (Schottland) 243
Greene, Graham 486
Greenslade, Stanley L. 41
Grégoire, Paul, Erzbischof von Montreal 179
Gregorios, Mar 312
Greif, E. 138 139
Greinacher, Norbert 2 4 94 307 341 346
Grémillion, Joseph 245 293
Grendel, J. SVD 22
Grewe-Partsch, M. 305 f.
Grillmeier, Alois SJ 251 379
Grocnec 230
Grootaers, J. 307
Groß, D. 529 533
Grosser, A. 395
Grote, Heiner 392
Grüber 280
Gründel, J. 396
Gschwind, M. 342
Güde, M. 230 f. 233
Guerra Campos, J., Weihbischof von Madrid 160 161 246
Guerri, Sergio Kardinal 211 244
Guevara, Ernesto Che 94 243 285 387 556
Guggomoos, C. 280 282
Gumnickij, G. 67 f. 291
Gumucio, R. 317 322
Gúrpide Beope, P., Bischof von Bilbao 177 309
Guske, Hubertus 454
Gut, Benno Walter OSB Kardinal 257
Guttet, Henri, Bischof von Limoges 195
Guyot, Louis Jean, Erzbischof von Toulouse 350 351

H

Haag, Herbert 92
Haas, M. 192
Haballah, Mahmud 512
Habermas, Jürgen 237 241 281 284 286 448
Hadrossek, Paul 592
Häfele, W. 411
Hagmajer, J. 404
Hahn, Wilhelm 436
Hahnenfeld, G. 272
Haile Selassie 55
Halbfas, Hubertus 15 ff. 33 43 44 52 63 ff. 144 150 269 307 341 359 f.
Hallermann, W. 88 90
Hamer, Jérôme OP 268 293 294
Hamilton, W. 131
Hamm-Brücher, H. 509
Hampe, Joh. Chr. 410 412
Hamvas, Endre, Erzbischof von Kalocsa 103
Haene, L., Bischof von Gwelo (Rhodesien) 573
Hanssler, Bernhard 587
Harbsmeier, G. 510
Harde 509
Harenberg, Werner 94
Häring, Bernhard 144
Harmsen, H. 434
Hartmann, A. 234
Hassan II., König von Marokko 111 511 ff.
Hassan, A. 353
Haubst, Rudolf 447
Haug, H. 447
Haug, W. F. 280 284
Hay, D. 307
Haya de la Torre, V. R. 384 521
Hayward, M. 340
Heckel, M. 155 156
Heckhausen, H. 508 f.
Heenan, John Carmel Kardinal, Erzbischof von Westminster 158 349 445 477 538
Hege, A. 352
Heidegger, Martin 141
Heidtmann, F. 544
Heigert, H. 398
Heinemann, Gustav 341 361 587
Heinitz, E. 232
Heinrich 285
Heintz, P. 86
Heisenberg, Werner 295
Heising, A. OSB 17 44
Heitler, W. 85
Helbling, H. 407
Hellmer, J. 86 f. 88 89 90 135
Helmsing, Charles Herman, Bischof von Kansas City (USA) 8
Helou, Ch., Staatspräsident des Libanon 92 164 512
Hemmerle, Klaus 346 587
Hengsbach, Franz, Bischof von Essen 12 17 99 139 152 204 274 501 587
Hennig, E. 192
Hentig, Hartmut v. 352
Henry, A. F. 89
Hermaniuk, M., Erzbischof von Winnipeg (Kanada) 576
Hermans, J. SJ 246 494
Herrera, F. 244
Herzog, Frederick 130 212
Herzog, H. 437
Herzog, R. 540
Hesse, E. 102 103
Heßler, H. W. 302
Heyder, G. 193
Heydte, Frhr. von der 337
Heyl, W. 453
Hild, G. 62
Hildebrandt, v. 337
Hiller, K. 280
Hillig, Franz SJ 218
Hiltner, S. 542
Himmer, Charles-Marie, Bischof von Tournai 351
Hippius, H. 529
Hirschberger, J. 187
Hirschhorn, Kurt 448
Hirschmann, J. B. SJ 587
Hischer, E. 136 138
Hlad, Ladislaus, Weihbischof 10
Hlinka, Ondrej 172
Hochhuth, Rolf 393
Ho Chi Minh 124 ff. 127 129 258 365 587
Höfer, Joseph 293
Hoffacker, P. 587
Hoffmann, Lutz 3
Hoffmann, Th. 137
Höffner, Joseph Kardinal, Erzbischof von Köln 17 204 244 342 501 587
Höflich, E. 185
Hofmann, Linus 587
Hoefnagels, H. SJ 144
Holland, M. 263
Hollants, E. 115
Hollenweger, W. 550
Hollerbach, A. 157
Hollis, Ch. 158
Hollister, Robinson 344
Hollstein, Walter 248 279 485
Holstein, H. 69 72 113 114
Holsti 191
Honecker, Erich 419
Ho ngoc Can, Bischof von Bui Chu 126
Hopko, Th. 47
Hopko, Vasil, Weihbischof von Prešov 9 567
Hoeres, W. 337
Horkheimer, M. 236 ff. 240 284 286 341
Hörl, R. 146
Hörlemann 280
Hörmann, K., Präf. 102
Horst, Ulrich 47 429 447
Ho Thanh Bien 129
Houtart, Fr. 307
Hromadka, Josef 471 588
Huber, C. SJ 188 f.
Hübner, Eberhard 96
Hübner, Friedrich, evangelisch-lutherischer Bischof von Kiel 245 262 280 402 505
Huddleston, T., anglikanischer Bischof 315
Huizing, Peter 199
Hulme, W. E. 542
Hundhammer, A. 337
Hunt 467
Hurley, Denis Eugène OMI, Erzbischof von Durban 294
Husák, G. 174 389
Hüssler, G. 127 128 129
Hüster, W. 250
Huxley, A. 533
Huxley, J. 82 83
Huyghe, G., Bischof von Arras 551

I

Ijjas, J., Erzbischof von Kalocsa 105
Illich, Ivan D. 115 117 247 384
Illies, Joachim 92 95 352
Inada, Kenneth K. 295
Ingram, Forrest 494
Ionesco 77
Iserloh, E. 144 155
Isusquiza, S. 333

J

Jachym, Franz, Erzbischof-Koadjutor 25 102 f. 261 546
Jackson, J. 141
Jacobi, H. 531
Jacobs 279
Jaeger, Lorenz Kardinal, Erzbischof von Paderborn 16 17 18 204 344 525 541
Jakobi, P. 207
Jakovos, Metropolit von Attika 45
Jakunin, G. 463
James, J. S. 390
Jankowski, W. 404
Janssen, Heinrich Maria, Bischof von Hildesheim 292 452 587
Janz, H.-W. 532 533
Jegides, P. M. 68
Jeremias, Joachim 92
Jérez, A. 317
Jeschek, H. H. 234
Jetter, Werner 46
Jiménez, L. Henríquez, Weihbischof von Caracas 45
Jiménez, Pérez 45
Jinnah, M. A. 571
Johannes XXIII., Papst 22 f. 43 201 301 312 342 425 447 497 498 547 559
Johnson, Lyndon Baines 384 417 418
John-Stevas, N. St. 196
Jores, A. 48
Journet, Charles Kardinal, Erzbischof von Fribourg 18 256 268
Juan Carlos 553
Jubany Arnau, Narciso, Bischof von Gerona 160 309
Julião, F. 116 228
Jung, C. G. 533
Juergens, R. 194

K

Kacziba, J. 105
Kadar, J. 389
Kadlecová, E. 245 471
Kadritzke 280
Kahle, G. 384
Kahn, H. 542
Kaltenbrunner, Gerd-Klaus 344
Kamphuis 209
Kampmann, Th. 15
Kapica, P. 589
Kaplan, Donald M. 495
Kapluck, M. 361
Kappen, S. SJ 168
Karsunke, Y. 281 282
Käsemann, Ernst 412
Kasper, Walter 17 50 149 204 206 208 245 249 252 253 267 268 345 377 525 ff. 561 591
Kasznica, OP 339
Kaufmann, A. 231
Kaunda 447
Keller, Albert SJ 591
Keller, Robert 143
Kempf, Wilhelm, Bischof von Limburg 13
Kempner, R. M. W. 395
Kennedy, John Fitzgerald 275 383 386
Kentler, Helmut 448
Kerényi 93
Kernig, C. D. 142 590
Kervéadou, F., Bischof von Saint-Brieuc 553
Khalife, I. A. 257
Kielholz, P. 530 f.

Kilian, H. 192
Kilsdonk, J. van SJ 108 267
Kimbangu, Simon 460 492
Kim Il Sung 365 f. 514
Kim Sou Hwan, Stephan Kardinal, Erzbischof von Seoul (Südkorea) 244
King, Martin Luther 94
Kipp, H. 46
Kirschenmann, P. 288
Kisberk, I., Apostolischer Administrator in Székesfehérvár 105
Kiwanuka, J., Erzbischof von Rubaga 421
Klaus, Bernhard 199
Klaus, G. 487
Klaus-Roeder, R. 590
Klein, G. 352 412
Kleine, E. 69
Kleiner, S. OCist, Generalabt 551
Kleinermeilert, Alfred, Weihbischof von Trier 151
Kline, G. 340
Klinger, A. 492
Klomps, H. 233
Klönne, A. 280
Klostermaier, Klaus SVD 65
Koch, Th. 411
Kocisko, St., Erzbischof 573
Köhnlein, Manfred 344
Kohnstamm, Max 97
Kolakowski, Leszek 243 289
Kominek, B., Erzbischof von Breslau 349
König, Franz Kardinal, Erzbischof von Wien 8 24 25 f. 105 203 219 449 539 573
König, R. 86 90
Köppler, Heinrich 207 587
Korsch, Karl 236
Koser, Konstantin, Generaloberer der Franziskaner 406
Kosík, Karel 243
Kossoj, A. 488
Kotsonis, Hieronymos, griechisch-orthodoxer Erzbischof von Athen und Primas von ganz Griechenland 45 196 220 340
Kotto, J. 456
Kovács, Vince, Weihbischof von Vác 103
Kovalev, S. J. 68
Kracht, F.-U. v. 543
Krahl, H. J. 285 286
Krämer-Badoni, R. 352 412
Krautscheidt, J. 155
Krebs, St. 340
Kretschmar, Georg 143 196 276 510
Krippendorf, E. 190 191 192 193 280 282
Kroj 509
Krol, John Joseph Kardinal, Erzbischof von Philadelphia 294
Kronenberg, F. 12 207 208 547 587
Krüger, H. 156
Krummacher, Friedrich Wilhelm, Landesbischof der Evangelischen Kirche in Pommern 223 491
Kubitschek, J. 227 228 229 386
Kuby, Erich 280
Kuhn, Wolfgang 47
Kühn, C. 587
Kuiper, V. M. OP 20
Küng, Hans 71 307 345 378 408 428 477 539 561
Künneth, Walter 352 412
Kunst, H. 587
Kunzelmann, D. 279
Kupferberg, Tuli 279
Küppers, W. 40 42
Kuročkin, P. 463 ff.
Kusters, W. 71 72
Kutschki, N. 187
Kyrill, orthodoxer Patriarch von Sofia 340

L

Labhardt, Felix 48
Lacerda, J. 227
Lackner, K. 235
Lacoste, N. 179
Lacouture, J. 126
Lafontaine, J. M. 179
Lakebrink 337
Lakner, F. 257
Lambert, R. 140 f.
Landau 279
Landazuri Ricketts, L. Kardinal 573
Landesmann, P. A. 289
Landmann, J. 65
Landmann, M. 280
Lang, K. 587
Lange, G. 359
Langer, A. 270
Langer, Wolfgang 359 543
Lanne, Emanuel OSB 48 461 462
Larraín, H. 319
Larraín Valdivieso, G., Weihbischof von Santiago de Chile 247
Larsson 284
Lattre de Tassigny 395
Laurentin, René 332 335 351 477 478 481
Lavalette, Henri de 96
Lay, Rupert 4
Laeyendecker, Leonardus 544
Lazík, Apostolischer Administrator von Trnava 174
Leary, Timothy 485
Lebeau, Paul SJ 447
Le Blanc, Ph. OP 179
Le Bourgeois, A. F. CJM, Bischof von Autun 113
Lebret 229
Leclerc, H. 179
Le Duan 124 f.
Ledwohn, J. 364
Leech, K. 485 486
Leeuwen, Arend Th. van 542
Leeuwen, P. van 72
Lefèbvre, Henri 243
Lefebvre, Joseph Kardinal, Erzbischof von Bourges 18
Lefèvre 286
Legányi, Norbert OSB, Erzabt von Pannonhalma 103
Léger, Paul-Émile Kardinal 178 179
Le Guillou, M.-J. OP 257 268 508
Lehmann, K. 33 36 92 156 350 525 587
Lehr, U. 46
Le huu Tu, Thaddeus, Apostolischer Vikar von Phat Diem 126
Leigthon, B. 318
Leiprecht, Carl Joseph, Bischof von Rottenburg 17
Lekschas, J. 88
Lell, Joachim 591
Lemeer, B. OP 20
Lemercier, G. 115
Lengsfeld, Peter 527
Leonhardt, R. W. 486
Lercaro, Giacomo Kardinal 539
Lescrauwaet, J. F. 257
Leuenberger, H. 483 485
Levinson, D. 238
Lichtenstein-Rother, L. 509
Lieber, H. J. 236
Liepelt, Kl. 440 442
Liepman, H. 272
Lilienfeld, Fairy v. 344 510
Lilje, Hanns, Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche von Hannover 52 110 262 410
Lilley, R. 158
Lima, Alceu Amoroso 228 229
Limb, Ben C. 369
Lindbeck, George A. 245 339
Lindenberg, Klaus 392 520
Lins 229
Lio, E. 427
Lippert, H. 531
Lissek, V. M. 525
List, J. SJ 155
Listl, J. 233 235
Loeber, D. A. 340
Löbsack, Th. 532
Lochmann, J. H. 472
Lodge, J. D. 385
Lohse, Jens Marten 94
Lonergan, B. 257
Lorenz, K. 192
Loretz, Oswald 141 494
Losonczi, P. 104
Lotz, thüringischer Oberkirchenrat 223
Löwenstein, Karl Fürst zu 12
Lubac, Henri de SJ 20 257
Lübbe, Hermann 143
Lubienski 404
Lückert, Heinz-Rolf 48
Lukács, Georg 236
Lussensky, G. OCist 553
Lüthi, Kurt 295
Lynch, J. J. 159

M

Maccoby, M. 116
Mach 173
Machovec, M. 305 353 472
Maguire, D. 47
Mahrenholz, Chr. 92
Maier, Hans 100 142 143 149 155 f. 203 206 208 251 252 254 439 ff. 442 443 587
Maier-Diewald, J. 87 88
Mainberger, G. OP 342
Malcolm X 243 279
Malevez, Louis SJ 197
Malina, Judith 279
Malmberg, E. 257
Maltha, A. H. OP 209 210 257
Malula, Joseph Kardinal, Erzbischof von Kinshasa (Kongo-Kinshasa) 243
Manalo, Felix 29
Mandel, Ernest 243
Manglapus, R. S. 28
Mann, Golo v. 135 136
Mansilla, H. C. F. 544
Manzini, R. 422
Mao Tse-tung 124 127 243 285 365 584
Marcel, Gabriel 43
Marchioni, Ambrogio, Apostolischer Nuntius der Schweiz 91
Marcos, Präsident der Philippinen 29
Marcuse, Herbert 139 f. 142 236 238 242 243 279 281 283 284 285 286 302 542
Marcuse, Ludwig 533 f.
Marella, Paolo Kardinal 35 479
Marko, Kurt 200
Marlé, René 295
Marlet, N. SJ 92
Marranzini, A. 561 f.
Marré, H. 155
Martensen, Hans Ludwig SJ, Bischof von Kopenhagen 245 491
Marty, François Kardinal, Erzbischof von Paris 112 113 211 212 243 338 479 539 553 573 574 575 580
Marxsen, W. 352
Masaryk, Th. G. 172
Mascarenhas, R. R. 257
Máspero, E. 458
Maessen 284
Mathews, J. K., Methodistenbischof 139
Matthews, H. L. 385
Matussek, P. 341
Mauriac, François 43
Maury, Jean Baptiste, Erzbischof von Reims 340
Maximos V. Hakim, griechisch-katholischer Patriarch von Antiochien und dem ganzen Orient 537 573
May, Gerhard 341
Mayer 141
Mayer, A. OSB 587
Mays, J. B. 90
Maziers, Marius, Bischof von Bordeaux 113
Mazowiecki, T. 404
Mazzi, E. 44
McAfee Brown, R. 339
McAteer 157
McCann, Owen Kardinal, Erzbischof von Kapstadt 400 539 573
McCarthy, E. 266
McCauley, Vincent, Bischof von Fort Portal (Uganda) 401
McCord, James I. 44
McCormick, Richard A. SJ 296
McDonnell, K. OSB 47
McGovern, G. 316
McGrath, M., Erzbischof von Panamá 479 539 577 580
McGrath, Oswin OP 495
McGrath, Patrick 495
McIntyre, James Francis Kardinal, Erzbischof von Los Angeles 294
McKeefry, Peter Thomas Kardinal, Erzbischof von Wellington (Neuseeland) 243
McLain, Michael 495
McLellan, David 592
McNamara, R. 387
Meagher, John C. 592
Medina, J. 257 462
Meinhof, U. M. 280
Meliton, Metropolit von Chalzedon 340
Mellor, A. 216 ff.
Mena Porta, A., Erzbischof von Asunción 541
Méndez Arceo, Sergio, Bischof von Cuernavaca (Mexiko) 115 116 117 217
Menke-Glückert, P. 191
Mensa, Albino, Bischof von Verelli 351
Mensching, G. 65
Meouchi, Paul Pierre Kardinal, Patriarch 163 512 540 573
Meschkat, K. 282
Meslin, Michel 543
Meßner, J. 305
Metz, Johannes B. 50 53 93 133 f. 155 f. 205 252 258 427 428
Meyer, Harding 96 245
Meyer, Heinrich, evangelisch-lutherischer Bischof von Lübeck 505
Meyer, H. M. 245
Mezger, M. 412
Michail (Ćub), russisch-orthodoxer Erzbischof von Voronež und Lipeck 510
Michail (Mudjugin), russisch-orthodoxer Bischof von Astrachan und Enotaev 510
Middendorf, W. 90
Mies, Herbert 361 363
Mikat, Paul 496 587
Miklós, I. 45 104
Mildenberger, Friedrich 446
Miller, A. 46
Miller, J. 340
Minc 119
Mindszenty, József Kardinal, Primas von Ungarn 105 212
Minkowskij, G. 86 93
Miranda y Gómez, Miguel D. Kardinal, Erzbischof von Mexico City 243
Mirgeler, Albert 219
Mitin, M. B. 290 589
Mitrochin, L. N. 290 f. 292
Mitscherlich, A. 352 440
Mitscherlich-Nielsen, M. 352
Mitzenheim, Moritz, Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Thüringen 223 453 491
Mock, A. 357
Moczar 404
Mohn, W. 364
Mohr, H. 82 84
Mohr, Konrad 592
Moingt, Joseph 95 113
Mokitimi, Seth M. 456
Mollenhauer 509
Möller 93
Moeller, Charles 293 506

Molnar, Thomas 448
Moltmann, Jürgen 50 52 95 133 446
Monde, H., Generaloberer der Gesellschaft der Afrikamissionare 400
Moore, Barrington 243
Moorman, John, anglikanischer Bischof von Ripon 140 313
Moors, Joannes, Bischof von Roermond 58
Moos, F. 517 518
Morales Bermúdez, F. 520
Morcillo González, Casimiro, Erzbischof von Madrid-Alcalá 107 160 161 177 211 246 309 539 555
Moreira Alves, M. 229
Morel, Julius 198
Morgan 157
Mörsdorf, K. 254
Morse, D. A. 301
Motte, F., Weihbischof von Cambrai 588
Mowrer, O. H. 542
Mozzoni, Umberto, Erzbischof, Apostolischer Nuntius von Brasilien 406
Mruwwe 248
Mühlen, H. 36 91
Mühlmann, W. E. 47
Mulders, P. 19 20
Müller, A. 1 432 f.
Müller, K. V. 48
Müller, L. 361
Müller-Emmert, A. 230
Müller-Meinigen, E. 395
Müller-Werth, Chr. 280
Munárriz, M. SJ 541
Muñoz Vega, Paolo Kardinal, Erzbischof von Quito (Ecuador) 243 f. 573
Murphy-O'Connor, Jerome 95
Muschalek, G. 5 197
Myrdal, A. 190 191

N

Nasalli Rocca di Corneliano, Mario Kardinal 211 244
Nass, Gustav 135 136 543
Nasser, Gamal Abdel 11 164 459 512 513
Nastainczyk, W. 17
Nau, François 48
Nazario, V. 116
Nécsey, Eduard, Bischof von Neutra 174
Nehru 570
Neidhardt, F. 46 90
Nell-Breuning, Oswald v. SJ 95 544
Nellessen, B. 393 396
Nemec, G. 472
Nemeshegyi, P. 257
Nettl, P. 285
Neuenzeit, Paul 341
Neumann, E. P. 442
Neumann, Franz 285
Neumayer, F. 231
Neusüß, A. 282
Neusüß, Christel 285
Nguyen Manh Ha 126
Nichols, Peter 342
Nicodemo, E., Erzbischof 573
Niebuhr, Reinhold 212
Niedergang, M. 520
Niedhammer, L. 442
Niemöller, Martin 22 99 110 274
Nigro, Carmelo 391
Nikel, H. A. 281
Nikodim, russisch-orthodoxer Metropolit von Leningrad 340 460 462 463 465 510 511
Nipkow, K.-E. 359
Nirumand, Bahman 280 285
Nissiotis, Nikos A. 142 196
Nixon, Präsident der USA 365 381 382 383 386 388 483 516 585
Nogueira, F. 558
Nold, Lieselotte 196
Nollau, G. 590
Nomenyo, S. 455
North 191
Noth, Gerhard, evangelischer Landesbischof von Dresden 388 491
Noetzel, K.-H. 361
Nsubuga, Emanuel, Erzbischof von Kampala 400
Nunes 229
Nyerere, J. 422 456

O

Obermayer, K. 196
Obote, Milton 421 422
O'Boyle, Patrick Kardinal 294 390
Očenašek, Karl, Bischof von Königgrätz 9 349
Ockel, B. 437
Oeckl, A. 305
O'Connor, E. D. 47
O'Connor, Martin John, Erzbischof, Nuntius in Malta 479
Odaka, S. 401
Oddi, Silvio Kardinal, Apostolischer Nuntius in Belgien 243
Oden, T. C. 542
Ogickij, D. P. 510
O'Hanlon, D. 408
Ohnesorge 280
Ojukwu, Odumegwu 30 f. 32
Ojzermann, T. I. 290
Oleynik, St. 257 505
Oliva, P. SJ 541
Onclin, G. 479
O'Neill, T. 157 158 159 263 264 466
Ongania 385
Oosterhuis, H. SJ 108 246 494
Ordžonikidze, Sergo 488 f.
Oriol, J. M. 177
Osner, F. 150
Ostow, M. 531
Ottaviani, Alfredo Kardinal 71 559
Otto, G. 359
Otto, K. A. 281
Ottolander, P. den 209
Ouwerkerk, C. van 194
Overhage, Paul 83 95 391
Overing, A. F. C. 48
Oevermann, U. 509
Ozolin, N. 209

P

Packard, V. 241
Padberg, R. 17
Padim 406
Paisley, I. 157 159 263 467
Palazzini, Pietro, Erzbischof 19
Palmer, Paul F. 48
Palumbo, Antonio 394
Panikkar, Raymond 48
Pannenberg, Wolfgang 145 446
Panteleimon, griechisch-orthodoxer Metropolit, Erzbischof von Thessaloniki 45 222
Papadopoulos, M. G. 220
Parchomenko, A. 562
Parecattil, Joseph Kardinal, Erzbischof von Ernakulam (Indien) 243 310 312
Parigina, N. 287
Parilla Bonilla, J. SJ, Weihbischof von Cagua 118
Park Chung Hee 365 513 514 515 516 518
Park Tae Sun 517 f.
Parker, Frank W. 571
Parrilla, A. SJ, Bischof von San Juan (Puertorico) 384
Parthenios-Aris, griechisch-orthodoxer Metropolit von Carthago 196
Paton, D. 196
Paul VI., Papst 2 6 f. 8 18 20 23 37 45 53 ff. 102 122 125 f. 127 128 f. 140 178 194 210 ff. 244 246 252 255 ff. 268 293 294 311 339 341 342 355 376 379 380 381 388 389 390 407 421 422 427 429 431 446 447 456 457 459 f. 461 462 467 477 482 492 497 505 f. 534 535 f. 559 560 561 576 580
Paupini, Giuseppe Kardinal, Apostolischer Nuntius in Kolumbien 243
Peil 17
Pereira de Moura, F. 556
Perrot, D. 588
Pfeil, E. 323
Pelser, H. O. 395
Pena, A. 294
Peña, R. 541
Pennar, J. 340
Pepich, E. 389
Pérez Ramírez, G. 141
Perkins, D. 383
Perraudin, André, Erzbischof von Ruana-Burundi 540
Pesch 141
Pessoa Câmara, Helder, Erzbischof von Olinda und Recife 5 229 230 266 405 458
Peters, H. 145 146
Peters, J. W. M. 70
Peters, K. 232
Pétery, Bischof von Vác 103
Petrilowitsch, N. 530
Petropavlovskij, R. 67 f.
Pham Nang Tinh, Bischof von Bui Chu 127
Pham Van Dong 124 126
Philippon, O. 87
Philips, G. 257 378 379 477 479 506 507 539 573 575
Piasecki, B. 404
Piettre, Monique A. 247
Pignedoli, Sergio, Erzbischof, Sekretär der Kongregation für die Evangelisation der Völker 310 400 401
Pinto, E. SJ, Bischof von Ahmedabad 572
Piper, Hans Christoph 47
Pironio, Eduardo, Weihbischof von La Plata, Generalsekretär von CELAM 406 479 539 573
Pius IX. 22 378
Pius X. 256 399
Pius XI. 249 430
Pius XII. 22 337 342 430 459
Pla y Deniel, E. Kardinal 106
Plechanov, G. W. 292
Pobožný, Robert, Bischof, Apostolischer Administrator von Rožňava 174
Podgornyj, Nikolai 365 464
Poeisz, J. J. 69 70
Pogačnik, Josip, Erzbischof von Ljubljana 121 122 349
Pöggeler, Franz 47 434
Pohlschneider, Johannes, Bischof von Aachen 152 502
Pöldinger, W. 529
Polikeit, G. 361
Poma, Antonio Kardinal, Erzbischof von Bologna 211 244 350 539 573 576
Popan, F. 122
Popper 237
Pošatalov, V. 562
Post, W. 271
Posun Jun 514
Potrykus, G. 86
Powell, E. 355
Prantner, J. 45 104 105
Prebisch, P. 164
Presse, A. OCist 551
Prinz, J. 92
Proença Sigaud, Geraldo de SVD, Erzbischof von Diamantina 45 229
Prucha, M. 292
Prümm, M. 587
Pyong Choon Hahm 515

Q

Quadros, J. 227 228
Quinn, J. SJ 338
Quintero, José Humberto Kardinal, Erzbischof von Caracas 265
Quiroga y Palacios, Fernando Kardinal, Erzbischof von Santiago 160 340

R

Rabehl 286
Rad, Gerhard v. 447
Radecki, Sigismund v. 337
Radscha Ram Mohan Roy 65
Rahms, H. 434
Rahn 395
Rahner, Karl SJ 17 32 ff. 34 36 38 43 51 56 78 93 100 101 132 145 189 247 253 257 350 355 377 378 379 380 392 428 429 431 432 506 f.
Raimondi, Luigi, Nuntius 341
Rajappa, J., Bischof von Kurnool 390
Rakotomalala, Jérôme Kardinal, Erzbischof von Tananarive (Madagaskar) 243
Rama, C. 388
Ramsey, Michael A., Erzbischof von Canterbury, Primas der Kirche von England und Haupt der Anglikanischen Kirchengemeinschaft 140 158 312 f. 354 445 461
Rast, T. OSB 17
Ratzinger, Joseph 2 5 20 33 36 37 38 43 79 80 86 93 187 199 250 253 257 378 380 381 428 430 432 494 525
Rauschenberger 509
Rauscher, A. SJ 304
Reddaway, P. 590
Reed, E. S., anglikanischer Bischof von Ottawa 461
Reich, W. 283
Reiche, R. 283 434
Reimann, M. 361
Reinhold, O. 243
Reinisch, Johann 56
Reißmüller, J. G. 119
Remy, J. 307
Rendtorff, T. 53 304
Rensch, B. 82
Rest, W. 194
Reuss, Joseph Maria, Weihbischof von Mainz 429
Reuther, P. OMI 537
Rey, Karl Guido 197
Rhein, P. 508
Riad 164
Rich, A. 303
Richardson, H. 47
Richert, E. 279
Rickal, E. 587
Ricken, P. SJ 91
Riedel, A. 272
Rief, J. 342
Rieger, P. 352
Riesmann, D. 142
Righi, Vittore Ugo, Nuntius 294
Rische, F. 364
Ritsert 280
Ritter, G. A. 287
Rizal, José 28
Roberts, D. E. 542
Roberts, H. 140
Robinson, J. A. T. 77 129
Roca Cabanellas, M., Bischof von Cartagena-Murcia 309
Rockefeller, N. 381 f. 387 388 521
Rodhain, J. 128 293
Rodríguez, F. 493
Roegele, Otto Bernhard 44 207 422
Rohen, M. 459
Röhl, K. R. 280
Rohracher, Andreas, Erzbischof von Salzburg 56
Roithner, Ditha 519
Röling, B. V. A. 190 194
Rollmann, D. 232
Rombach 93
Romero, E. 107 293 389
Romža, G., griechisch-katholischer Bischof von Užhorod 566

Roosevelt, Franklin D. 383 385
Roosevelt, Theodore 384
Rosales, Julio Kardinal, Erzbischof von Cebú (Philippinen) 243
Rosenberger 57
Roškov, B. 563
Rossano, Pietro 35
Rossi, Angelo Kardinal, Erzbischof von São Paulo 406 407 479 493
Rossi, Opilio, Erzbischof, Apostolischer Nuntius in Österreich 92
Roux, H. 355
Rouyer, H. 588
Roy, Lucien 494
Roy, Maurice Kardinal, Erzbischof von Quebec 244
Royo, Rodrigo 107
Rubin, Ladislao, Bischof, Generalsekretär der römischen Bischofssynode 91 350 477 478 480
Rubinstein, A. Z. 119
Rüdiger, D. 509
Ruf, W. 528
Ruff, Wilfried SJ 531
Rugambwa, Laurean Kardinal, Erzbischof von Dar-es-Salaam 93 400
Ruhnau, H. 440 f.
Ruiz, R. 589
Ruíz-Giménez, Joaquín 106 f.
Ruíz-Olabuénaga, J. I. 413 415
Rumjancev, R. 589
Rump, J. 447
Rupiper 230
Russell, Bertrand 94
Rusterholz, Peter 296
Ruthemann, G. 88 89 90
Ruygers, W. 209

S

Saadouni, L. 111 f.
Sacharov, A. 589
Sáez, R. 318
Sagi-Bunic, T. 257
Saklecha, V. K. 214
Salah al Munadschid 248
Salazar 389 f. 556 ff.
Saldivar, A. 318
Salisbury, H. E. 125 128 129
Samartha, St. 164
Samorè, Antonio Kardinal 268
Samsonova, G. V. 67
Samuel, A., koptischer Bischof 164
Sanford, N. 238
Santiago, S. 165
Santos, Rufino J. Kardinal, Erzbischof von Manila 29
Sareyčev, V. D., Erzpriester 510
Sartory, Thomas 250
Sartre 77 243 447
Sattes, H. 533
Sauvage, Jean, Bischof von Annecy 113
Savicev, K. 562
Scalapino, R. A. 367
Scarman, Leslie George 467
Schade, Herwarth v. 144
Schäfer 93
Schäfer, R. 141 411
Schaff, Adam 243 289 290
Schaffstein, F. 134 135 139
Schaper, F. W. 587
Schapiro, L. B. 590
Scharf, Kurt, Präses des Rats der EKD 195 225 388 412 462
Scharfenberg, J. 352
Schatzschneider, H. 383 385
Schäufele, Hermann, Erzbischof von Freiburg 20 194 f.
Schejman, M. 463
Schenk-Danzinger, L. 508
Scherer, Alfredo V. Kardinal, Erzbischof von Pôrto Alegre (Brasilien) 243
Scherer, Vicente 230
Scheuch 237 440 441
Scheuner, U. 196
Schick, Eduard, Weihbischof von Fulda 17
Schierse, F. J. 92
Schiffers, Norbert 45 f.
Schillebeeckx, Edward OP 20 21 36 52 57 58 210 245 257 267 338 339 350 378 380 429 477 505
Schiotz, F. A. 303
Schischkin siehe Šiškin
Schlaich, K. 156
Schlesinger, J. R. 191 f.
Schlette, H. R. 63 65 93
Schlier, Heinrich 91 391
Schlink, E. 23 111 510
Schlüter, Dietrich 295
Schmaus, Michael 142 537
Schmid, R. 190
Schmidlin 529
Schmidt, Helmut 352
Schmitthals, G. 252
Schnackenburg, Rudolf 17 92 257
Schneider, H. J. 135 136 138 283
Schneider, Reinhold 77
Schnell, H. 245
Schnyder de Wartensee, Robert 591
Schnydrig, E. 306
Schoiswohl, Joseph, Bischof von Graz-Seckau 55 ff.
Scholtissek, H. 155
Schoenenberger, M. SJ 246
Schönherr, Albrecht, evangelischer Bischofsverweser für Berlin-Brandenburg 110 223 225 245 263 491
Schoonenberg, P. SJ 20 56 257 341
Schrage, F. 407
Schreiber, M. 434
Schreiner 141
Schreuder, O. 49
Schüller, B. 428 429 430
Schultheiß, B. 273
Schultz, Hans Jürgen 77 93 134 185 187 189 411
Schulz, Siegfried 411
Schulze, H. 541
Schumm 280
Schürmann, H. 245 257
Schurz, J. 483 486
Schuster, H. 92
Schütte, E. 509
Schütte, Johann SVD 34 167
Schüttler-Janikulla 509
Schutz, Roger 342 492
Schvoy, L., Bischof von Székesfehérvár 103
Schwan, Alexander 142 271 281
Schwartz, E. 508
Schwarz, E. 508
Schwarz-Eggenhofer, Artur, Apostolischer Administrator von Esztergom 103
Schwarzwälder, Klaus 391
Schweitzer, Albert 273
Schweizer, E. 353 411
Scott, M. N., anglikanischer Bischof von Sierra Leone 456
Seckler, Max 93 249
Seeber, David A. 146 379
Seetzen, J. 191
Seewald, Richard 337 341
Segers, J. SJ 167
Seigewasser, Hans 110 223 262 f. 453
Selser, G. 383
Semler 286
Semmelroth, Otto SJ 17 47 199 379
Senghaas, Dieter 494
Senjawskij, S. L. 490
Šeper, Francesco Kardinal, Präfekt der Glaubenskongregation 115 117 120 121 122 212 339 479 480 506 507 534 536 537 ff. 540 572 574
Servatius, B. 587
Servatius, G. 250
Shannon, James P., Weihbischof von St. Paul und Minneapolis 340 f.
Shaull, R. 155
Shevill, J., anglikanischer Bischof von North Queensland 541
Siepmann, E. 285
Simmel, Otto SJ 297
Simms, anglikanischer Erzbischof, Primas der Church of Ireland 467
Simon, H. 353
Simonis, A. J. 210
Sinclair, Betty 159
Singh, Shri G. N. 214
Šiškin, A. F. 289 290 f. 292
Skuhr, W. 142
Skydsgaard, K. 23
Slastenin, V. 562
Slenczka, R. 510
Smidt, U. 587
Smith, I. 355
Smith, J. C., Leiter der Vereinigten Presbyterianischen Kirche 140
Smith, R. 245
Snijders 57
Soares, M. 556
Sogomonov, J. W. 289
Söhngen, Oskar 505
Sokolovskij, P. S. 465
Solís Ruiz, J. 553
Sölle, Dorothee 11 110 132 185 f. 412 542
Solowjew, Wladimir 393
Sombart, Nicolaus 96 193
Sonnemann, U. 282
Sontheimer, Kurt 142 281 353
Sorokin, V. 510
Sosin, G. 340
Souza, Eugene D'., Erzbischof von Bhopal 214
Spaemann, R. 93 185 187
Spambalg, P. 352
Spellman, Francis Kardinal 115
Spencer, J. Palmer 517
Speranskij, M., Erzpriester 510
Spiljak, M. 121
Spülbeck, Otto, Bischof von Meissen 277 337
Stachanow, A. G. 490
Stachel, G. 15 16 17
Staedtke, J. 245
Staffa, Dino Kardinal, Präfekt der Apostolischen Signatur 538
Stallmann, Martin 359 360
Stammler, E. 353
Stan, Livius 42
Stangl, Josef, Bischof von Würzburg 204 587
Stankowski, M. 5
Stap, T. von der SJ 108 246 494
Stark, H. 388
Steck, W. 359
Steeman, Th. M. 70 f. 72 73
Steenkamp 57 210
Stefanik, M. R. 172
Stefanowicz, J. 404
Steffens, M. 217
Stein, Bernhard, Bischof von Trier 195 292
Steinemann, K. 135 137
Steininger, Viktor 12
Steinmüller, W. 156
Stephanus I. Sidarouss, koptischer Patriarch von Alexandrien 400 573
Stepinac, J. Kardinal, Erzbischof von Zagreb 120
Stern, C. 590
Stimpfle, Josef, Bischof von Augsburg 587
Stock, Hans 358 359
Stokely Carmichael 279
Stollberg, Dietrich 542 f.
Stoltenberg, G. 540
Stomma, St. 403 f.
Stoodt, Dieter 199
Stoph, Willi 419
Stranski, Th. CSP 455
Strätling, B. 437
Strecker, Georg 543
Strobel, K. 434 435
Strolz, Walter 141
Stroessner, Alfredo 294 457 f. 541
Stucki, L. 515 516
Stuhlmacher, Peter 495
Stupperich, R. 464
Sucker, W., Kirchenpräsident 110 587
Suhartono, R. B. 392
Suhl, A. 412
Suenens, Leo Jozef Kardinal, Erzbischof von Mechelen-Brüssel 56 256 297 ff. 307 345 349 350 351 376 377 378 379 390 407 410 477 498 536 537 538 539 573 575
Sweezy, P. A. 282
Sweezy, P. M. 243
Synge, Ann 144
Syngman Rhee 513 f. 515 517 518
Szabó, I., Apostolischer Administrator in Esztergom 105

T

Tabera Araoz, Arturo CMF Kardinal, Erzbischof von Pamplona 160 178 211 244
Tagore, Rabindranath 65
Talpe, H. 407
Tambo, O. 315
Tamborini, A. 543
Tarancón, V. Enrique Kardinal, Erzbischof von Toledo 106 211
Tasso, Paulo de 228
Taubes 280
Tavard, G. H. 561
Tavor, Moshe 353
Távora, José Vicente, Bischof von Aracajú 228
Taylor, G. 116
Taylor, J., Bischof von Stockholm 573
Teilhard de Chardin, Pierre 57 81 82 83 212 306 551
Tenhumberg, Heinrich, Bischof von Münster 182 254 407 452 501 504 587
Tepe, Walfredo, Weihbischof von Salvador (Bahía) 406
Tewes, Ernst, Weihbischof von München 587
Thadden, A. v. 442
Theophilos, Patriarch der äthiopisch-orthodoxen Kirche 456
Theresita, M., Sr. 587
Thiandoum, Hyacinthe, Bischof von Dakar 536
Thich Tri Do 125
Thiele, W. 529 530 533
Thielicke, Helmut 62 232 343
Thils, G. 343 376 477
Thimme, H., Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen 541 550
Thomae, H. 46
Thomas, J. OP 92
Thomas, M. M. 139 411 444 456 461
Thomaz, A. 557
Thomson, Commonwealth-Minister 30
Thurian, Max 47 245 355
Thurmair, G. 201
Tietgens, H. 590
Tilak, B. G. 572
Tillich, Paul 64 68 129 188 212 446
Tilmann, Klemens 16
Tiso 173
Tisserant, Eugenio Kardinal 297 376 479
Tito, Josip 118 f. 584
Tödt, Heinz Eduard 53 94
Togliatti, Palmiro 582 584
To Lieu 125
Tolkunov, L. 287
Tomášek, František, Bischof, Apostolischer Administrator von Prag 8 45
Tomic, R. 162 f. 317
Tomkins, O., anglikanischer Bischof von Bristol 196
Toeppel, D. G. 590
Toriser 102
Torrella Cascante, Ramón, Weihbischof von Barcelona 161
Torres, Camilo 5 116 458
Toth, G. B. 217
Tracy, D. 47
Tran Huu Duc, Bischof von Vinh 127
Trembelas 220

Trettner, Heinz 200
Trias, V. 386
Trilling, W. 278
Trinh Nhu Khue, Bischof von Hanoi 127
Trochta, Stefan, Bischof von Leitmeritz 9
Truong Chinh 124 f.
Tschou En-lai 582
Ttsetsis, G., Erzpriester 164
Tshibangu, Th. 257
Tugarinov, V. P. 290
Turowiez, J. 297 339

U

Ubieta López, J. A. 293 308 389
Udvardi, J. 105
Ulbricht, Walter 225 226 365 417 418 419 420 453 583
Ullrich, H. 138
Unseld, S. 50
Urbani, Giovanni Kardinal, Patriarch von Venedig 349
Uspenskij, N. D. 68
U Thant 264

V

Vack, K. 280
Vagaggini, C. 257 508
Vagnozzi, Egidio Kardinal, 537 539
Vahanian, G. 130
Vailland, Geneviève 296
Vajda, J. 105
Vajta, Vilmos 245 558 560 f.
Valdés, Gabriel 388
Valekse, U. 36
Vallainc, Fausto 104 105 210 477
Vanistendael, August 165 168
Varillon, François SJ 34
Vaucelles, Louis de 496
Vauthier 407
Vega, J. 318
Vekemans, R. SJ 165 319
Velasco Alvarado, J. 520 ff.
Veldhuis, W. J. 267
Veldkamp, Gérard 496
Ven, Michel de 229 f.
Verghese, Paul, syrisch-orthodoxer Bischof 196 296 461
Verner, P. 225
Vernon, T. 196
Vet, G. de, Bischof von Breda 71
Vetelev, A., Erzpriester 510
Vetter-Dwenger, I. 280
Vial, Michel, Bischof von Nantes 59 113 338
Vilanova, Evangelista 199
Vilmar, Fritz 200
Villot, Jean, Kardinalstaatssekretär 91 256 339 478 553
Vilnet, J., Bischof von Saint-Dié 588
Vimort, Jean 592
Vinzenz, Patriarch 122
Violardo, Giacomo Kardinal 211 243
Vischer, Lukas 39 62 163 196 215 245 303 446 462 558
Visser, J. CSSR 19 20 f.
Visser 't Hooft, Willem Adolf 22 23 303 316 402 457 551 588 592
Vocke, H. 248
Vogel, Bernd 93 436 509 547 587
Vogt, W. 587
Vögtle, Anton 245 403
Volk, Hermann, Bischof von Mainz 81 92 150 587
Vonderach, Johannes, Bischof von Chur 539 573
Vo Nguyen Giap 124 126 243
Vorgrimler, Herbert 80 81 93 428 543
Voronov, L., Erzpriester 465 510
Vries, H. de 83
Vrijburg, J. SJ 108 109 246 494

W

Wachter, Ch. W. v. 293
Wagensommer, J. 529 533
Wagoner, W. D. 212 f.
Waldec-Rochet 586
Wallace, G. C. 440
Wallesfurth, W. 319
Wallraff 93
Walz, Hans Hermann 410
Wasson, G. 486
Waterkamp, Rainer 496
Watrin, Ch. 287
Weakland, Rembert, Abtprimas der Benediktiner 539
Weber, H. 590
Weber, Max 242
Weber, Wilhelm 342
Wechner, Bruno, Bischof von Feldkirch 92
Weeber, R. 139
Wegenast, K. 94
Wehner, Herbert 361
Weiler, R. 99 100 102 342
Weinert, H. 508
Weischedel 280
Weiß, Peter 128
Weizsäcker, Carl Christian v. 96
Weizsäcker, Carl Friedrich v. 190 193
Weizsäcker, Richard v. 139 293 352 412
Welte, Bernhard 91 93 142 430
Welzel, H. 233
Wenger, A. 256
Werner, H. M. 136
Westermann 141
Weth, R. 332
Westphal, Ch. 551
Wetter, Friedrich, Bischof von Speyer 351 587
Wetter, G. A. 344
Wex, J. 434
Weymann, K. 274
Wicquart, J. 588
Widmer, Gabriel 448
Wieser, W. 81 85
Wilfert, O. 272
Wilkens, Erwin, Oberkirchenrat 226 393
Willebrands, Jan G. M. Kardinal 22 24 44 211 244 268 293 294 339 537 539 540
Willems, B. 257
Wilson 159 264 467
Wiplinger 141
Wischmann, D. A. 510
Witte, J. SJ 245
Wittgenstein, L. 130 141 188 f.
Wojtyla, Karol Kardinal, Erzbischof von Krakau 478 539
Wölber, Hans Otto, lutherischer Bischof von Hamburg 10 262 402 504 540 587
Wolf, E. 510
Wolf, H.-H. 245
Wolf, Hans Walter 495
Wolff, O. 572
Wood, B. 385
Woodtli, S. 486
Worlock, Derek, Bischof von Portsmouth 350
Wössner, J. 46
Wöste, W. 587
Wrede, M. 81 82
Wright, John Joseph Kardinal, Bischof von Pittsburgh, Präfekt der Kleruskongregation 211 213 244 256 350 480 540
Wright Mills, Ch. 243
Wu, Joseph, S. 95
Wulf, F. SJ 268
Wuermeling, H.-B. 434
Würtenberger, Th. 89 231 232
Wurzbacher, Gerhard 46
Wyszyński, Stefan Kardinal, Erzbischof von Gnesen und Warschau 44 f. 297 339 539

X

Xenos, N., orthodoxer griechischer Militärbischof 45

Y

Yü Pin, Paul Kardinal, Erzbischof von Nanking (Formosa) 243
Yuval Ne'eman, H. C. 391

Z

Zablocki 403 404
Zabolotskij, N. A. 465
Zahrnt, H. 187 353 446
Žak, Franziskus, Bischof von St. Pölten 57
Zakr, Husain 572
Zañartú, M. 319
Zauner, Franz, Bischof von Linz 57 194
Zawiesky, J. 403 404
Zeininger, J. 101
Zéla, Stanislav, ehemaliger Weihbischof und Generalvikar der Erzdiözese Olmütz 9 389
Zemplén, G. 105
Ziebura, G. 280
Zimmermann 17 144
Zink, J. 353
Zinke, L. 17
Ziziloulas, J. D. 41 245
Zoa, Jean, Erzbischof von Yaunde (Kamerun) 167
Zoitakis, M. G. 220
Zoller, H. 83 84 f.
Zöllner, Generalsuperintendent 504
Zoungrana, Paul Kardinal, Erzbischof von Ouagadougou/Obervolta (Westafrika) 91 400 401 422 478 539 578
Zulehner, P. 261
Zwartkruis, Theodor Hendrik, Bischof von Haarlem 108 209 246
Zwerenz, G. 287

Verzeichnis der zitierten Periodika

Die kursiven Zahlen beziehen sich auf die Zeitschriftenschau

ABC, Madrid 106 107 108 160 161 177 246 293 388 389 390 407 483 554 557 558 589
Acta Apostolicae Sedis, Rom 18 19ff. 574
AFP, Paris 520
Afrika-Forum, Bad Godesberg 31 32
Afrique documents, Dakar *295*
Afrique nouvelle, Dakar 197
Aggiornamenti sociali, Mailand 297
Akropolis, Athen 220
aktion, Stuttgart 280
alternative, West-Berlin 280
America, New York 8 *296*
Amtsblatt der Lutherischen Landeskirche Hannover 541
Anthropological Quarterly, Washington 517
AP, Paris 459
Archiv der Gegenwart, Bonn / Wien / Zürich 439
Areopag, Marburg *392*
Arriba, Madrid 160 177 309

Badische Zeitung, Freiburg i. Br. 434
begegnung, Ost-Berlin 129 454
Belfast Telegraph, Belfast 158 264 466
Berliner Zeitschrift für Politologie, West-Berlin 281
Berliner Zeitung, Ost-Berlin 582
Bibel und Kirche, Stuttgart 493 *495*
Blagovest, Belgrad 121
Boletín de la H. O. A. C. 309
Borba, Belgrad 118 121
Bulletin of the Department of External Affairs, Dublin 159

Catequesis, México City 333
Catequesis al Día, Medellín (Kolumbien) 333
Catequesis Latinoamericana, Asunción 332f. 334 335 336
Catholica, Münster i. W. *95 344 591*
Catholic Herald, London 158 159 196 264
Catholic Standard, Dublin 264
Centro Studi Europa Orientale, Bologna 122
Charlie kaputt, West-Berlin 281
China News Analysis, Hongkong 124 125 128
Chinh Nghia, Hanoi 128
Christ und Welt, Stuttgart 44 262 320 352
Church Times, London 140 245 266 313 314 354 445 541 559 588
CIC Noticias, Lima 523
Citoc, Rom 244
CIVITAS, Mannheim 231 *591*
Commonweal, New York 8 47 339 521
Communio viatorum, Prag 471
Comunidad, Asunción 294 457 458 541
Concilie-Journaal, Heemstede 57 58 588
Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie, Einsiedeln / Zürich / Mainz 2 34 36 51 78 *143* 194 *199* 266 380 429 430 432 *543 544 591*
Corée, P'yongyang 366
Critic, Chicago 115
Crkva u svijetu, Split 121
Cuadernos para el Diálogo, Madrid 107 177 309 554

Das Argument, West-Berlin 280
De Bazuin, Nijmegen 59 109
De Kerk van Morgen, Amersfoort 71 73
Demoratic People's Republic of Korea, P'yongyang 366
de nieuwe linie, Amsterdam 57 58 108
Der katholische Erzieher, Bochum *592*
Der rote Morgen, Hamburg 281
Der Seelsorger, Wien 51
Der Spiegel, Hamburg 94 297 341 393 394 395 434 439
De Tijd, Amsterdam 58
Deutsche Nachrichten, Hannover 442
Deutsche Presse-Agentur (dpa), Hamburg 321
Deutsches Pfarrerblatt, Essen 46
Deutsche Tagespost, Würzburg 204 258
De Volkskrant, Amsterdam 246
DIA, Kinshasa 93 400 422
Diakonia (Anima), Mainz 1 4 *47 48* 194 429 *543*
Dialogue, Washington *392 495*
Diario SP, Madrid 107
Die andere Zeitung, Hamburg 280
Die Katholischen Missionen, Freiburg i. Br. 168 215 401 519
Die Neue Gesellschaft, Bielefeld *144*
Die neue Ordnung, Walberberg / Paderborn *47 295* 429 *447 544*
Die Öffentliche Verwaltung, Stuttgart 156
Die Welt, Hamburg 232 393 394 396
Die Zeit, Hamburg 232 283 357 434 442 486 585
Divinatas, Rom *391*
Documentation catholique, Paris 113
Ďruzina, Klagenfurt 121

East Europe, München 389
Ecclesia, Madrid 160 161 177 178 293 493 555
économie et humanisme, Caluire (Rhône) *448*
Echos-Informations catholiques du Vietnam, Paris 128
Ecumenical Review, Genf *295*
Église Vivante, Löwen 477
Ekklesia, Athen 196 220
El Alcázar, Madrid 309
Elseviers, Amsterdam 210
Esprit, Paris *200 448*
Études, Paris 34 *48* 69 *96* 113 *200* 247 248 *295 496 544 591*
Europa-Archiv, Frankfurt a. M. 119 383
Euros, Hilversum 34
Evangelische Kommentare, Stuttgart 1 52 98 99 110f. 163 215 252 276
Evangelischer Pressedienst (epd), Bethel bei Bielefeld 11 44 60 92 110 111 140 163 164 195 196 262 263 294 302 316 388 393 402 413 444 456 457 462 487 505 540 541 550 562 588
Evangelische Theologie, München *47* 130 *391 495* 511 *543*
Evangelische Welt, Bethel bei Bielefeld 234
Excelsior, México City 115 117
express international, Frankfurt a. M. 280
Extradienst, West-Berlin 280

facit, Köln 280 286
Famiglia mese, Rom 477
Feuerreiter, Köln 128
Filosofický Časopis, Prag 292
Filosofskie Naukie, Moskau 68 287
Foreign Affairs, New York 386
Forum, Ost-Berlin 192
France catholique, Paris 195 212 297
Frankfurter Allgemeine Zeitung, Frankfurt a. M. 3 11 43 44 57 58 124 162 246 262 297 345 346 376 402 407 418 434 438 483 513 516 524
Frankfurter Hefte, Frankfurt a. M. *96* 193 272 296 *544*
Frankfurter Rundschau, Frankfurt a. M. 258 527

Gazeta del Norte, Bilbao 177
Geist und Leben, München / Würzburg 34 *199* 268 *391 591*
Gente, Mailand 116
Gesellschaft, Staat, Erziehung, Stuttgart *496*
Gewerkschaftliche Monatshefte, Düsseldorf 193 *200*
Glas Koncila, Zagreb 120 121 122 123 297
Gregorianum, Rom *344*
Guardian, Manchester 356

Historische Zeitschrift, München 384
Hochland, München *143 200* 219
Hochschulinformationen, Berlin 289
Hora Cero, Mexico City 322

ido-c, Rom 141 185 188 332
IDOC-international, Paris 477

Il Tempo, Rom 256
Indice, Madrid 228
Indo-Asia, New Delhi 571 572
Informations catholiques internationales, Paris 8 36 127 158 256 297 339 400 407 498
Informationsdienst des Sekretariats für die Einheit der Christen, Rom 245
International Affairs, London 385
Internationale DIALOG Zeitschrift, Freiburg i. Br. *392*
Internationaler Fides-Dienst, Rom 357
International Herald Tribune, Paris 483 522
International Philosophical Quarterly, New York *95 295 391 544*
Irénikon, Chevetogne *48 448*
Issledovatelski Bulleten, München 86 93
Istina, Paris 268
Izvestija, Moskau 287 342 562 563 564 565

Jerusalem Post Weekly, Jerusalem 459
Jeune Afrique, Paris 483
Journal des Moskauer Patriarchats, Moskau 68 463 464 465
Journal of Ecumenical Studies, Pittsburgh *48* 339 *591*
Junge Kirche, Dortmund 274
Junge Wirtschaft, Bad Godesberg 282
Justice dans le Monde, Löwen *392*

Katechetische Blätter, München 3 6 15 16 *47* 332 333 359 *448 543*
Katholické Noviny, Prag 245
Katholiek Archief, Amersfoort 71 *72* 445
Katholische Nachrichtenagentur (KNA), Bonn 8 18 45 91 107 121 161 201 234 258 270 275 345 376 395 397 400 407 446 462
Katolikus Szó, Budapest 104 105
Kerygma und Dogma, Göttingen *199 391 495*
Kleine Zeitung, Graz 56
Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Köln 86
Kommunist, Moskau 120 287 289 291 589
Komsomol'skaja Pravda, Moskau 562
Königsteiner Studien, Königstein *592*
konkret, Hamburg 280
Korean Catholic Directory, Seoul 519
Korean Quarterly, Seoul 515
Korea today, P'yongyang 366
Kritischer Katholizismus, Essen 5
kürbiskern, München 281
Kursbuch, Frankfurt 238 281 283 285

La Civiltà Cattolica, Rom 561
La Croix, Paris 112 113 114 115 118 128 195 256 297 327 337 340 351 407 551 553
La Documentation Catholique, Paris 177 180
la revue nouvelle, Brüssel / Tournai 219 *343*
La Vie diocésaine, Rennes 552
La Vie Ouvrière, Paris 126
La Voz Sozial, Madrid 554
L'Avvenire d'Italia, Bologna 407 507
Lebendige Seelsorge, Freiburg i. Br. *96 296 392*
Lebendiges Zeugnis, Paderborn 81 185
Le Figaro, Paris 351 477
Le Monde, Paris 7 f. 30 32 39 44 45 58 59 106 107 109 112 159 160 161 210 211 212 246 247 256 265 268 294 297 395 406 407 456 457 466 477 498 512 520 539 553
Le Monde Diplomatique, Paris 521
L'Europeo, Mailand 477
Linkeck, West-Berlin 281
links, Offenbach 281 285
Literaturnaja Gazeta, Moskau 68 562
L'Orient, Beirut 246
L'Osservatore Romano, Vatikanstadt 2 7 37 44 53 54 55 91 102 106 121 139 158 194 210 212 243 244 256 268 293 375 376 377 389 397 422 427 431 433 444 460 478 482 506 507 513 535
Loyola News, Montreal 179
Lumière et Vie, Lyon 130 *592*
Lutherische Monatshefte, Hamburg 10 *48 96* 110 *144* 200
LWB-Pressedienst, Genf 10 245 314 339 456

Magyar Nemzet, Budapest 105
Mali Koncil, Zagreb 121
Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, Bensheim 62 *96 199 344 392 591*
Mensaje, Santiago de Chile 319 321 *496*
Merkur, Köln 81 *143 448*
Missi, Lyon 29 519
Molodoj Kommunist, Moskau 287
Month, London 69
Montreal Star, Montreal 179
Moto, Gwels 356
Münchner Katholische Kirchenzeitung, München 201 396

National Catholic Reporter, Kansas City 212 297 298 340 341 471
Nauka i Religija, Moskau 66 68 463 464 465
NCNA, Peking 124
NC News Service, Washington 45 92 107 112 126 140 141 162 177 197 230 247 265 266 294 338 341 390 406 457 493 512 570
Népszabadság (Szabad Nép), Budapest 105 198 445
neue kritik, Frankfurt 281 282 284 285
Neue Linke, Bonn 281
Neues Deutschland, Ost-Berlin 418 583
Neues Forum, Wien 52 99 287 *448*
Neue Zeit, Ost-Berlin 223
Neue Zürcher Zeitung, Zürich 31 92 107 124 125 246 268 301 302 340 367 385 492 516 554 569 584
New Blackfriars, Oxford *95 144 495*
New Left Review, Oxford 279
Newsweek, New York 141
New Yorker, New York 178
New York Times, New York 589
Nhan Dan, Hanoi 124 125
Noticias Aliadas, Lima 45 118 197 247 265 318 322 342 382 384 405 457 458 493 541
Nouvelle Revue Théologique, Tournai / Paris 35 *143* 197 *343* 376 477
Novidades, Lissabon 557
Nuevo Diario, Madrid 309
Nuevo Mundo, Caracas (Venezuela) 333

O Globo, São Paulo 229 230
Ognjišče, Koper 121
Oktjabr', Moskau 589
Ökumenische Diskussion, Genf 38 168 171
Ökumenischer Pressedienst (ökpd), Genf 163 164 245 340 388 446 461 462 550 588
Ökumenische Rundschau, Frankfurt a. M. / Stuttgart *296* 411 461 558
Orientierung, Zürich 297 581
Ost-Europa, Stuttgart 464
Ostprobleme, Bonn 68 292

pardon, Frankfurt a. M. 281
Pastoral Popular, Santiago de Chile 333
Pastoraltheologie, Göttingen *95 200 495*
Patria, Granada 160
Patria, Asunción 458
Peking-Rundschau, Peking 387
Petrusblatt, West-Berlin 539
Politika, Belgrad 121
Politische Vierteljahresschrift, Opladen 442
Portugal Report, Köln 556
Poslušni Duhu, Zagreb 121
Pravda, Moskau 287 589
Pravda Bratislavska, Preßburg 389
Pravda Ukrainy, Kiew 562
Pravoslavlje, Belgrad 122
Praxis, Zagreb 119 243
Presse, Wien 393
Principios, Santiago de Chile 321
Problems of Communism, Washington 119
Projet, Vanzes *96 296 544*
Pro Mundi Vita, Brüssel 128
Pro-Test, Stuttgart 353
Publik, Frankfurt a. M. 4 31 43 44 51 91 109 150 204 258 271 274 297 302 341 345 346 377 397 410 428 430 477 503 524
Pueblo, Madrid 107 160 177 293 309 389 555

Qué pasa, Madrid 389

Radikalinski, West-Berlin 281
Razón y Fe, Madrid 177
Recherches de Science Religieuse, Paris *95* 113
Reformatio, Zürich 486

Réforme, Paris 339 355 460 551
Religious Studies, New York *495*
Revista de Estudios Políticos, Madrid 383
Revista de filosofie, Bukarest 292
Revista Eclesiástica Brasileira, Rio de Janeiro 406
Revue de Presse de Maghreb — Proche Orient — Moyen Orient, Alger 111
Revue des Deux Mondes, Paris 247
Revue Internationale du Travail, Genf *344 496*
Rheinischer Merkur, Köln 44 91 234 393 419 422 434 501 570
Risk, Genf 171 447
Rote Presse Korrespondenz der Studenten-, Schüler- und Arbeiterbewegung, West-Berlin 281 284
Ruhr-Wort, Essen 345 397

Sasanggye, Seoul 517
Scheiße, West-Berlin 281
Schweizer Monatshefte, Zürich *48* 194 *296*
Schweizer Rundschau, Zürich *296*
Sedoc, Rio de Janeiro 405 406
Sein und Sendung, Werl 149
SOG-papiere, Bochum 330
Sonntagsblatt, Hannover / Hamburg 44 52 394
Sovetskaja Rossija, Moskau 463
Sozialistische Hefte, Bielefeld 281
Sozialistische Politik 281
Spandauer Volksblatt, Berlin 280
Statističeskij ežegodnik, Moskau 562
St.-Hedwigs-Blatt, Ost-Berlin 201 226
Stimmen der Zeit, München / Freiburg i. Br. *47* 79 *95* 100 *143 144* 145 149 155 *199* 218 233 234 235 247 254 297 *343 344 391 392* 447 531 532 *544 591*
Studia filozoficzne, Warschau 289
Studies in Philosophy and Social Science, New York 236
Study Encounter, Genf 558
Stuttgarter Zeitung, Stuttgart 353 439
Süddeutsche Zeitung, München 205 208 236 394 395 396 433 434 435 452 528
Smena, Moskau 562
Social Compass, Den Haag / Brüssel 69 70 *343*
Slowo Powszechne, Warschau 404
Sic, Caracas 382
Sunday Nation, Lagos 31

Tag des Herrn, Leipzig 224 337
tatsachen, Berlin 363
Telegram, Zagreb 119
Témoignage Chrétien, Paris 107 160 195 339 556
The Christian Century, Chicago 39 212
The Ecumenical Review, Genf 446 461 *592*
The Ecumenist, Toronto *592*
The Examiner, Bombay 214
The Furrow, Maynooth 467 *495*
The Guardian, London 159
The Irish Times, Dublin 466 467
The National Catholic Reporter, Kansas City 8 115 140 141 294 390 445 589
The New York Times, New York 128
The Observer, London 263 466 492
Theologia Practica, Hamburg 359
Theological Studies, Woodstock 28
Theologie und Glaube, Paderborn *36 144 343*
Theologie und Philosophie, Freiburg i. Br. *391* 428
Theologische Quartalschrift, München *199*
Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz a. D. 519
Theologische Revue, Münster 471
The Review of Politics, Notre Dame, Indiana USA *496* 582
The Tablet, London 297 467 477
The Unesco Courier, Prasi 194 487
Thought, Oxford *48 343 592*
Time, New York 31 434 486 556 571
Times, London 30 159 264 317 342
Traveaux et Jours, Beirut 11
Trierer Theologische Zeitschrift, Trier *447*
Tübinger Theologische Quartalschrift, Tübingen 377
Tygodnik Powszechny, Krakau 297 339 404

Učitel'skaja gazeta, Moskau 562 589
Una Sancta, Zeitschrift für ökumenische Begegnung, Meitingen bei Augsburg *344*
Universitas, Stuttgart *48* 50 85 88 *95 96 143* 191 193 *199 295 344 391 448 496* 533

Verbum Caro, Neuchâtel / Paris *47 143 447*
Vestnik Moskovskogo Universiteta — Filosofija, Moskau 287 289
Vestnik vyššej školy, Moskau 562
Via, Prag 297
Vida Nueva, Madrid 177 293 309 389 554
Vierteljahresberichte der Friedrich-Ebert-Stiftung, Hannover *392* 520
Vietnam Courir, Hanoi 129
Vigilia, Budapest 297
Víspera, Montevideo 333
Vita, Rom 20
Vjesnik, Zagreb 121 122
Voprosy filosofii, Moskau 67 68 287 290 291 589
Voprosy naučnogo ateizma, Moskau 463
Voprosy psichologii, Moskau 288

Was tun?, Mannheim 281
Wiez, Warschau 339 404
Wort und Wahrheit, Wien / Freiburg i. Br. 122 *143 200* 233 *295 344 448* 525 532

Ya, Madrid 106 107 161 309 555

Zeitschrift für Sozialforschung, Frankfurt a. M. 236 f. 239
Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen *343*
Zeitwende, Hamburg *96 144 496*
Zentralblatt für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt, Köln 86 134 f. 138
Zivil, Stuttgart 273
Zürcher Woche, Zürich 31

HERDER KORRESPONDENZ

Erstes Heft
23. Jahrgang
Januar 1969

Die Christen sind durch die säkularisierte Welt herausgefordert, weil es dabei um die Sache mit Gott geht und damit um die Sache, die die Christen in der Mitte ihres Glaubens und ihrer Existenz trifft.

Heinrich Fries

Krise der Kirche oder Krise des Glaubens?

Wer sich nicht einfach von nachkonziliarer Erneuerungseuphorie treiben läßt, sondern das Ganze der Bewegung im Auge zu behalten sucht, dem wird ein ambivalenter Grundzug in der gegenwärtigen kirchlichen Entwicklung kaum entgehen. Das bedeutet nicht über die Richtung vorentscheiden, in der die Entwicklung verläuft. Auch wird man, wenn man darüber diskutiert, zu Recht eine nicht unwesentliche Einschränkung machen: Daß sich die Krisenzeichen mehren, daran scheint zunächst nicht viel Ungewöhnliches zu sein. Wer sich die zeitgeschichtliche Situation vor Augen hält und den kirchlichen Nachholbedarf im Rahmen der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung bedenkt, wird den jetzt sich deutlicher abzeichnenden Zustand innerer Spannung und Unsicherheit kaum unerklärlich oder gar überraschend finden. Der Einschnitt des Konzils war zu tief, die Bewegung, der es zum Durchbruch verhalf, zu mächtig, aber auch das Beharrungsvermögen einer jahrhundertealten, das kirchliche Leben bis in die Details des täglichen Vollzugs regulierenden Tradition zu stark, als daß das Ereignis in seinen Folgen, latenten Wirkungen und Begleiterscheinungen bruchlos bewältigt werden könnte. Manche, die die Öffnung der Kirche im Konzil betrieben, ihr wenigstens zustimmten, Reformen forcierten, aber zugleich meinten, diese ließen sich ohne Kontinuitätsverlust aus den überkommenen Traditionsbeständen weiterentwickeln, mögen sich den Gang der Dinge etwas zu einfach vorgestellt haben. Dazu wurde bereits auf dem Konzil, wenn nicht in der Theologie, so doch im kirchlichen Leben, zuviel „Selbstverständliches" in Frage gestellt. Zudem: „Es kann nicht ein so gewaltiger Organismus wie die Kirche in eine ganz neue Entwicklungsphase treten, ohne daß dieser Prozeß gleichsam auch Abfallprodukte zurückläßt" (*A. Müller*, Die Frucht des Konzils — Wo stehen wir heute?, „Diakonia", Heft 1, 1968, S. 14).

Je mehr sich überdies die Kirche den Fragen der Gesamtgesellschaft öffnet, um so mehr wird sie auch von daher beeinflußt. Um so weniger wird es der Kirche möglich, die ihr von dort zufließenden Kräfte zu integrieren, ohne einer sie selbst verändernden Osmose zu unterliegen. Je stärker sich die Elemente vermischten, je mehr die Kirche zuließ, daß ihr Welt „widerfuhr", um so weniger konnte die kirchliche Erneuerungsbewegung auf beschränkte systemverträgliche Zielsetzungen hingelenkt, ihr geistiges Potential in wenige gefahrlose Kanäle gesteuert werden. Dies in der einen oder anderen Richtung nicht zur Kenntnis zu nehmen hieße die herrschenden Spannungen wohl am konsequentesten „verschärfen".

Der Vordergrund: die Autoritätsfrage

Was aber ist das besonders Kennzeichnende dieser Krise? Spricht man gegenwärtig von der Kirche, stößt man sehr bald auf das Thema Autorität. Manche sehen darin sogar den Kern kirchlicher Gegenwartsprobleme, jedenfalls in der katholischen Kirche. Die Krisenphänomene, die sich im kirchlichen Leben abzeichnen, verstehen oder deuten sie deshalb in erster Linie als Symptome einer die ganze Kirche erfassenden Autoritätskrise. Die Fakten scheinen ihnen recht zu geben. An eindrucksvollem Beweismaterial fehlt es nicht. Ein redaktioneller Beitrag der „Evangelischen Kommentare" (Dezember 1968, S. 680—686), der sich im wesentlichen auf die Registrierung von Fakten beschränkt, füllt damit sieben Seiten in Quartformat.

Solche Massierung von Fakten mag nicht nur die evangelischen Christen beeindrucken, die, zu oft noch auf das Bild einer zentralistisch gesteuerten katholischen Kirche fixiert, gelegentlich ebenso schwer wie manche Vertreter der katholischen Hierarchie zu verstehen vermögen, daß so viele Gegensätze aufbrechen und auch ausgetragen werden, wie wir es in den letzten Wochen und Monaten erlebt haben. Sie löst auch beim Katholiken, selbst wenn ihm das Demonstrationsmaterial wenigstens grosso modo vertraut ist, Bedenken und nicht selten Befremden aus. Die kirchliche Autorität wird nicht mehr in gelehrten Diskussionen an die Grenzen ihrer Ausübung erinnert oder in publizistischen Medien auf Übertretungen aufmerksam gemacht. Landauf, landab rumort es, werden fordernde Kommuniqués veröffentlicht, werden Interpellationen eingereicht und Schutzbündnisse geschlossen. Die Gruppen um den „Kritischen Katholizismus" üben sich in antihierarchischem Protest und versuchen die von der politischen Linken übernommenen Demokratisierungsmodelle kirchlich zu erproben. Und wenn sie ihre Grundsätze gefährdet oder nicht genügend vertreten sehen, stehen die extrem traditionalistischen Gruppen ihren extremen Kontrahenten auf der Linken nicht nach. Nur richtet sich ihr Protest nicht gegen Autorität schlechthin — im Gegenteil! —, sondern

gegen einzelne mißliebige, zu „fortschrittliche" Bischöfe oder Kardinäle, etwa gegen den holländischen Episkopat. Theologen fordern mehr Unabhängigkeit, wenden sich nicht nur gegen dunkle Stellen in kirchlichen Lehrzuchtverfahren, sondern wollen mehr Raum für freie Forschung zur Erfüllung ihrer „kirchlichen" Funktion. Geistliche und Ordensleute reklamieren mehr Entscheidungsfreiheit in der Gestaltung der Seelsorgsarbeit, des liturgischen Vollzugs und lehnen sich gegen eine Lebensform auf, von der sie meinen, sie zwinge sie, außerhalb der Gesellschaft und ihrer eigentlichen Probleme zu leben, und bürde ihnen ein Leben lang „unnatürliche" Lasten auf. Kapläne rebellieren gegen Bischöfe und Pfarrerschaft, wollen mehr Selbständigkeit, wollen als Mensch und Mitarbeiter eindeutiger respektiert werden. Laien verlangen nach mehr Mitbestimmung. Eheleute wenden sich gegen päpstliche Rundschreiben und bischöfliche Interventionen, die ihnen sittliche Verhaltensmuster auferlegen, die ihren ureigenen Erfahrungen zu widersprechen scheinen.
Autoritätsträger, durch soviel Protest irritiert, reagieren unsicher, möchten Diskussionen, die Grenzen des kirchlich Verantwortbaren zu überschreiten drohen, nicht nur bremsen, sondern womöglich unterbinden und kirchliche Streitfälle auf dem Verordnungswege bereinigen. Sie versuchen unter Umständen Barrieren aufzurichten und die Zügel der Zensur wieder mehr zu straffen. So entsteht der Eindruck, man wolle zwar womöglich eine Öffnung zu den Problemen der Welt, man möchte aber in der Kirche selbst die Freiheit so dosieren, daß man ihre Wirkungen unter Kontrolle behält. Studiert man dazu noch die wöchentlichen Papstansprachen, die sich in den letzten Wochen und Monaten fast kontinuierlich mit der Autoritätsfrage befaßten, so wird völlig klar, wie sehr auch das kirchliche Amt selbst sich der Vorrangigkeit dieser Frage bewußt zu sein scheint. Die Mahnungen zum Gehorsam, zum Festhalten an der „sicheren Lehre", die Warnungen vor der Gefährdung der kirchlichen Einheit, vor der Gefahr der „Selbstauflösung" durch den Papst mehren sich (vgl. dazu die Ansprache vom 4. Dezember, „Osservatore Romano", 5. 12. 68).

Die Probleme liegen tiefer

Es besteht kein Zweifel, das Thema ist akut. Nicht zuletzt beweisen es die vermehrt auftretenden lehramtlichen Konfliktsfälle, von denen in diesem Heft einige geschildert (vgl. S. 15 ff. und S. 18 ff.), andere (S. 44) registriert werden. Bildet die Autoritätsfrage aber wirklich den Kern kirchlicher Auseinandersetzung? Sicher spielt sie eine zentrale Rolle. Ihre Bedeutung ist schon deswegen groß, weil sich der konziliare Erneuerungsprozeß zunächst auf diese Frage selbst richtete. Der Abbau eines ausgeprägten kirchlichen Zentralismus war Voraussetzung für die Durchführung grundlegender Reformen. Die Änderung der Beziehungen zwischen Amt und Gemeinde, zwischen Lokal- und Universalkirche, zwischen Klerus und Episkopat, zwischen Bischöfen und Papst war Voraussetzung für die Realisierung des Kirchenverständnisses, wie es die Kirchenkonstitution des Konzils vermittelt. Durch sie wurde das Schwergewicht kirchlichen Vollzugs vom Amt in das Sakrament und in das christliche Zeugnis und verfassungstheologisch von der Hierarchie stärker in die Gemeinde verlagert. Das Ziel der aktiveren Teilnahme aller Gläubigen am Gesamtvollzug der Kirche einschließlich der Liturgie konnte nur erreicht werden, wenn das Prinzip der Kollegialität, vom Konzil in die Ekklesiologie eingeführt, wenigstens in analoger Form auf alle Ebenen übertragen wurde (vgl. *J. Ratzinger,* Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, „Concilum", Januar 1965, S. 16—27). Daraus ergibt sich von selbst, daß die Autoritätsfrage bei fast allen kirchlichen Themen, die gegenwärtig erörtert werden, stille Voraussetzung oder mindestens mitberührt ist. Die Autoritätsfrage geriet um so mehr in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen, als bei auftretenden Konflikten die Neigung zuzunehmen scheint, diese nicht in möglichst gemeinsamer Erörterung aus genauer Kenntnis der jeweiligen Sachfrage auf der einen Seite autoritativ, auf der anderen Seite über die Wirkungen der Publizität zu entscheiden. Umgekehrt muß man aber nicht weniger von Autoritätskrise sprechen, wenn man beobachtet, wie gerade jene Gruppen, die sich gegen die nach ihrer Meinung zu engen Gesetze und Reglementierungen auflehnen, unbewußt selbst bei der Verwirklichung aller Reformen von den Autoritätsträgern die entscheidenden Initiativen erwarten. Wohl besteht auch der Eindruck, die Amtsträger schirmten die Katholiken womöglich vor echter Glaubensentscheidung sorgfältig ab, nicht ganz zu unrecht (vgl. *N. Greinacher,* in: Was glauben die Deutschen, S. 149). Aber auch hier wird man nicht das ganze Problem der Autorität auflasten können. Man wird den Amtsträgern immerhin ein realistisches Gespür dafür, wie schwer solche Glaubensentscheidung konkret zu realisieren ist, nicht verübeln können. Die Schwierigkeit liegt also wohl auch bei der Autorität, aber nicht zunächst und nicht zuletzt, sondern im Maß menschlicher Zulänglichkeit und in der Struktur des Glaubens selbst.
Wohl hat z. B. die Liturgiereform etwas mit Autorität zu tun. Die Verhinderung von zumutbaren, nützlichen oder gar notwendigen Experimenten kann diese selbst belasten, für längere Zeit unmöglich machen, eine echte Formung der Gemeinde vom Vollzug der Liturgie her verhindern. Der Rahmen, in dem Experimente durchgeführt werden können, bleibt nach wie vor zu eng. Gerade dadurch werden Initiativen, die sich zum Rand der Kirche hinbewegen, gefördert. Aber die eigentliche Krise steckt in der Sache selbst, in der Frage, wie Liturgie vollzogen werden kann, daß der Glaube des einzelnen in der Gemeinde genährt und diese selbst gerade durch die Liturgie nicht in einem abgesonderten sakralen Bezirk verbleibt, sondern Gottesdienst in Liturgie und Alltag verbindet. Es gibt aber auch innerhalb der jetzt geltenden Bestimmungen Möglichkeiten, die Feier der Liturgie weniger rubrizistisch (wenn auch nach neuen Riten), sondern lebendiger und mit mehr Bezug zum Alltag zu feiern.
Ähnliches gilt für den ökumenischen Bereich. Auch hier können durch einengende kirchliche Bestimmungen nicht nur fruchtbare Initiativen unterbunden, sondern auch so fehlgeleitet werden, daß sie in Aktivitäten außerhalb der Kirche abgedrängt werden und auf die Dauer kirchlichem Leben verlorengehen. (Dies gilt analog übrigens für die meisten kirchlichen Initiativen von Spontangruppen, die von unten her Kirche zu verwirklichen suchen.) Aber auch hier deuten die sachlichen Probleme weit über die Autoritätsfrage hinaus. Die damit verbundenen theologischen Fragen können nicht unter das Autoritätsproblem subsumiert werden. Sie mögen an Gewicht verlieren, wenn erst einmal die praktische Zusammenarbeit weiter fortgeschritten ist. Aber es könnte, wie es anläßlich der Ankündigung der gemeinsamen Arbeitstagung des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken und des Evangelischen Kirchentages in Frankfurt 1971 formuliert wurde,

auch sein, daß das Trennende in fundamentalen Fragen dann erst recht in aller Deutlichkeit hervortritt (vgl. „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 13. 11. 68).
Noch weniger wird man die Schwierigkeiten der Missionskirchen wie überhaupt die Unsicherheit über Methoden und Zielsetzungen christlicher Mission auf die Autoritätsfragen reduzieren können oder wollen. Auch im Bereich der Mission gibt es Autoritätsprobleme, sehr massive und verwickelte, zwischen den europäischen Missionaren und dem einheimischen Klerus, zwischen der Hierarchie und den Missionsgesellschaften. Aber das Grundproblem der Mission ist kaum hier zu suchen, sondern in der Überzeugungskraft des Christlichen in einem je anderen kulturellen Kontext.
Oder um ein anderes, das gegenwärtig vielleicht meistdiskutierte Beispiel zu nennen: die Krise im katholischen Klerus, nach außen hin sichtbar durch das Zölibatsproblem und die steigende Zahl von Laisierungsgesuchen (vgl. ds. Heft, S. 44), die in analoger Weise auch eine Krise der Orden ist. Gewiß trägt der Klerus, das zeigen Gespräche und Praxis, am schwersten an den Folgen eines zu engmaschigen Reglements. Ist aber nicht gerade hier die Autoritätsfrage nur Symptom, wenn auch ein sehr reales, einer viel breiteren Infragestellung seiner Existenz: des Gefühls der Isolierung, der gesellschaftlichen Rollenschwäche, der „sterilen Monotonie des Gemeindelebens" (vgl. *L. Hoffmann,* Der frustrierte Klerus, „Katechetische Blätter", Oktober 1968, S. 600). Ist die Autoritätsfrage im Klerus nicht auch gerade deswegen besonders schmerzlich, weil sie mit diesen Fragen gekoppelt ist?

Die „Kirche" Verdunkelung Gottes?

Ist aber die Autoritätskrise nicht eigentlich der Kern gegenwärtiger kirchlicher Schwierigkeiten, so scheint auch ein zweites Klischee, das das Problem auf die Kirche als Institution fixiert, sehr fragwürdig zu werden. Der ehemalige niederländische Augustinerpater *R. Adolfs* faßte es in seinem Buch mit dem bezeichnenden Titel „Wird die Kirche zum Grab Gottes?" (Styria, Graz 1967) noch in die These, das Kernproblem gegenwärtiger religiöser Auseinandersetzung sei nicht der Glaube oder die Gottesfrage, sondern die Kirche. Das Phänomen der „Gott-ist-tot-Theologie" sei nicht in sich bedeutsam, sondern als „Symptom einer Krise der Kirchen". Die tiefere Ursache für die Krisensituation des Christentums sei in der Kirche selbst zu suchen: in deren dem Evangelium entfremdeten institutionellen Gestalt, im „unangemessenen Charakter der christlichen Verkündigung", im „eingefleischten" Konservativismus kirchenamtlicher Einrichtungen (vgl. ausführliche Wiedergabe in Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 497 ff.).
Solche Thesen kehren in tausend Abwandlungen wieder. Sie liefern den Diskussionsstoff für sehr konkrete Argumente ad hominem über gewisse Verfahrensweisen in römischen Kirchenämtern, über die Weltfremdheit mancher zentralkirchlicher Einrichtungen (vom höfischen Zeremoniell bis zum vatikanischen Finanzgebaren), bis zu sehr abstrakten Thesen aus den schon nicht mehr ganz neuen Beständen der Säkularisierungstheologie und philosophisch-anthropologischen Analysen der „weltlichen Welt". Sie treffen gewiß einen wichtigen, wenn nicht zentralen Aspekt: die Kirche als Glaubenshindernis, als Verdunkelung Gottes. Niemand wird diesen Aspekt heute völlig leugnen. Man erkennt die Kirche nicht mehr nur als Kirche der Heiligen, als von Christus gestiftete, unverletzliche Heilsträgerin, sondern als Kirche der Schwachen, als Kirche der Sünder, neuerdings auch (sich gängigerer Bilder und „Einsichten" bedienend) als Kirche der Frustrierten, der sozialen Randsiedler, die ihre gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit „dokumentieren", deren tragende Glieder von „Autoritätsbedürftigkeit" und „konservativen Denkschematas" geprägt sind (vgl. dazu den Beitrag von *L. Hoffmann,* „Katechetische Blätter", S. 605).
Daß dabei die Kirche als Institution schlechte Noten erhält, versteht sich nach so lange andauernden Forderungen nach „grundlegenden kirchlichen Strukturreformen" fast von selbst. Gemeint ist damit wohl nicht nur der kirchliche Verwaltungsapparat, die äußere Administration der Kirche und wohl auch nicht allein die Frage, wie in der Kirche Gewissens- und Lehrfragen administrativ behandelt werden. Es ist nicht nur der museale Charakter des kirchlichen Rom, dem Adolfs so viel Aufmerksamkeit widmet und der gelegentlich als religiöser, manchmal auch nur weltlicher Petrefakt anmutet und von einem Gott kündet, der zwar in geschichtlichen Wiederholungen immer wieder in den herrlichsten Kulturdenkmälern auferstanden, aber schon mit den Göttern des untergehenden Römischen Reiches ins Grab gesunken schien. Es ist ja gerade das Nichtchristliche am Christlichen, das die Durchsichtigkeit seines Wesens verstellt. Wer gelegentlich kirchliche Akten liest, studiert, auf sich wirken läßt und aus der Heilssendung der Kirche heraus zu verstehen sucht, der möchte in der Tat manchmal meinen, der Gott der Christen sei längst in einem Wald von Papieren, Querelen, Interpretamenten, Verdächtigungen (manchmal recht weltlicher Art), Paragraphen und unklare Instanzenzügen begraben. Und da bei solchen Anlässen auch die Mitmenschlichkeit immer etwas darunter leidet, wenigstens zu kurz kommt, scheint auch sein Dasein als „Chiffre" der Mitmenschlichkeit nicht wenig gefährdet. Aber das sind sehr menschliche Dinge, die in allen Gesellungen vorkommen, die jedem „System" anhaften. Sie können in der Kirche am allerwenigsten toleriert werden. Aber führt man die religiöse Bedeutung kirchlicher Institutionen nicht gerade dadurch auf ihre wesentliche Funktion im Glaubensvollzug zurück, indem man kein Götterbild daraus macht, sondern sie als Einrichtungen im Dienst des Glaubens, getragen von lebendigen Menschen und gefährdet durch ihre Fehler (und deshalb stets reformbedürftig), gelten läßt? Kann man dann aber noch mit Fug und Recht von der Kirche als Grab Gottes sprechen? Wird da nicht eine in sich attraktive Metapher überzogen? Wird die Grenze des Bildes nicht überschritten?

Nur eine Krise der Kirche?

Wird nicht gerade so die Kirche als Institution überschätzt und dadurch auch ihr Anteil an der Glaubenskrise der Gegenwart? Gewiß kann die Kirche Ursache religiöser Entfremdung sein: durch eine Sprache, die in keiner Beziehung steht zu den Problemen, die das Alltagsleben füllen, durch salbungsvolles Hinwegreden in Wendungen und Ausdrücken, die mit der Wirklichkeit nichts zu tun haben, um nur eines der gegenwärtig am meisten diskutierten Beispiele zu nennen.
Aber selbst da ist das Problem breiter und wahrscheinlich auch tiefer als die Verantwortung kirchlicher Institution reicht. Da wäre zunächst das Verhältnis von Sprache und Institution überhaupt zu erörtern. Ein Vergleich zwischen politischen Programmreden und Festansprachen

und manchen Predigten und bischöflichen Hirtenschreiben würde für beide wohl ungefähr zu denselben Ergebnissen führen. Im Journalismus verhält es sich ähnlich. Und in den zahlreichen Petitionen und Resolutionen kirchlicher und politischer Protestgruppen schlägt sich der sprachliche Entfremdungseffekt gelegentlich noch etwas gründlicher nieder. Aber sieht man von diesem Beispiel einmal ab, wäre es nicht eine ungeheuerliche Vereinfachung, in der religiösen Gegenwartssituation in erster Linie nur eine Krise der Kirche (oder gar nur) der kirchlichen Institution zu sehen? Sind etwa die Einsichtigkeit und Überzeugungskraft des sakramentalen Geschehens nur an die kirchlichen Vollzugsformen gebunden? Oder ist hier nicht eine tiefere, aber deswegen weniger leicht faßbare anthropologische Dimension maßgebend: das veränderte Verhalten des heutigen Menschen zu religiösen Vollzugsformen überhaupt?

Wenn es nur um eine Änderung von Sprache und Ritus ginge, so wäre das Problem gewiß auch nicht einfach, aber doch lösbar. Geht es denn nicht vielmehr um die Frage, wie der Mensch seine eigene Existenztiefe darin zum Ausdruck bringt, in ihnen religiös zu sich selbst kommt? Um die Frage, wie Gottesdienst und Gebet möglich sind. Ist das, was man gemeinhin Krise der Kirche nennt, nicht allgemeiner eine Krise der *Religion* als der gesellschaftlichen und kulturellen Ausdrucksform des Glaubens und damit auch eine Krise der *Religionen.* Zeigt sich nicht bei allen Religionen, wo sich diese nicht in ihre eigene Tradition einigeln, ein wachsender Trend zur Minderung der rituellen und religiösen Normen, eine Gewichtsverlagerung von der religiösen Tradition zur gesellschaftlichen Adaptation, manchmal forciert durch politische Umstände, manchmal auch indirekt erzwungen durch den allgemeinen Kulturwandel, durch den Einfluß fremder Denkrichtungen und durch die Nivellierungstendenz der technischen Zivilisation. Wir befinden uns ja in einem Säkularisierungsprozeß, der zwar, wie die technische Zivilisation als seine Voraussetzung, geographisch aus dem Raum des Christentums kommt, nun aber fortschreitend alle Kulturräume und Religionen erfaßt. In Krise sind also nicht nur kirchliche Institutionen, sondern religiöse Ausdrucksformen überhaupt. Zugleich handelt es sich dabei um eine zutiefst humane Krise, die den ganzen Menschen und die gesellschaftlichen Ausdrucksformen (nicht nur Institutionen) kennzeichnet.

Krise der Glaubensfähigkeit

Ist diese religiöse Krise nicht letztlich eine Krise des Glaubens, insofern dieser Glaube bisher von den traditionellen religiösen, mythisch durchwirkten Ausdrucksformen getragen, nun in einer entgötterten Welt, Gesellschaft und Lebenshaltung nach Ausdrucksformen suchen muß, die ihn tragen, verdeutlichen, vermitteln. Dabei bleibt es wohl relativ zweitrangig, ob man nun solchen Glauben als religionslosen Glauben bzw. als religionsloses Christentum interpretiert (vgl. dazu den Vortrag von *N. Greinacher* auf dem Katholikentag in Essen; Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 457). Glaube bedarf immer der Kommunikation, der individuellen und gesellschaftlichen Ausdrucksformen, kann nie bloß im Gedanken oder im Wort existieren, sondern muß sich als formende Kraft erweisen. Dennoch tritt eine radikale Verschiebung vom Kultischen ins Gesellschaftliche ein. Damit aber diese Verschiebung nicht zur Aufhebung des Glaubens führt, bedarf es der gleichzeitigen Schwerpunktverlagerung vom Ritus, von der kulturellen Ausdrucksform und von der Religion als Mittel der Sozialkontrolle zur glaubensmäßigen Durchformung der Person, ihres gesellschaftlichen Gewissens und von daher ihrer Gruppenbezüge. Daß wir offensichtlich in diesem Übergang stehen, ist unser Problem, das Problem der „unsicheren" Kirche, an dem letzten Endes alle anderen, gewiß wichtigen, aber in ihrer Natur vordergründigeren Probleme gemessen werden müssen. Die Krise der Kirche, die Krise ihrer Institutionen und ihres gesellschaftlichen Vollzugs muß von dieser Übergangssituation, die mehr noch als durch eine Krise der Riten und Institutionen, durch eine Krise des Glaubens selbst, genauer der Glaubensfähigkeit, gekennzeichnet ist, her verstanden werden. Hierin liegt wohl auch, genauer gesehen, das Problem des „faktischen" Atheismus, auch im Christlichen. Drängt sich nicht gerade auf dem Hintergrund dieses Übergangs von der rituell objektivierten und gesellschaftlich sanktionierten Religiosität zum personal geformten und gesellschaftlich verantworteten Glauben die Krise des Klerus, die ja nur eine durch den Status des Priesters verschärfte Krise des Christen ist, wiederum als besonders erhellendes Beispiel auf. Seine Schwierigkeiten erstrecken sich ja nicht nur auf den institutionellen und gesellschaftlichen Rahmen geistlicher Berufspflichten, sondern auf die Ausrichtung des christlichen Glaubensdienstes in einer Gesellschaft, in der sich der konkrete Glaubensvollzug vom Kultgeschehen ins konkrete Leben mit seinen weltlichen Vollzügen verlagern muß und diese Schwerpunktverlagerung auf das Verständnis des sakramentalen Vollzuges selbst wieder verändernd zurückwirkt (vgl. *A. Grabner-Haider,* Weltlicher Gottesdienst, „Diakonia", Heft 1, 1968, S. 61). Die „Krise" liegt dabei nicht nur in den Strukturen, sondern hat immer eine vorgelagerte existentielle Komponente.

Man kann diese Situation, die ebenso das fundamentale Problem der Theologie wie der kirchlichen Praxis, wie der individuellen Frömmigkeit ist, überspielen, ihm ausweichen, es überdenken oder auf die verschiedenste Weise verkleinern. Das geschieht auf unterschiedlichen Wegen. Auf den schon genannten: Indem man autoritativ an den traditionellen religiösen Ausdrucksformen festhält, dadurch den Übergang erschwert und dazu beiträgt, die unterschwellig wirksame Krise der Glaubensfähigkeit zu verschärfen und (soweit zeitliche Kategorien hier angebracht sind) zu verlängern. Es gibt andere, gegenwärtig ebenso laut vernehmbare, auf die Dauer nicht weniger gefährliche Ausflüchte: die Zuflucht zum „gesunden Volksempfinden", daß in Zeiten der Unsicherheit und des Suchens die Kontinuität des Glaubens überzeugender durchhalte als die Mehrheit der Theologen und manche Bischöfe. Was problematisch geworden oder in Auflösung begriffen ist, ist aber gerade dieses religiöse Volksempfinden. Es gibt im theologischen Bereich die Flucht in eine „kritische" Theologie, die (nur mit umgekehrten Vorzeichen) genauso Selbstzweck werden kann wie das Sentenzengebäude scholastischer Schultheologie, das man nun allmählich bis an die Grundmauern abgetragen hat. Es zeichnet sich im Theologischen da und dort auch die Ausflucht in einen Wissenschaftsbegriff ab, in dem man nun (die eigene Unsicherheit nicht aushaltend) das naturwissenschaftliche Erkenntnismodell zum Vorbild nimmt und diesem Modell (wohl etwas ungeprüft) das wissenschaftliche Ethos „absoluter Redlichkeit" zuschreibt (vgl. *R. Lay,* in „Publik", 15. 11. 68). Und es gibt die Flucht ins Politische, den Soziologismus der Strukturen. Man geht von der richtigen Erkenntnis aus, daß christlicher Glaube nie

verbales Bekenntnis, sondern (auch gesellschaftlich) relevantes Zeugnis sein muß, überspringt aber dabei das *persönlich* Fordernde des Glaubens, drängt es in „Mitmenschlichkeit" ab oder in revolutionäre Ideologien. Wenn zutrifft, daß Glaube und Kirche heute weniger durch Irrlehren als durch Ideologisierung gefährdet sind, so scheint hier wohl die größte Gefahr zu liegen. Alle diese „Lösungen", denen gemeinsam ist, daß sie von berechtigten Anliegen ausgehen, aber die Mitte des Glaubens verfehlen, gehen existentiell und theologisch am Christlichen vorbei. Will man schon beim Bild vom Grab Gottes bleiben, so ist es nicht die „Kirche" allein. Gott hat offenbar viele Gräber.

Die Krise, die hier signalisiert wird, ist real. Die Vielzahl von ausweichenden Interpretamenten verkleinert sie nicht. Was bleibt zu tun? Was kann getan werden, um die Krise der Glaubensfähigkeit im Übergang von einem kultisch-„religiös" geformten und getragenen in den persönlich verantworteten und bezeugenden Glauben (dieser Weg allein bleibt) überwinden zu helfen, um kirchlich auf diesen Glauben selbst hinzuarbeiten? Zunächst muß gewiß neu und gründlicher vermittelt werden, was Glaube ist. Erst in den letzten Jahren setzt, so glaubt *G. Muschalek* in seiner Quaestio disputata (Glaubensgewißheit in Freiheit, Herder, Freiburg 1968, S. 53) feststellen zu können, auch von katholischer Seite eine Neubesinnung auf das Wesen des Glaubens von der Schrift her ein. Solche Hinführung zum Glauben kann sich aber nicht in Hermeneutik erschöpfen, kann nicht nur auf Auslegung, sondern muß auf das Auszulegende selbst zielen. Hierin liegt wohl die vorrangige Bedeutung neuerer Versuche wie des Werks von *J. Ratzinger* (Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Kösel, München 1968; vgl. auch ds. Heft, S. 36) und der verschiedenen noch sehr vorläufigen Bemühungen um eine Kurzformel des Glaubens, von denen der theologische Bericht dieses Heftes (S. 33 bis S. 38) handelt.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Zur Diskussion um die Politisierung von Adveniat

10000 Flugblätter, herausgegeben von einem spontan gegründeten „Aktionskomitee Adveniat" in Münster, wurden am zweiten Adventssonntag unter die Münsteraner Gottesdienstbesucher verteilt. Darin stellt das von Studenten geleitete Aktionskomitee die These auf: „Wir können Adveniat nur unterstützen als Beitrag zur umwälzenden Veränderung in Lateinamerika. Adveniat hilft wirksam, wenn jede Mark den politischen Kampf der Armen unterstützt... Wir können Adveniat nur unterstützen, wenn unsere Spenden der Selbstbefreiung der Menschen Lateinamerikas dienen." Belegt wird die Dringlichkeit dieser Forderung mit Auszügen aus dem Dokument „Frieden", das die Zweite Lateinamerikanische Bischofskonferenz verabschiedete (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 481 ff.), aus Referaten von *Dom Helder Camara*, mit Daten über die wirtschaftliche und soziale Situation in Lateinamerika und der „Botschaft an die Christen" von *Camilo Torres*. In dieser Botschaft wird die Pflicht der lateinamerikanischen Christen zur Revolution begründet.

Nicht beabsichtigte Folgen?

Auch die Dezemberausgabe des „Kritischen Katholizismus" forderte: „Politisiert Adveniat!" Der Artikel, der sich als „Analyse der Bischöflichen Aktion Adveniat" deklariert, hat freilich mit einer Analyse wenig gemein. Statt des Versuchs, Ziele, Motive, Arbeitsweise, die Vergabestatistik und publizierte Projektbeispiele von Adveniat kritisch zu durchleuchten, beschränkt sich *M. Stankowski* auf allgemeine und unbelegte Unterstellungen wie diese: „Der Kirche geht es heute im weltpolitischen Maßstab, ähnlich wie in der Zeit des Frühkapitalismus in Europa, darum, die evidenten Sozialschäden zu kitten... Daneben haben die Kirchen in ihren Aktivitäten, strategisch gesehen, natürlich den Nebeneffekt, eine politische Radikalisierung der Unterdrückten zu verhindern." Die soziologische Basis und ihre historische Bedeutung „sollte aber die katholische Kirche in Lateinamerika geradezu zwingen, zum politischen Träger des Willens der unterdrückten Massen zu werden". Aus dieser Interpretation von Adveniat ergibt sich unter anderem für den „Kritischen Katholizismus" die Folgerung, die Aktion müsse über die wirtschaftlichen Zusammenhänge der „Ausbeutung" stärker informieren, die westdeutsche Entwicklungspolitik öffentlich kritisieren, jede Zusammenarbeit mit dem Entwicklungsministerium (gemeint ist das Ministerium für Wirtschaftliche Zusammenarbeit) ablehnen. Der Artikel macht auch keinen Hehl daraus, wie sich diese Gruppen die „Umfunktionierung" von Adveniat vorstellen. Gefordert wird u. a. Abschaffung aller Missionsinstitute und Ausbildungsstätten, die nicht die religiöse Emanzipation der Massen fördern... Ausbildung aller Kleriker in sozialistischer Theorie und Praxis, finanzielle und organisatorische Unterstützung sozialrevolutionärer Priester und Gruppen... Einstellung des Versuches, „die Besitzenden in ihrem sozialen Bewußtsein zu ändern"... Unterstützung der politischen Freiheitskämpfer und sozialrevolutionärer Gruppen Lateinamerikas... Unterstützung kämpfender Revolutionäre durch Medikamente und öffentliche Solidarisierung. Die Verteilung vorhandener Hilfsmittel, unabhängig von der Zustimmung der einheimischen und westdeutschen Hierarchie, kontrolliert von multilateralen Beratergruppen, die sich aus Mitgliedern sozialrevolutionärer Länder und Gruppen zusammensetzen und ohne politische Auflagen in eigener Verantwortung handeln.

Was Adveniat ist

Zu dieser „Analyse Adveniats" und den aus ihr abgeleiteten Forderungen muß zunächst festgestellt werden:

1. Adveniat ist kein Werk der Entwicklungshilfe, sondern eine pastorale Hilfsaktion für die Kirche in Lateinamerika. Die Aktion unterstützt die lateinamerikanische Kirche in ihren Bemühungen um die innerkirchliche Erneuerung und eine authentische Evangelisierung im Rahmen der anzustrebenden ganzheitlichen Entwicklung des Kontinents. Aufgrund dieser Zielsetzung gibt es keine Zusammenarbeit und keine Basis der Zusammenarbeit mit der Administration der staatlichen Entwicklungshilfe in der Bundesrepublik.
2. Es ist ein unbestrittenes Verdienst der Aktion, sich in ihrer Arbeit von jeder Art „innerkirchlichem Imperialismus" freizuhalten. Das Konzept der Heilssorge wird von der lateinamerikanischen Kirche entwickelt, nicht von Deutschland aus diktiert. Der Lateinamerikanische Bischofsrat, die nationalen Bischofskonferenzen, die Konferenzen der Ordensgemeinschaften und die katholischen Laienbewegungen sind Partner der Hilfsaktion. Sie erarbeiten eigenständig ihr Konzept der adaptierten Verkündigung und ganzheitlichen Seelsorge für die Menschen dieses Entwicklungskontinents. Aus diesen Arbeitsplänen (Pastoralplänen) sind Adveniat die jeweiligen Schwerpunkte der Hilfe vorgegeben.
3. Die Funktion der Kirche in Lateinamerika wird in den Forderungen nach Politisierung der Aktion Adveniat reduziert auf gesellschaftspolitisches Handeln. Das würde in letzter Konsequenz heißen: Die lateinamerikanische Kirche ist oder kann ganz nützlich sein im Entwicklungsprozeß oder in ihrem Beitrag zu revolutionären Veränderungen, da sie Macht und Einfluß hat. Ist dieser Prozeß abgeschlossen, kann sich die Kirche auflösen.
Umgekehrt ist die Frage aktuell und berechtigt, ob und wieweit die Aktion Adveniat zwangsläufig gesellschaftspolitische Auswirkungen hat und ob das Bewußtsein der Spender tatsächlich ausreicht, die Aktion entsprechend den wirklichen Bedürfnissen der kirchlichen Arbeit in Lateinamerika auszurichten. Adveniat unterstützt heute, das weisen seine Publikationen in den letzten Jahren aus, vornehmlich jene Pastoralarbeit, für die keine im Kontinent potentiell vorhandenen Gelder zu gewinnen waren. Das trifft besonders für die Neuorientierung der Verkündigung zu. Das gilt ebenso für die Programme der Bischofskonferenzen zur Erforschung der sozio-religiösen Voraussetzungen des Subkontinents, der Ausarbeitung und Verwirklichung von Seelsorgeplänen, das gilt für die Fortbildung der Verantwortlichen in der Kirche, die Basisbildungsprogramme, die Stipendien für Zweitstudien von Priestern und Ordensleuten.

Gesellschaftspolitische Auswirkungen

Diese Hilfe zielt auf eine zweifache Wirkung. Sie macht einerseits die lateinamerikanische Kirche unabhängiger von den schädlichen Rücksichten auf die Mentalität ihrer einheimischen Geldgeber. Andererseits wurde die Entwicklung einer lateinamerikanischen Pastoral ermöglicht, d. h. der Kirche in Lateinamerika geholfen, lateinamerikanische Kirche zu werden. Und das Charakteristikum der lateinamerikanischen Kirche prägt sich immer deutlicher in ihrer Haltung zur Entwicklung aus. Zunehmend offensichtlicher stützt sich Verkündigung und Seelsorgepraxis in Lateinamerika heute auf die Leitlinien: „Das Christentum ist nicht eine ‚Religion' im kultischen Sinne, sondern die von Gott initiierte historische Bewegung für die Befreiung des Menschen. Diese neue Sicht — als Basis für die katechetische Arbeit — schließt eine neue Deutung von Themen wie Offenbarung, Evangelisation, Bekehrung, Glauben und Erlösung ein." Vgl. Tagungsbericht von *A. Exeler* in den „Katechetischen Blättern" (Nr. 11/1968) über den Lateinamerikanischen Katechetischen Kongreß in Medellín, August 1961 (vgl. dazu auch Herder-Korrespondenz, 22. Jhg., S. 475). In die Schlußresolution dieses Kongresses (den Adveniat finanzierte) führte die Arbeitsgruppe zur „Gegenwärtigen Orientierung der Katechese als Basis für die katechetische Erneuerung in Lateinamerika" u. a. einen Passus ein, in dem dies verdeutlicht wurde: „Die Evangelisation, die Ankündigung der Frohen Botschaft, darf nicht konzipiert werden als ein ‚Überbringen der Wahrheit', als Vermittlung einer Botschaft, die man bereits besitzt; sie muß verstanden werden als Hilfe, damit der Mensch die (volle) befreiende Wahrheit entdeckt und sich für sie einsetzt."
Die Lateinamerikanische Bischofskonferenz begründete die pastoralen Leitlinien zur Aufgabe der Kirche in der lateinamerikanischen Gegenwart ähnlich. Als Kern läßt sich herausschälen: Die ganze und vollständige Rettung des Menschen und der Völker, die vollständige Befreiung aus aller Knechtschaft — diesen Auftrag hat die Kirche in Fortsetzung des Erlösungswerkes Christi. In Lateinamerika ist ein gewisser Höhepunkt der Heilsgeschichte gegeben, weil der Mensch sich seiner persönlichen und gesellschaftlichen, der körperlichen, seelischen und geistigen Misere bewußt geworden ist und einen existenziellen Hunger und Durst nach Gerechtigkeit hat. Das schafft neue Grundbedingungen für das Handeln der Kirche. Sie muß unmenschliche Lebensbedingungen überwinden helfen mit allen ihr zukommenden Mitteln, weil diese den Menschen an seiner vollen Entfaltung, der göttlichen Berufung, hindern.
Wo dieses Konzept praktiziert wird, hat es zweifellos eine unmittelbare gesellschaftspolitische Relevanz. In den jüngsten brasilianischen Ereignissen wird das offenkundig (vgl. ds. Heft, S. 45). Je weniger die kirchlichen Amtsträger soziale Mißstände tolerieren, um so rascher stößt ihr Handeln an die politischen Barrieren. Es steht außer Frage, daß heute die Mehrheit der Bischöfe die Notwendigkeit erkennt, durch kirchliche Hilfen die Bewußtseinsbildung der Massen zu unterstützen und diese durch kirchliche Einrichtungen mit klaren gesellschaftlichen Reformzielen zu fördern. Je klarer dieses Konzept sich in Handeln umsetzt, um so dringender ist freilich, daß sich die Spender und Verantwortungsträger solcher Aktionen wie Adveniat dieser Zusammenhänge bewußt werden.

Katholische Presse und kirchliches Amt

Drei konkrete Anlässe boten Papst *Paul VI.* in letzter Zeit Gelegenheit, zum Verhältnis von katholischer Presse und kirchlichem Amt Stellung zu nehmen. Die Vierte Nationalversammlung der katholischen Union der italienischen Presse (UCSI) Anfang November in Taranto, die sich mit dem journalistischen Pflichtenkodex und dessen Auswirkungen auf

Leben und Sitte der Nation befaßte (vgl. „Osservatore Romano", 8. 11. 68), die Audienz für die Mitglieder des Rates der Katholischen Internationalen Union der Presse (UCIP) anläßlich ihrer ersten Arbeitssitzung seit dem Weltkongreß der katholischen Presse in Berlin (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 349 ff.; „Osservatore Romano", 24. 11. 68) sowie die Audienz für die Mitglieder der jährlichen Vollversammlung der Päpstlichen Kommission für die publizistischen Mittel. Diese war zur neuerlichen Beratung eines dickleibigen Pastoraldirektoriums zum Konzilsdekret über die publizistischen Mittel Ende November in Rom zusammengetreten, dessen Endredaktion nach einem genauen Zeitplan in den nächsten Monaten erfolgen soll („Osservatore Romano", 29. 11./ 4. 12. 68).

Presse und kirchliches Gemeinwohl

Bei diesen Anlässen bezog sich der Papst hauptsächlich auf zwei Probleme: 1. auf die sittlichen Grundsätze journalistischer Tätigkeit; 2. auf Aufgaben der katholischen Presse innerhalb der Kirche. Als erste Pflicht der Journalisten bezeichnete der Papst die „Achtung vor der Wahrheit", welche „Grundbedingung" für den „Dienst der Informationspresse am Gemeinwohl" ist. Dies bedeute Übereinstimmung zwischen Information und Geschehen. Um sie zu erfüllen, müsse der Journalist frei sein von „politischem und wirtschaftlichem Druck" wie auch von „persönlichen Leidenschaften und Vorurteilen". Das Wahrheitsprinzip sieht der Papst begrenzt durch die „Achtung vor den Rechten der Person", auf welche die „Verbreitung der Wahrheit Rücksicht nehmen" müsse. Als zweites Prinzip eines journalistischen Ethos nannte er die „Achtung vor den geistigen und sittlichen Werten des individuellen und gesellschaftlichen Lebens" (z. B. Religion, Freiheit, Gerechtigkeit, Friede, Solidarität usw.). Der Journalist müsse sich hier an das Gesetz der Güterabwägung halten. Der Papst wandte sich gegen die übermäßige Herausstellung von Verbrechen und Verstößen gegen die Sittlichkeit. Wenn schon darüber berichtet werden müsse, so sollten dem Leser auch die entsprechenden sittlichen Kriterien für die Beurteilung geboten werden.

Welche Funktion hat in den Augen des Papstes die katholische Presse zu erfüllen? In dem Schreiben Kardinal *A. G. Cicognanis* an die italienische katholische Presse werden dieser zwei Aufgaben gestellt (womit sie den „zerstörerischen Einfluß" religiös indifferenter, ja religionsfeindlicher Publikationen „wirksam bekämpfen" könne): 1. Die Beseitigung von Irrtümern, Vorurteilen und Betrachtungsweisen, welche zu den gesunden sittlichen und religiösen Grundsätzen in Gegensatz stehen. 2. Die Darlegung der christlichen Botschaft und Interpretation der Ereignisse in ihrem Licht. Konkreter äußerte sich der Papst selbst zum gleichen Thema in seiner Ansprache vor dem Rat der UCIP. Der „Dienst der katholischen Presse an der Kirche" bestehe darin, daß sie die „Einheit des Denkens zwischen ihrem Oberhaupt und ihren Gliedern ... erleichtert". Dieser „lebendige Kreislauf zwischen Haupt und Gliedern" sollte sich unter ihrer „positiven Mitarbeit" nicht nur „in einer Richtung" vollziehen; er sollte sowohl die „Richtlinien der Hierarchie bekannt machen" als auch die „Sorgen", „Probleme", die „positiven Initiativen" sowie den „Glauben" des Volkes Gottes wiedergeben. Dabei falle dieser Presse die Aufgabe zu, ein „möglichst wahrheitsgetreues Bild vom Leben der Kirche" zu vermitteln und, wenn nötig, vorherrschenden Meinungsströmungen zu widerstehen.

Vorverständnis und Präsenz

Dieses Kreislaufgesetz soll aber offenbar nicht bedingungslos gelten. Papst Paul VI. stellte fest:
Die Berufspflicht fordere vom Journalisten zwar, sich mit „Erscheinungen" zu befassen, die eine „Zwietracht der Geister" auf verschiedenen Ebenen der Kirche, auch in bedeutsamen „Lehr- und Disziplinfragen", sichtbar machen. Doch, so fragte der Papst, ist es ein „Dienst an der Kirche, vor allem jene Tendenzen und Initiativen hervorzuheben, die am meisten diskutiert werden, aber am wenigsten mit der gesunden Tradition, mit einer echten Treue gegenüber den Konzilsaussagen sowie mit der Wahrheit des Evangeliums selbst in Einklang stehen? Heißt es, der Kirche dienen, wenn man sich mit Nachdruck zum Echo der ‚Infragestellung' macht, das gefallen will und es riskiert, unzählige Gläubige zu verwirren und zu desorientieren?"

Aufgrund dieses Vorverständnisses erläuterte der Papst eine weitere Eingrenzung. In derart ernsten Fragen „wie über das Wesen und die Ausübung der Autorität in der Kirche, die Bedeutung der Unauflöslichkeit der Ehe, die Ehelosigkeit der Priester" u. a. müsse man „auf seiten derer stehen, die nicht mit dem Strom schwimmen". Die Berichterstattung über „ungeordnete Initiativen" in der kirchlichen Gemeinschaft müsse diese „auf ihr rechtes Maß zurückführen, sie nicht übertreiben", dürfe aber auch nicht den „Eindruck erwecken", als ob sie ihnen zustimme oder sie rechtfertige, während das „Lehramt mit der gesamten Tradition der Kirche sie zurückweist". Der katholische Journalist müsse sich „weigern, die Gegensätze zu verschärfen". Er müsse vielmehr das „gegenseitige Verständnis der kirchlichen Gruppen fördern" und sich für die Aneignung des „sensus Ecclesiae bei den Lesern" einsetzen.
In der dritten Stellungnahme sprach der Papst von der Schwierigkeit der Präsenz der Kirche in den publizistischen Mitteln. Immer mehr gebe die Kirche ihre frühere „Zurückhaltung", ihr „Mißtrauen" auf. Die bisherige kirchliche Informationsarbeit sei bereits ein Beweis dafür. Dennoch seien, so beklagte der Papst, die dabei erzielten Erfolge nicht ermutigend. Welchen Platz nimmt „unsere katholische Weltanschauung", unser „Menschenbild" in Film, Fernsehen und Presse ein? Die „Rinnsale der christlich inspirierten Presse" würden im „Sturzbach" der Weltpresse untergehen. Erforderlich sei nicht nur eine katholische Presse, sondern die „Präsenz der Kirche in der sogenannten ‚neutralen' Presse". Für diese Aufgabe sollten sich mehr qualifizierte Katholiken zur Verfügung stellen.
Besteht aber zwischen diesem Versagen und der vom Papst skizzierten unmittelbaren Bindung der katholischen Presse an die direkten Zielsetzungen kirchlicher Verkündigung ein Zusammenhang? „Le Monde" (29. 11. 68) nahm, was durchaus ungewöhnlich ist, im Anschluß an diese Ansprachen in einem eigenen Leitartikel dazu Stellung. Die angesehene französische Tageszeitung kritisierte die auch durch Rom bedingten Kreislaufstörungen zwischen „Peripherie" und „Zentrum". Das ungewöhnlich starke Echo auf die Worte des Papstes ging vornehmlich dieser Frage nach. Die Amtskirche

solle endlich darauf verzichten, so stellte „Le Monde" fest, ihre Beweggründe, Projekte, Analysen und auch ihre gelegentlichen Irrtümer zu verschweigen. Der „Instinkt", soweit wie möglich alles zu verbergen, was „in der Kirche unangemessen ist", sei mit der konkreten Wirklichkeit der publizistischen Mittel unvereinbar. Journalisten, welche mit ermüdender Konstanz an ihre Pflicht zur Wahrheit und Objektivität, vor allem auf dem Sektor der religiösen Information erinnert würden, gerieten in Gefahr, Mißfallen zu erregen, wenn sie sich bemühten, zunächst einmal die Fakten, für die sie ja nicht verantwortlich seien, festzustellen. Die Folgen eines reinen Nützlichkeitsverständnisses der Informationspresse seien für die Autorität selbst schwerwiegend: sie zerstöre damit die Glaubwürdigkeit der Information und setze anstelle eines schon verfälschten Dialogs die etablierte Ordnung. Die Kirche selbst verkenne so die „in der Heilsbotschaft eingeschlossene Inkarnation der absoluten Wahrheit".

Ein amerikanischer Vorgang

Die Schärfe einer sonst Rom gegenüber konzilianten „liberalen" Tageszeitung mochte nicht ganz unparteiisch sein. Sie spiegelte aber nicht nur eine allgemeine Malaise wider, sondern war indirekt auf einen weiteren, vieldiskutierten, (diesmal) amerikanischen Vorgang bezogen. Ende Oktober hatte der Bischof von Kansas City, *Ch. H. Helmsing*, in scharfer Form die ursprünglich aus dem Bistumsblatt der Diözese hervorgegangene, überregional verbreitete Wochenzeitung „The National Catholic Reporter" wegen der bisweilen sensationellen Herausstellung kirchlicher Streitfragen (Geburtenregelung, Zölibat, Jungfrauengeburt, „häretische und blasphemische Angriffe gegen den Stellvertreter Christi") und einseitiger Förderung „progressiver" Strömungen verurteilt. Der Bischof warf dem Blatt „häretische Ansichten über die Kirche und ihre gottgegebene Struktur" vor. Er forderte die Herausgeber auf, die Bezeichnung „katholisch" — weil irreführend — aufzugeben. Diesen Namen verdiene nur ein Publizist, der „mit der Kirche denkt". Die „legitime Meinungsfreiheit" könne von der katholischen Presse nur so lange in Anspruch genommen werden, „als sie der Lehre der Kirche absolut treu bleibt". Die Herausgeber folgten der Aufforderung des Bischofs nicht. Sie erklärten, den „katholischen" Titel beibehalten zu wollen, und versicherten in einer in der Form und in der Sache ausgewogenen Stellungnahme, die Meinungsverschiedenheiten beruhten auf einem unterschiedlichen Verständnis von „Journalismus im allgemeinen und religiösem Journalismus im besonderen". Während der Bischof letzteren als „direkte Verlängerung des Lehramtes" betrachte, verstehe sich der „Reporter" als „Forum, das ein Sondieren, Experimentieren und eine inoffizielle Meinungsäußerung" ermöglichen soll. 66 Journalisten solidarisierten sich in einer eigenen Erklärung mit der Redaktion des „Reporter". Sie stellten fest, die Funktion der katholischen Presse als freies Meinungsforum könne nicht auf die Berichterstattung von bereits gesicherten und gelösten Problemen eingeengt werden. Die „Interessen, Bedürfnisse und Probleme" der Leser lägen gerade bei den offenen Streitfragen. Der „Reporter" fand zudem Unterstützung nicht nur bei dem ihm in kirchlichen Fragen verwandten „Commonweal" (1. 11. 68), sondern auch bei der von den Jesuiten herausgegebenen Wochenschrift „America" (Ausgabe vom 2. 11. 68).

Eine französische Stellungnahme

Wohl der Zusammenhang zwischen der Darstellung des Pflichtenkodex der katholischen Journalisten durch den Papst, dem amerikanischen Vorgang und den zahlreichen mehr latenten als offenen Konflikten zwischen katholischen Presseorganen und kirchlichem Amt veranlaßte die „Informations catholiques internationales" (1. 11. 68) in einem Leitartikel zwei Fragen grundsätzlich zu stellen: 1. „Welche Rechte und Pflichten ergeben sich aus dem ‚Katholisch' für die katholische Presse"? 2. Was ist deren Aufgabe und Sinn? Zur ersten Frage stellt die Zeitschrift fest, das von der katholischen Presse geforderte Zeugnis für die Kirche sei auch von anderen Institutionen und Vereinigungen gefordert, deren Zeugnis ebenso zweideutig sein könne. Die katholische Presse teile somit nur die Verantwortung aller Christen für das Bild und die Präsenz der Kirche in der Welt. Zur zweiten Frage wird festgestellt, die katholische Presse könne nicht „Sprachrohr der Kanzel" sein. Sie dürfe (nach einem Zitat aus der Rede von Kardinal *König* auf dem Weltkongreß der katholischen Presse in Berlin; vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 350) nicht als „Waffe im Arsenal einer defensiven und selbstbezogenen Kirche" mißverstanden werden. Ihre Aufgabe sei, der horizontalen und vertikalen Kommunikation der Fakten, der Ideen und des Lebens zu dienen, der Kommunikation in der Kirche, aber auch von der Kirche zur Welt und von der Welt zur Kirche.

Vor Verhandlungen Vatikan — ČSSR

Die Mitteilung des Apostolischen Administrators von Prag, Bischof *F. Tomášek*, die er laut KNA (22. 11. 68) nach einer Audienz bei Papst Paul VI. vor Journalisten gemacht hat, demnächst würden Verhandlungen zwischen dem Vatikan und der Prager Regierung aufgenommen werden, konnte nicht überraschen. Bereits einmal wurde davon gesprochen (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 264). Dabei schien der Wunsch auf seiten der tschechoslowakischen Regierung drängender zu sein als bei dem kirchlichen Partner in Rom. Dieser hatte es — soweit die Kurie hier tätig werden muß — offenbar gar nicht so eilig. Allerdings konnte auch hier die Wichtigkeit einer grundsätzlichen Klärung einiger Fragen, wie die der Bischofsernennungen, der Unabhängigkeit der bischöflichen Amtsgewalt in rein kirchlichen Fragen, nicht übersehen werden. Die damalige Zurückhaltung Roms entsprang also kaum einem sachlichen Desinteresse. Ob die vatikanische Diplomatie, die über die Entwicklung der kirchlichen Lage in der ČSSR nach der Februar-Revolution 1948 nicht immer gut beraten schien, dem „Prager Frühling" nicht traute und deshalb noch abwarten wollte, wie sich die Lage in naher Zukunft entwickeln werde? Jedenfalls hat der 21. August 1968 eine Pause in den Bemühungen um eine weitergehende Erörterung drängender kirchenpolitischer Fragen erzwungen. Inzwischen ist eine Situation entstanden, die, soweit die innenpolitischen Voraussetzungen und

die Entwicklung des kirchlichen Lebens in Betracht gezogen werden, sowohl für die Regierung wie auch für den Heiligen Stuhl eine klarere Ausgangsposition geschaffen hat. Der Unsicherheitsfaktor, der hier entscheidend sich auswirken könnte, liegt außerhalb des Einflußbereiches der beiden Verhandlungspartner: in Moskau und Ost-Berlin. Gerade letzteres scheint die Entwicklung des kirchenpolitischen Lebens in der ČSSR genau zu beobachten. Einerseits hat sich jedoch das kirchliche Leben selbst insoweit gefestigt, daß auch die staatliche Seite davon Kenntnis nehmen muß. Andererseits konnte der Regierung nicht unbekannt bleiben, daß sie auch den katholischen Volksteil in ihrem harten Mühen um die Existenz des Staates auf ihrer Seite weiß.

Die wichtigsten Verhandlungsgegenstände

Den wichtigsten Verhandlungsgegenstand wird die Frage der Wiederbesetzung aller verwaisten Bischofssitze bilden. In der Prager Kirchenprovinz geht es zunächst um Königgrätz. Der letzte Bischof, Msgr. *Picha*, ist bereits 1956 gestorben. Seitdem wird die Diözese von einem Kapitelsvikar verwaltet. Der insgeheim von ihm konsekrierte Bischof Msgr. *C. Očenášek* ist bis heute weder als Weihbischof noch als Administrator anerkannt. Und die Regierung stützt sich auf die jetzt wieder beanspruchte Abmachung mit dem Vatikan, auf den 1928 getroffenen Modus vivendi, der dem Vatikan vor der Ernennung eines Diözesanbischofs oder auch nur eines Koadjutors mit dem Recht der Nachfolge die Pflicht zur Konsultation Prags auferlegt. Auch die Nachricht, daß Bischof Očenášek bereits „rehabilitiert" wurde, ist ungenau. Es wurde die in den fünfziger Jahren verhängte Strafe im Strafregister gelöscht, nicht mehr. Von der Regierung hatte er vorher bereits die Genehmigung zur Ausübung seines geistlichen Amtes erhalten. Diese schloß jedoch die Anerkennung seiner Bischofsweihe von seiten der Regierung nicht ein. Anders verhält es sich bei Bischof *S. Trochta* von Leitmeritz. Ihm wurde, nachdem durch ein Prager Gericht sein Urteil im Strafregister gelöscht worden war, die Übernahme seines bischöflichen Amtes wiederum erlaubt. Er war jedoch bereits 1948 mit Zustimmung der Prager Regierung vom Vatikan zum Bischof von Leitmeritz ernannt worden. Bei Bischof Očenášek ergibt sich also eine andere Rechtsgrundlage. Und es muß der Regierung in Prag das Recht zugebilligt werden, vor der Ernennung eines Nachfolgers für den verstorbenen Bischof von Königgrätz mit dem Vatikan direkt zu verhandeln. Es wäre auch durchaus möglich und vielleicht sogar wünschenswert, daß die beiden Verhandlungspartner auch über eine kanonische Besetzung des Prager Erzbistums ins Gespräch kommen. Damit, daß der rechtmäßige Erzbischof von Prag, Kardinal *J. Beran*, in sein Amt nach Prag zurückkehrt, kann wohl jetzt nicht mehr gerechnet werden. Eine symbolische Wiedereinsetzung für eine kurze Übergangszeit wäre für ihn sicher eine menschliche Genugtuung. Der einheitlichen und festen Leitung der Erzdiözese wäre damit nicht gedient. Andererseits dürften jedoch sowohl die Regierung wie auch der Vatikan den Wunsch haben, das Provisorium eines Apostolischen Administrators zu beenden.

Auch in Olmütz sind keine Schwierigkeiten bei der Wiederbesetzung des verwaisten Erzbistums zu erwarten, wenn von Personalfragen abgesehen wird. Der letzte Bischof, Msgr. *Matocha*, ist bereits 1961 gestorben. Weihbischof *Zela* wurde zu einer längeren Kerkerhaft verurteilt, und später begnadigt. Er lebt derzeit im Altersheim in Radvanov. Er war nicht zum Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge ernannt worden. Somit wird auch hier die Regierung auf direkte Verhandlungen drängen. Die endgültige Regelung der Verwaltung des auf dem Gebiet der ČSSR liegenden Breslauer Anteils wird also weithin von anderen Erwägungen abhängen.

Delikate Situation in der Slowakei

Komplizierter und umfangreicher dürften die Gespräche über die Regelung der kirchlichen Verhältnisse in der Slowakei werden. Das ganze Gebiet gehörte bis 1918 zu Ungarn. Die kirchliche Einteilung des zur neuen ČSR gehörigen zumeist slowakischen Siedlungsgebietes — nur im Süden der heutigen Slowakei ist der ungarische Volksteil stärker vertreten — umfaßt den allergrößten Teil des als Suffraganbistum von Eger 1804 errichteten Bistums Košice (Kaschau). Nur 49 ungarische Pfarrgemeinden verblieben bei Restungarn, neben dem von Maria Theresia 1776 errichteten Bistum Rožnava (Rosenau). Von der ungarischen Kirchenprovinz Gran wurden der Slowakei zugeschlagen die Bistümer Nitra (Neutra), das 1776 entstandene Bistum Banská Bystrica (Neusohl), die aus der gleichen Zeit stammende Diözese Spiš (Zips) und die für den slowakisch besiedelten Teil des Erzbistums Gran 1922 provisorisch, 1937 endgültig errichtete Apostolische Administratur Trnava (Tyrnau).

Die neue ČSR hatte sich von Anfang an darum bemüht, für die Slowakei eine auch kanonisch selbständige kirchliche Einteilung durch den Heiligen Stuhl zu erreichen. Doch konnte sich dieser, wohl aus Rücksicht auf Ungarn, nicht dazu entschließen. Deswegen wurden alle diese slowakischen Gebiete dem Apostolischen Stuhl unmittelbar unterstellt (1937). Derzeit scheinen die politischen Gegebenheiten in Ungarn einer kirchlichen Neueinteilung und auch kanonisch anerkannten Verselbständigung der Slowakei nicht mehr im Wege zu stehen.

Eine noch schwierigere, weil mit Rücksicht auf Sowjetrußland wie auch auf die russische Orthodoxie äußerst delikate Aufgabe ist mit der Wiederbesetzung des vakanten Bistums für die Katholiken des byzantinisch-slawischen Ritus innerhalb der ČSSR gegeben. Zwar kann der heikelste Punkt, die zwangsweise erfolgte Angliederung dieser Katholiken in der Karpatho-Ukraine durch die derzeitige staatspolitische Zugehörigkeit zur Sowjetunion, kein Verhandlungsgegenstand sein. Aber auch in der ČSSR war in den fünfziger Jahren durch einen einfachen Verwaltungsakt die griechisch-katholische Diözese Prešov als eigenes Bistum der Orthodoxen Kirche der ČSSR zugeschlagen worden. Der letzte Bischof, Msgr. P. *Gojdic*, wurde eingekerkert und starb im berüchtigten KZ Leopoldov in der Slowakei. Sein Weihbischof, Msgr. *V. Hopko*, gleichfalls eingekerkert, lebt derzeit als Hausgeistlicher bei Schwestern in der ehemaligen Zisterzienser-Abtei Ossegg in Nord-Böhmen. Inzwischen hat die Regierung den Katholiken des byzantinisch-slawischen Ritus innerhalb der ČSSR die Wiederaufnahme ihres kirchlichen Eigenlebens gestattet. Einzelfragen, wie etwa die einer Rückgabe kirchlicher, nun von Orthodoxen benutzter Gebäude, sind hier noch einer

vermutlich schwierigen Lösung zuzuführen.
Die von allem Anfang an problematische Frage der geheim konsekrierten Bischöfe dürfte die Verhandlungsthemen noch erweitern. Sie sind alle, von Weihbischof *Hlad* abgesehen, noch jüngeren Alters. Können sie der Regierung als Bischofskandidaten zugemutet werden? Und wären sie die richtigen Männer, um die Geschicke der Kirche des Landes zu leiten? Es ist wohl ein Weg denkbar, der auch Bedacht nimmt auf innerkirchliche Belange personeller Natur.
Schließlich ist auch noch die Frage der Ordensniederlassungen zu lösen. Die Schwesternorden dürfen wohl jene Kandidatinnen wieder aufnehmen, die infolge der gewaltsamen Unterdrückung der Orden ihr Noviziat nicht beenden konnten. Neueintritte sind aber bei ihnen ebensowenig möglich wie bei den Männerorden. Wohl hat die Regierung sich bereit erklärt, diese Fragen in Gesprächen mit den ehemaligen Ordensoberen direkt zu regeln. Es wäre jedoch durchaus möglich, daß auch der Vatikan sich in die Verhandlungen einschaltet. Dies um so mehr, da er seit 1918 sichtlich bemüht war, den tschechischen und slowakischen Katholiken entgegenzukommen.

Politische Spannung in der EKD

Für Kenner der innerevangelischen Entwicklung während der letzten 20 Jahre war es keine Überraschung, als der lutherische Bischof von Hamburg, *Hans Otto Wölber*, Ende November 1968 in seinem Jahresbericht vor der Hamburger Synode anläßlich der neu aufkommenden politischen Theologie, insbesondere der Theologie der Revolution, u. a. erklärte: „Bei der Sprengkraft der gegenwärtigen Fragestellung ist ein evangelisches Schisma nicht mehr undenkbar" (LWB-Pressedienst 20. 11. 68). Er spielte natürlich auch auf die unbewältigte Not mit den konservativen Evangelikalen an (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 562 f.).
Im Grunde genommen geht diese Befürchtung auf die Praktizierung eines „prophetischen Wächteramtes" der „Bekennenden Kirche" bzw. ihres soeben verstorbenen Kirchenvaters Karl Barth zurück, als es seit 1934 auf zahlreichen Bekenntnissynoden für nötig erachtet wurde, im Namen des Evangeliums politische Verantwortung gegen den aufkommenden totalen Staat des Nationalsozialismus zu übernehmen, und die Lutheraner unter Berufung auf die Lehre von den Zwei Reichen nicht mitmachten.
Mancher erinnert sich noch der heftigen Kämpfe auf den ersten Synoden der neu gebildeten EKD Anfang der fünfziger Jahre, als die politische Theologie z. B. in den Fragen Frieden, Atombewaffnung und Abrüstung hoch im Kurse stand. Schon damals erklärte einer der Gralshüter des Luthertums, *Peter Brunner*, daß die Differenzen in den gesellschaftspolitischen Fragen viel kirchentrennender seien als die konfessionelle Verschiedenheit zwischen Lutheranern und Reformierten, den Trägern einer dynamischen politischen Theologie. Die Gefahr einer räumlichen Spaltung der EKD durch die „Mauer" von 1961 ließ diese Probleme vorübergehend in den Hintergrund treten. Seit der Genfer Konferenz „Kirche und Gesellschaft" von 1966 und vor allem seit Uppsala 1968, da jede Landeskirche vor die Entscheidung gestellt ist, ob sie die vorgeschlagenen 5 Prozent ihrer Einnahmen der Entwicklungshilfe zuführen will, ist die Konfliktsituation außerordentlich konkretisiert und bricht auf jeder landeskirchlichen Synode neu auf, ebenso wie sie auf der letzten Regionalsynode-West der EKD erhebliche Unruhe verursacht hat (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 513 f., und die Würdigung dieser Synode in „Lutherische Monatshefte" November 1968, S. 540 ff., bzw. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 600).

Intervention von Eugen Gerstenmaier

Aber seit der Tagung der Regionalsynode-West der EKD in der zweiten Oktoberwoche 1968 hat sich die Konfliktsituation verschärft, zumal da auch Prominente des sog. politischen Establishments in die Diskussion eingriffen, wie z. B. Bundestagspräsident Eugen Gerstenmaier durch seine Reformationspredigt „Politik in der Kirche?" am 31. Oktober 1968 in der Berliner Gedächtniskirche (vgl. den vollen Wortlaut in: „Lutherische Monatshefte" Dezember 1968, S. 610—613). In dieser Proklamation bejahte er zwar politische Initiativen einzelner Christen zur Gesellschaftsreform, lehnte aber das Engagement der Kirchen als solcher strikte ab, um so mehr, als die fortschreitende Säkularisierung des öffentlichen Lebens den Kirchen kein Gehör mehr schenke, jedenfalls nicht mehr als anderen Gruppen und Institutionen. Eine politische Verantwortung der Kirche sei „nicht durch die Bibel gedeckt", sonst verlasse man Martin Luther und lande bei Thomas Müntzer. Eine politische Mobilmachung der Kirche zur Gesellschaftsreform nannte er eine „Selbstverfremdung". Das ist das Thema, das seitdem auf manchen Landessynoden abgehandelt wird. Der Mahnung zum gesellschaftspolitischen Engagement wird besonders von lutherischer Seite entgegengehalten, die Kirche habe nur den Auftrag, die Versöhnung in Jesus Christus zu verkündigen. Wird dieser Auftrag aber nicht unglaubwürdig, wenn er darauf verzichtet, unter Umständen an ein Establishment zu rühren, das in der sozialen Praxis die Versöhnung nicht achtet. Vor diesem Verdacht suchen sich die Landeskirchen zu bewahren.
So erhöhte z. B. die Landessynode von Hessen-Nassau ihre Etatsposition für Mission und Ökumene um 1,1 Millionen DM auf jetzt 6,8 Millionen DM, das sind 3,68 Prozent des Gesamthaushaltes. Die Landessynode der lutherischen Kirche von Hannover folgte ebenfalls der Mahnung von Uppsala und stellte zusätzliche Mittel für die ökumenische Diakonie (Entwicklungshilfe) im Betrag von 2,75 Millionen DM zur Verfügung, so daß im Etat jetzt für diesen Zweck 3,5 Millionen ausgewiesen sind, also 3,3 Prozent des Gesamthaushaltes (epd, 5. 12. 68).
Aber nur auf der hessischen Synode wurde die Frage durchdiskutiert: „Warum muß die heutige Kirche so reaktionär sein?" und eine „politische Theologie" gefordert, die im Verein mit anderen Humanwissenschaften „die versteckte Unterdrükkung in der Gesellschaft" aufdecken und ins Bewußtsein heben soll. Es wurde also bereitwillig das Thema der außersynodalen Opposition aufgenommen. Es wurde auch in langen Diskussionen anerkannt, daß die „jesuanischen Impulse", wie die außersynodale Opposition erklärte, über die Erweckung einer bloßen

Frömmigkeit hinausgehen und soziale Gerechtigkeit implizieren. Bemerkenswert war, daß von allen Beteiligten anerkannt wurde, die Kirche könne nicht allein diese Bewußtseinsarbeit wirksam vollziehen, sondern sie müsse sich mit den empirischen Wissenschaften zusammentun, um durchzudringen (epd, 5. 12. 68). Doch das war in Hessen und nicht in Hannover oder in Hamburg.

Präses Beckmann gegen Dorothee Sölle

Das etwa ist der Hintergrund für die Kontroverse zwischen Präses *J. Beckmann* von der Evangelischen Kirche im Rheinland und dem sog. „ökumenischen Arbeitskreis", der in Köln das umstrittene „politische Nachtgebet" pflegt und von Kardinal *Frings* wegen des „Glaubensbekenntnisses" von Frau *D. Sölle* abgelehnt wird, die dort eine führende Rolle spielt. Inzwischen hat sich auch Präses Beckmann in die Kontroverse eingeschaltet und sich auf die Seite des Kölner Kardinals geschlagen. Nach einem internen Gespräch mit den Veranstaltern des „politischen Nachtgebetes", das auf ein Engagement der Kirchen durch politische Information, Meditation und Aktion hinarbeitet, sei es für Biafrahilfe, Strafrechtsreform, richtige Bewertung des Sex usw. (vgl. „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 10.12.68), wurde ein Kommuniqué veröffentlicht (epd, 10. 12. 68). Darin heißt es u. a., der Ökumenische Arbeitskreis (hinter dem auch eine Reihe katholischer Teilnehmer stehen) habe sich durch den Vergleich des politischen Nachtgebetes mit dem Wirken der Deutschen Christen unter Hitler und den von Präses Beckmann erhobenen Vorwurf des „Götzendienstes" wie der „Menschenverführung" diffamiert gefühlt. Beckmann erklärte, daß und warum er den Arbeitskreis nicht mit den inhaltlichen Zielen der Deutschen Christen gleichsetzen wolle. Er habe nur die Ablehnung eines politischen Engagements der Kirchen als solcher verdeutlichen wollen. Die Ausdrücke „Götzendienst" und „Verführung des Menschen" charakterisierten nicht das „politische Nachtgebet" als solches, „sondern bezeichnen gefährliche Tendenzen, die den Menschen an die Stelle Gottes setzen und ihm die Möglichkeit zusprechen, an der Veränderung der Welt auf das Reich Gottes hin zu wirken". Es heißt ferner, daß in der Sachdiskussion die theologischen Gegensätze unversöhnt blieben, da der Arbeitskreis daran festhält, „daß die Kirche auch als Institution eine gesellschaftskritische und darin politische Aufgabe wahrzunehmen habe". Darum müsse das „politische Nachtgebet" auch im Kirchenraum stattfinden, wo nach Dorothee Sölle „die Politisierung des Gewissens den Anfang der Bewegung zum Engagement" darstellt.

Islamischer Religionsunterricht in Ägypten

Man kann mit einiger Berechtigung davon ausgehen, daß bis heute der bei weitem größte Teil der Bevölkerung in den arabischen Staaten muslimisch-religiös ist. Dies kann mit Sicherheit für die Landbevölkerung angenommen werden, aber auch die Bevölkerung der Städte ist heute nur so weit agnostisch oder auch nur laizistisch eingestellt, wie sie dem Einfluß west- oder osteuropäischer Zivilisation und Bildung ausgesetzt war. Wenn es bisher zu keinem Konflikt zwischen den „sozialistischen" Regimen und den muslimischen Massen kam, dann liegt dies vor allem daran, daß der „arabische Sozialismus", wie ihn etwa Nasser propagiert und praktiziert, kaum weltanschaulich begründet ist (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 265) und daß die Machthaber es bisher sehr vorsichtig vermieden haben, die religiösen Institutionen anzugreifen. Vielmehr wird immer wieder der Versuch gemacht, die innere Übereinstimmung zwischen dem Sozialismus der Araber und dem Islam hervorzukehren. Selbst Versuche der Laizisierung des öffentlichen Lebens, wie sie in der Türkei radikal durchgeführt wurden, werden nur vorsichtig vorangetrieben. Die Bündnisse mit der Sowjetunion werden als politisch und militärisch notwendig erklärt, die Tatsache, daß es ein Bündnis mit einer religionsfeindlichen Macht ist, wird unerwähnt gelassen, obgleich der Umstand niemandem unbekannt ist.

Daß es bisher zu keinen schwereren Konflikten kam, liegt schließlich noch an der Struktur der religiösen Institutionen: Es gibt keine kirchliche Hierarchie. Das „Lehramt" liegt bei den Rechtsgelehrten, bei jenen, die auf Grund ihrer Bildung fähig sind, zu entscheiden, wie die Lehre auf das Leben anzuwenden ist. Gerade die Rechtsgelehrten haben aber im Laufe der Jahrhunderte gelernt, unter Machthabern zu leben, deren Regierung oft nur bedingt muslimisch war und die auf keinen Fall die wirkliche muslimische Herrschaft repräsentierten. Nur dort, wo der sozialistische Staat auf organisierte Gruppen stößt, z. B. die Derwischorden oder die religiösen Bruderschaften, kommt es zu Auseinandersetzungen und in der Regel zu gewaltsamen Unterdrückungen der unliebsamen Gegner. (Solche Konflikte wiederum hat es schon immer und nicht nur in neuerer Zeit gegeben.)

Anpassung an die politischen Verhältnisse

Gibt sich der Staat nun nach innen muslimisch und sozialistisch, so muß er doch darum bemüht sein, die Akkommodation zu erleichtern. Der beste Ansatzpunkt ist hier zweifellos die Schule und der Religionsunterricht. Mit wieviel Vorsicht und Geschick die Machthaber hier vorgehen, zeigt eine Untersuchung, die *M. Allard* an den Schulbüchern für den Religionsunterricht in den 6 Klassen der Oberschule in Ägypten durchgeführt hat (veröffentlicht in Traveaux et Jours Nr. 28, Beirut 1968), In diesen vom Regime gebilligten und geförderten Schulbüchern zeigt sich bereits der Wandel in der Darstellung des Islams.

Generell kann festgestellt werden, daß die theologischen Grundlagen sehr stark vernachlässigt werden. Der Wert des Korans besteht z. B. nicht so sehr darin, daß er unerschaffenes Gotteswort ist, eine Lehre, die als solche nicht angetastet, aber eben kaum noch dargestellt wird, sondern darin, daß er die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit der Menschen und ein soziales Verhalten gebietet. Auch in der Darstellung der Gebote wird dem religiösen Inhalt sehr viel weniger Raum gegeben als der sozialen Bedeutung. Noch tiefgreifender ist vielleicht der Wandel in der Darstellung des Propheten: Seine Bedeutung als Mittler der Offenbarung wird kaum erwähnt, die Verehrung des Propheten als Heiligen wird zur Bedeutungslosigkeit reduziert. Zwar wird die paradigmatische Bedeutung seines Lebens nicht angetastet, nur

wird jetzt sein Verhältnis zu seinen Zeitgenossen in den Vordergrund gerückt, während sein Verhältnis zu Gott, seine Frömmigkeit, fast ganz zurücktritt. Der bei weitem größte Teil der Lehrbücher ist dem sozialen Leben gewidmet. Das Familienleben, wie es der Koran konstituiert, wird als eben die Weise des Familienlebens dargestellt, die den Bedürfnissen des 20. Jahrhunderts am besten entspricht. Dabei wird nun aber die Polygamie ganz zur Seite geschoben: Da der Koran gebietet, daß der Mann allen seinen Frauen gerecht werden muß, sei sie faktisch unmöglich und daher nicht statthaft. Da der Brauch der „Verstoßung" (d. h. das Recht des Mannes, seine Frau jederzeit durch Ausspruch der Verstoßungsformel zu entlassen) vom Propheten gerügt wurde, sei sie auch nicht schicklich, obgleich Gott sie erlaubt habe. Die Ehe, hier nun grundsätzlich als monogam verstanden, sei ein heiliges Band zwischen Mann und Weib, gegründet auf Zuneigung, Liebe und gegenseitige Hilfe. Wenn die Auffassung von der Ehe auch noch sehr weit davon entfernt ist, der Frau angemessene Rechte einzuräumen, so macht sich doch schon die Tendenz zu einer patriarchalischen Konstitution bemerkbar.

In den ökonomischen Lehren stehen traditionelle und eher revolutionäre Meinungen dicht nebeneinander. Das Zinsverbot wird aufrechterhalten, die Bedürfnisse des modernen Kapitalverkehrs (Banken) werden nicht einmal dem Namen nach erwähnt. Dagegen wird der Sozialismus als ökonomisches Prinzip propagiert und als eine muslimische Lehre, die es schon seit 13 Jahrhunderten gibt. Sozialismus im Verstand dieser Schulbücher ist jedoch eher ein „Sozialismus gegenseitiger Hilfe". Das Recht auf Privateigentum wird zwar bestätigt, doch eingeschränkt, da Gott der Eigentümer aller Güter ist. Daß der Staat (als Eigentümer) nun an die Stelle Gottes treten kann, wird ohne Mühe durch die Konstitution der muslimischen Gemeinschaft erklärt: Aufgabe des Staates sei es, das Recht Gottes durchzusetzen. Stellungnahmen gegenüber dem Marxismus fehlen wiederum gänzlich.

Die durch den Islam gewährleistete Freiheit des Menschen wird lediglich dadurch eingeschränkt, daß der Muslim, der seinem Glauben abtrünnig wird, des Todes schuldig sei — im übrigen wird der Islam als die Religion der Duldung und des Friedens dargestellt. Dieser Friede muß aber die Ehre der Gläubigen sicherstellen. Durch diese Einschränkung wiederum kann der Begriff des „heiligen Krieges" eingeführt werden: Aufgabe des heiligen Krieges ist es, die Ehre und das Wohlergehen der Muslimen so zu mehren, daß die Ungläubigen davon beeindruckt und zur Annahme des wahren Glaubens ermuntert werden. Die Ungläubigen sollen zwar nicht mit Gewalt bekehrt werden, der muslimische Staat muß aber mächtig genug sein, um für die Ausübung und Verbreitung des Islams möglichst günstige Bedingungen zu bieten. Im Gegensatz zu den traditionellen Auffassungen wird aber der heilige Krieg als Verteidigungskrieg definiert. Über die moralischen Probleme des modernen Krieges äußern sich die Bücher nicht.

Alles in allem zeichnen sie sich durch ihren relativen Traditionalismus aus. Hierin verkörpern sie bestens die offizielle Haltung des Regimes. Es wird alles vermieden, was den traditionellen Islam in Frage stellen könnte, wenn nötig, werden bestimmte Entwicklungen ganz einfach ignoriert. Lediglich durch die Verschiebung der Gewichte in der Interpretation werden die Jugendlichen zu den neuen Formen des „arabischen Sozialismus" hingeleitet.

Vorgänge und Entwicklungen

Kommt eine deutsche Pastoralsynode?

Der Plan eines Nationalkonzils oder, unkanonischer, aber korrekter, einer deutschen Pastoralsynode kam in der Bundesrepublik erst in jüngster Zeit ins Gespräch. Wohl war in kleinen Gruppen gelegentlich davon die Rede, meist mit etwas neidischem, gelegentlich auch mißtrauischem Seitenblick auf die Pastoralsynode in den Niederlanden, die gerade dieser Tage zu ihrer dritten Session zusammentritt. Aber solche Gespräche fanden kaum öffentliches Echo. Noch auf dem Katholikentag in Essen konnte man den Eindruck gewinnen, das Postulat sei hauptsächlich Domäne der rebellierenden Gruppen um das damalige „Aktionszentrum Kritischer Katholizismus". Dadurch schien es auch schon diskreditiert.

Aber dieser erste Eindruck täuschte. Unterschwellig artikulierte sich der Wunsch doch schon in breiteren Schichten, vor allem der Jugend. Bereits einen Monat später, am 9. Oktober 1968, legte der Nationalrat der CAJ (Christliche Arbeiterjugend) eine Entschließung vor, in der er das Anliegen ausführlich begründete. Der Bund der Deutschen Katholischen Jugend machte sich auf seiner Hauptversammlung vom 9. November 1968 die Initiative der CAJ zu eigen und brachte sie auf der Vollversammlung des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken am 12. November 1968 in Frankfurt am Main durch ihre Vertreter als Antrag ein (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 597). Man verwies diesen zwar an den geschäftsführenden Ausschuß. Er wurde aber vom Präsidium des Zentralkomitees und einem beträchtlichen Teil der Vollversammlung keineswegs so negativ aufgenommen, wie der Verlauf der kurzen Debatte nahelegen mochte. Nicht nur der ehemalige Präsident des Zentralkomitees, *Fürst zu Löwenstein*, versuchte zwischen der spürbaren Angst eines Teils der Delegierten und dem BDKJ zu dessen Gunsten zu vermitteln. Der Generalsekretär des Zentralkomitees, *F. Kronenberg*, hatte bereits in seinem einleitenden Bericht über den Essener Katholikentag eindeutige Akzente gesetzt. Die Motivierung dieses Wunsches verdiene „stärkste Unterstützung, mögen auch die Meinungen über die beste Form der Realisierung ... zur Zeit noch auseinandergehen". Bei dieser Gelegenheit kündigte er auch die Berufung einer gemeinsamen Studiengruppe durch die Vorsitzenden der Pastoral- (Kardinal *Döpfner*) und Laienkommission der Bischofskonferenz (Bischof *Hengsbach*) und das Prä-

sidium des Zentralkomitees an. Diese solle nicht nur Vorschläge für die künftigen Katholikentage, „sondern auch für die konkrete Gestalt unserer Kirche" ausarbeiten. Die Studiengruppe wurde bereits Ende Dezember konstituiert. Auch wenn ihre Aufgaben sehr vage umschrieben sind und nur indirekt auf den Plan einer eventuellen Pastoralsynode bezogen werden, so besteht doch kein Zweifel, daß der Plan selbst in ihre Überlegungen einbezogen wird.

Warum so spät?

Man möchte sich nun fast über beides wundern: über den späten Augenblick, in dem das Projekt in die Diskussion kommt, und über die erstaunliche Kürze des Weges von bloßen Postulaten zu offiziösen Erwägungen. Deutet das zweite eher auf die Überfälligkeit eines solchen Planes hin, könnte man hinter dem ersten Hindernisse vermuten, die seiner Verwirklichung auch weiterhin im Wege stehen. Gibt es solche Hindernisse? Wo liegen sie? Warum kommt der Vorschlag erst jetzt?

Generell muß man dazu wohl anmerken: So nahe der Gedanke an nationale Synoden nach dem Zweiten Vatikanum mit seiner Konzentration auf ekklesiologische Fragen mit struktureller Erneuerungstendenz als Weg der nationalen oder regionalen Konzilsverwirklichung lag, er konnte bisher doch nur in Ausnahmefällen realisiert werden. Die Niederlande bleiben für Europa einstweilen das einzige Beispiel. Sieht man zudem auf seine unmittelbare Wirkung, erscheint es nicht einmal als besonders attraktiv. Bisher liegen keinerlei Beschlüsse vor, eher sieht es gegenwärtig noch nach nicht endender Diskussion aus. Den akutesten Problemen kann auch eine Synode nicht beikommen. Zwischen sie schieben sich ja die überall schwelenden internen Gegensätze und die bestehenden gesamtkirchlichen Rücksichten und Bindungen, die den Manövrierraum eines solchen Gremiums begrenzen. Aber ihr Nutzen bestand bisher wohl nicht zuletzt darin, daß man überhaupt miteinander im Gespräch geblieben ist. Sie hätte sich dadurch schon in einer Phase explosiver Spannung als ein unentbehrlicher Integrationsfaktor erwiesen.

Aber davon abgesehen, für den deutschen Bereich lassen sich noch eine Reihe spezieller Gründe anführen, daß ein solcher Plan bis in die jüngste Zeit wenig Widerhall gefunden hat. (Damit soll nicht gesagt sein, daß ein Teil dieser Gründe nicht auch für andere Länder gelten.) Zunächst: der Prozeß der Konzilsverwirklichung lief in Deutschland nur langsam an. Das lag nicht nur an der mangelnden Bereitschaft der Hierarchie oder auch der verantwortlichen Laiengremien, Reforminitiativen aufzugreifen und durchzuführen. Es lag wohl allgemeiner an der landesüblichen Mentalität, an der Hierarchie, Theologie und „Volk" in je verschiedener Weise partizipieren, an dem Zwiespalt zwischen der Progression der Erkenntnis und der Unsicherheit ihrer faktischen Verwirklichung. Nur daraus kann man die verbreitete Orientierungslosigkeit nach dem Konzil und die relative Ruhe (oder auch Unbeweglichkeit) an der Basis verstehen, das Zaudern angesichts der Konsequenzen eigener Beschlüsse bei zunächst vorherrschender Passivität im Fußvolk. Die vorwärtsdrängenden Gruppen begehrten erst dann auf, als die Spannungen in der Gesamtkirche zunahmen und von Rom her in ihren Augen eine Rückentwicklung eingeleitet wurde. Erst als die „Mitbestimmungs"postulate vornehmlich aus dem politischen Raum vordrangen, wurden auch innerhalb der Kirche die Forderungen nach mehr Mitbestimmung massiver. Erst damit stieg der Wunsch, durch eine Pastoralsynode einen neuen, allseits verbindlichen Anfang zu machen.

Die vielen nachkonziliaren Provisorien

Es waren aber nicht nur mentale Hindernisse, die bisher den Drang nach einer Synode bremsten. Es waren auch die vielen nachkonziliaren Provisorien im institutionellen Bereich, die den Plan einer Synode nicht besonders aussichtsreich erscheinen ließen. Zunächst mußten erst einmal die vorhandenen Institutionen den konziliaren Erfordernissen entsprechend umstrukturiert und neue Gremien geschaffen werden, aus denen sich später stufenweise synodale Strukturen entwickeln konnten. Die Bischofskonferenz erhielt erst 1966 ihr neues Statut, nach dem sie kein primär beratendes Gremium mit bloß moralischer oder pastoraler Autorität mehr ist, sondern mit (begrenzten) juristischen, auch den einzelnen Bischof bindenden Vollmachten ausgestattet wurde. Ihre Kommissionen mußten umgebildet werden. Erst im Frühjahr 1968 war die (vorläufige) Liste ihrer Berater vollständig. Ähnlich erging es dem Zentralkomitee. Auch hier war zunächst eine gründliche Anpassung seiner rechtlichen Stellung und seiner Kompetenzen notwendig. Es verabschiedete sein neues Statut, das seine Stellung zu Bischofskonferenz und zu deren Kommissionen sowie gegenüber den Verbänden und den diözesanen Gremien neu regelt, erst im Sommer 1967 (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 201 ff.). Die ihm angeschlossenen Beiräte und Arbeitskreise sind noch nicht errichtet oder zum Teil in Umbildung begriffen. Und, was für die Konstituierung einer künftigen Synode wohl mit entscheidend ist, es mußten erst die vom Konzil vorgesehenen oder angeratenen pfarrlichen und diözesanen Gremien geschaffen werden: die Pfarrgemeinderäte, die Katholiken(Laien-)ausschüsse, die Pastoral- und Priesterräte. Bei der Errichtung dieser Gremien ging man zudem äußerst behutsam voran, um das Bestehende nicht gewaltsam umzumodeln, den Verbänden durch sie bevorzugende Wahlordnungen ihre traditionelle Sonderstellung (zunächst) zu lassen, das Gewicht des Pfarrers als des Leiters der Gemeinde nicht anzutasten oder bischöflicher Amtsführung von unten her Grenzen zu setzen und dadurch neue Kompetenzstreitigkeiten auszulösen. Die vom Zentralkomitee in Abstimmung mit der Bischofskonferenz ausgearbeiteten Mustersatzungen der Laiengremien sparten mit der Einführung kollegialer Entscheidungsversuche. Doch stießen bereits diese auf einigen Widerstand vor allem auf kanonistischer Seite, weil manche schon jede Andeutung von Mitentscheidungsbefugnissen pfarrlicher oder diözesaner Gremien mit dem geltenden Verständnis des kirchlichen Amtes für unvereinbar hielten. Von 22 deutschen Diözesen (einschließlich jener der DDR) hat nur eine Diözese, nämlich das Bistum Limburg, diese Gremien zu einer übergreifenden „Synodalordnung" erweitert, die nach langwierigen Verhandlungen am Buß- und Bettag 1968 von Bischof *Kempf* für den 1. Dezember in Kraft gesetzt wurde. Auch hier scheiterten die Verhandlungen lange Zeit an der Bestimmung der Zuständigkeit der zu schaffenden Räte. Ein noch andauerndes Mißtrauen gegen erweiterte *Mitsprache* (nicht nur Mit*beratung*) von Laien und die theologische Schwierigkeit, das Verhältnis der synodalen Gremien zum hierarchischen Amtsträger abzuklären, bildeten aber ein weiteres, auch jetzt noch nicht zu unterschätzendes Hindernis.

Schließlich wären Diözesansynoden, ob im kanonischen Rahmen oder mit mehr pastoraler Zielsetzung, sicher geeignete Instrumente für die Einübung in eine nationale Synode. Sie wären dem Kirchenalltag noch nahe genug, um sich nicht in unverbindlichem Wunschdenken zu verlieren. Sie hätten für eine große Synode den Charakter eines Vorexperiments, durch das Erfahrungen gesammelt werden können, in dem man sich auf die gemeinsame Erarbeitung von Lösungen zu Problemen einstellt, die bisher vornehmlich autoritativ entschieden wurden. Auch als konkreter Schritt der Konzilsverwirklichung hätten solche Synoden nahegelegen. Wer aber nach Konzilsende meinte, Synoden würden nun vor allem in Deutschland wie Pilze aus dem Boden schießen, sah sich enttäuscht. Wohl wird inzwischen offenbar in mehreren Diözesen auf künftige Synoden hingearbeitet, ihre Verwirklichung liegt aber noch in ferner Zukunft. Nur in der Diözese Hildesheim fand bereits im Mai 1968 (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 290) die erste Session statt. Der Beginn der Synode in einem weiteren deutschen Bistum, in der Diözese Meißen, wurde angekündigt, aber bereits öfters verschoben. Im Vergleich zu Deutschland war Österreich aktiver. Der Beschluß zur Wiener Diözesansynode fiel bereits bald nach dem Konzilsschluß. Sie trat am 15. November 1968 zu ihrer konstituierenden Sitzung zusammen und hält Mitte Januar 1969 ihre erste Arbeitssitzung ab (vgl. ds. Heft, S. 24). Da es sich dabei um eine Großdiözese im Weltstadtzuschnitt mit sehr gemischter wirtschaftlicher und sozialer Schichtung handelt, erhält sie über Wien hinaus Bedeutung. Ihre Vorbereitung und Zusammensetzung könnte auch für spätere Nationalsynoden als Modell dienen. In Salzburg hat bereits im November die erste Session stattgefunden, andere österreichische Diözesen sollen folgen. Diese Folge von Diözesansynoden ergab sich allerdings erst, nachdem man sich auf eine Landessynode nach holländischem Muster nicht hatte einigen können. Es wäre nicht ausgeschlossen, daß das deutsche Synoden-Projekt einen ähnlichen Gang nimmt.

Die besonderen Gründe

Ist aber eine Nationalsynode in Deutschland erfordert, unter pastoralen Gesichtspunkten sogar notwendig, oder lassen sich andere, womöglich flexiblere und wenigstens ebenso wirksame Instrumente finden, durch die man das gleiche Ziel mit geringerem Aufwand erreichen kann? Es gibt Gründe, die eine Nationalsynode gerade in Deutschland besonders dringend erscheinen lassen. In der Entschließung der CAJ werden einige angeführt: Das im Konzil gewonnene Selbstverständnis der Kirche bedürfe der Konkretisierung im kirchlichen Alltag. Die Fortsetzung des konziliaren Aufbruchs in den einzelnen Diözesen geschehe aber zu langsam oder versande sogar. Die Situation der Kirche in Deutschland (sie wird nicht näher beschrieben) dulde kein längeres Hinausschieben „wesentlicher kirchlicher Erneuerungen".
Die Erklärung des BDKJ formuliert bereits zielstrebiger. Eine Pastoralsynode sei erforderlich, weil es bisher auf Bundesebene keine Einrichtung gebe, „die die Kirche in ihrer Gesamtheit: Bischöfe, Priester, Ordensleute sowie Laien der verschiedenen Gruppierungen und sozialen Schichtungen repräsentiert und alle Kräfte ... zusammenfaßt". Die Synode müsse verstanden werden „als ein Instrument, das das allgemeine Glaubensbewußtsein artikulieren, vorhandene Initiativen aufgreifen, weiterführen und für die Gesamtkirche fruchtbar machen kann". Die vorhandenen oder sich konstituierenden Gremien müßten bei der Vorbereitung und Durchführung in diese integriert werden. „Sie erhalten dadurch auch neue Impulse zur Findung und Konkretisierung ihrer Aufgaben."
Als vorrangige Fragestellungen werden genannt: 1. Wie kann der Glaube neu ausgesagt werden angesichts des immer deutlicher werdenden Ungenügens der Verkündigung, besonders bei jungen Menschen? 2. Wie verwirklicht sich die Kirche in einem konfessionsverschiedenen Land? 3. Wie verwirklicht sich Kirche in einer hochindustrialisierten Gesellschaft mit ihren internationalen Verflechtungen? 4. Wie verwirklicht sich Kirche in einer demokratischen Gesellschaft, und welche Rückwirkungen ergeben sich daraus für die Verfassung und das Leben der Kirche? Die Entschließung der CAJ begründet auch, warum Diözesansynoden nicht genügen: 1. Viele Fragen stellen sich in allen Diözesen in ähnlicher Weise. Wolle die Kirche glaubwürdig sein, müßten wenigstens in den wichtigen Fragen in den Prinzipien einheitliche Lösungen gefunden werden. 2. Bei der Festigung und Traditionsbelastung der kirchlichen Verwaltung bleibt zu befürchten, daß Einzelvorschläge nicht realisiert werden, „wenn nicht der Schwung gemeinsamer und überdiözesaner Entscheidungen zum Durchstoß verhelfen". 3. Eine Nationalsynode verhindert am ehesten partikularistische Lösungen oder, „daß die Einzeldiözese, von der Größe ihrer Aufgaben überfordert, untätig stehenbleibt". 4. Und damit nannte man wohl das akuteste Motiv: Besorgnis und Ängstlichkeit nimmt (das habe auch der Katholikentag in Essen gezeigt) bei Bischöfen und vielen Gliedern der Kirche zu. Eine weitere Isolierung der Bischöfe wäre aber von großem Schaden.
Dies sind Begründungen, die nicht gut widerlegt werden können. Es gibt genügend vordringliche Themen. Die zunehmenden Spannungen im deutschen Katholizismus lassen in der Tat ein Instrument notwendig erscheinen, das offenen und auf Verständigung zielenden Gedankenaustausch trotzdem ermöglicht. Das schließlich dazu beiträgt, daß der Kirche innere Spaltungen erspart bleiben, daß Laien und Amtsträger ihre je verschiedene Erfahrung einbringen, daß daraus mindestens Toleranz, aber auch Gemeinsamkeit wächst. Es gibt legitime Nebengründe, die Klärung vordringlicher Sachfragen: das Autoritätsproblem, die Priesterfragen, die Missionsaufgaben der Kirche usw. Es gibt auch weniger überzeugende Begründungen und Tendenzen, etwa eine solche Synode als willkommenes Ventil oder als Gelegenheit „kirchlichen" Protests, der nicht immer Kirchliches im Sinn hat, zu nutzen. Wenn es in der Entschließung der CAJ heißt, mancher Bischof brauche gegenüber seiner Behörde den Rückhalt überdiözesaner Beschlüsse ebenso wie viele Laien und Priester ihn brauchten „gegenüber zögernden und restaurativen Bischöfen und ihren Behörden", so trifft man damit gewiß Realität. Aber man wird sich hüten, eine solche Synode mit Hoffnungen zu belasten, die sie niemals erfüllen kann: Sie kann gewiß zur Überwindung der innerkirchlichen Krise beitragen, auch zur Lösung der Glaubenskrise. Aber eine Pastoralsynode ist kein Deus ex machina. Das Verkündigungsproblem und damit das Verhältnis von Amt, Theologie und Verkündigung sitzt tiefer und bedarf langfristiger Bemühungen. Insofern verliert auch das Dringlichkeitsmoment an Gewicht. Das Dokument der CAJ meint, ein Hinausschieben der Synode bis zur Konstituierung sämtlicher Räte sei nicht zu verantworten. Man möchte meinen, das Gegenteil treffe

zu: Erst wenn auf lokaler und diözesaner Ebene erste synodale Ansätze verwirklicht sind, hat eine Nationalsynode Aussicht, das innerkirchliche Gespräch an der Spitze in Gang zu bringen und zu konkreten Entschlüssen zu führen. Man würde sich wohl auch Illusionen hingeben, meinte man, eine Synode habe gerade in einem Klima erhöhter Spannung besondere Chancen. So notwendig sie gerade in solchen Phasen erscheinen mag, auch eine Synode kann Deklamation bleiben. Für kurzfristige oder endgültige Lösungen sind gegenwärtig auch in synodalem Gespräch die Probleme zu delikat, laufen die Meinungen zu weit auseinander, sind Initiativkraft, Glaubensstärke und Sachverstand nicht hinreichend organisierbar.

Schaffung synodaler Dauerorgane

Will man falsche Hoffnungen vermeiden, erhält ein zweiter Vorschlag, der auf der letzten Sitzung des Zentralkomitees gemacht wurde, an Gewicht: die Forderung, stufenweise synodale Strukturen in Deutschland bzw. auf Bundesebene herauszubilden oder die jetzt bestehenden kirchlichen Spitzenorganisationen (gemeint war zunächst das Zentralkomitee selbst) zu synodalen Dauereinrichtungen weiterzuentwickeln. Einer solchen Entwicklung stehen freilich noch kanonische Hindernisse entgegen. Auch ist das Zentralkomitee kaum der eigentliche Adressat, sondern die Bischofskonferenz. Wie immer man sich eine solche Ordnung vorstellt, an ihrer Spitze wird immer der Episkopat stehen müssen. Die Bildung einer Art Synodalkommission durch die Bischofskonferenz und das Zentralkomitee, die die beiden Institutionen auch noch enger miteinander verzahnt, wäre ein Weg dahin. Durch sie könnte nicht nur der innerkirchliche Dualismus zwischen Episkopat und Laienorganisationen weiter eingeschränkt werden. Sie könnte die Synode vorbereiten und später als ständiges Organ auch für die Durchführung der Beschlüsse und für die Beratung und Entscheidung der je anfallenden, das ganze Land betreffenden Probleme zur Verfügung stehen. Die jetzt gegründete, eingangs erwähnte Studiengruppe könnte ein erster Schritt in dieser Richtung sein.

Bei der Planung der Synode selbst müßten sodann gerade in Deutschland die „Außenbeziehungen" besonders bedacht werden: zur Kirche in der DDR, zu den deutschsprachigen Nachbarländern und -gebieten, zu den evangelischen Christen. Das Dokument der CAJ fordert die Abhaltung getrennter Synoden in Ost und West, wenn gemeinsames Tagen nicht möglich ist. Könnten die Ergebnisse synchronisiert werden, würde die Synode auch dazu beitragen, dem drohenden Auseinanderleben der Kirche in beiden Teilen Deutschlands vorzubeugen. Aber die zu erwartenden politischen Begleiterscheinungen werden bereits vorher bedacht werden müssen. Dürfen sie aber auf Kosten des seelsorglichen Anliegens gehen? — Die Probleme in den deutschsprachigen Nachbarländern ähneln trotz gewachsener nationaler Eigenheiten den deutschen in vielem. Entscheidungen in der Bundesrepublik werden sich auch in ihnen auswirken. Eine möglichst enge Abstimmung über Themen und Ergebnisse ist sicher möglich. — Eine Pastoralsynode ist schließlich nicht mehr denkbar ohne aktive Beteiligung der evangelischen Kirche. Wie der nächste Katholikentag, wenn er vorrangig als Arbeitstagung der in den neugebildeten pfarrlichen und diözesanen Gremien tätigen Katholiken verstanden wird, auch der unmittelbaren Wegbereitung der Synode dienen könnte, so böte wohl auch die angekündigte gemeinsame Arbeitstagung von Katholiken und Protestanten 1971 die Möglichkeit, die zwischenkirchlichen Kontakte und Absprachen auf die Synode hin zu intensivieren. Werden diese Möglichkeiten bei deren Vorbereitung bereits bedacht?

Der Konflikt um Hubertus Halbfas

Hubertus Halbfas, Professor für katholische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Reutlingen (seit 1967; vorher Dozent an der PH Paderborn), bisher Lehrbeauftragter am Institut für Katechetik und Homiletik, München, Schriftleiter für „Kirchliche Jugendarbeit", das Führungsorgan der Bischöflichen Hauptstelle für Jugendarbeit, das in Verbindung mit den „Katechetischen Blättern" beim Kösel-Verlag, München, erscheint, ist Westfale. Er stammt aus Drolshagen bei Olpe, ist Jahrgang 1932, studierte an der Philosophisch-Theologischen Akademie in Paderborn und an der Theologischen Fakultät der Universität München. Er promovierte in München bei dem Katechetiker Professor *Th. Kampmann*. Bereits als Student schrieb er sein erstes Buch über Fragen der Jugendführung. Seine Dissertation „Jugend und Kirche" erschien 1965. Das gleiche Jahr brachte seine erste katechetische Publikation „Der Religionsunterricht. Didaktische und psychologische Konturen". Von der Öffentlichkeit, auch den systematischen und biblischen Theologen, noch unbeachtet, signalisierte für die Fachkollegen bereits „Der Religionsunterricht" eine aufregende Zukunft der publizistischen Wirksamkeit des jungen Theologiedozenten. Die erste Rezension des Buches (*G. Stachel*, „Katechetische Blätter", Januar 1966) sprach vom Hervortreten der „zornigen jungen Männer" auf dem Gebiet der Katechetik und rechnete damit, daß weitere scharfe Publikationen nicht auf sich warten lassen würden. Das Novum an Halbfas waren nicht die inhaltlichen Besonderheiten seines Buches, sondern die schonungslos offene Kritik beinahe aller zum Thema im katholischen deutschen Sprachraum vorgelegten Publikationen. Halbfas hat dadurch erreicht, daß einer Reihe mittelmäßiger Autoren die Lust am Schreiben verging und daß sich in der deutschen Katechetik höheres Niveau durchsetzte. Die Berufung „allein auf die Sache", die Zurückweisung von Diplomatie und Rücksicht auf Personen sind für ihn typisch. Erste, durch Denunziationen ausgelöste Differenzen mit seinem Heimatordinariat (Paderborn) sahen ihn kompromißlos und unnachgiebig: ein unbequemer Mann, aber kein Theologe, gegen den man damals hätte einschreiten können.

Der Ursprung des Konflikts

Die Wende brachte erst das Jahr 1968. Im vorausliegenden Spätherbst hatte Halbfas seinem Verleger (Patmos, Düsseldorf) ein Manuskript übergeben, bei dem im Hinblick auf die allgemein bekannte Tendenz zu gründlichster

Vorzensur beim Erzbischöflichen Ordinariat Köln mit einem kirchlichen Imprimatur kaum gerechnet werden konnte. Der Verleger reichte das Manuskript trotzdem ein und begann gleichzeitig mit dem Satz. Mindestens zwei weitere große katholische Verlage hatten nämlich Halbfas angeboten, seine „Fundamentalkatechetik" zu bringen — um diese handelt es sich —, und auf die Tatsache verwiesen, daß bei ihren Ordinariaten ein Imprimatur zu bekommen sein werde, weil in dieser Hinsicht — anders als in Köln — ein gutes Einvernehmen bestehe. Patmos wollte jedoch das Buch und seinen Stammautor halten und riskierte die offene Auseinandersetzung. Auf die Information, daß es um die kirchliche Druckerlaubnis schlecht stehe, wurde das Manuskript zurückgezogen, aber die Herstellung des Buches forciert.
Um die gleiche Zeit hielt Halbfas nach einem Kapitel seines noch nicht erschienenen Buchs eine Probevorlesung an der Pädagogischen Hochschule Rheinland, Abteilung Bonn, wurde dort auf Platz eins der Berufungsliste gesetzt und erhielt den Ruf auf einen Lehrstuhl für Katholische Theologie an dieser Hochschule. Köln, in Kenntnis des Manuskripts der Fundamentalkatechetik und durch die Zurückziehung des Antrags auf Imprimatur irritiert, verweigerte das „Nihil obstat", die in Analogie zum Vorgehen bei der Besetzung von Lehrstühlen Theologischer Fakultäten erbetene kirchliche Bestätigung des bereits vom Kultusministerium ausgesprochenen Rufs. — In Sachen „Imprimatur" bot sich für Patmos insofern ein gewisser Ausweg, als sich der von einem evangelischen Kollegen informierte Calwer Verlag als Mitverleger einfand und darauf hingewiesen werden konnte, daß bei ökumenischer Koproduktion ein Imprimatur unangemessen sei.

Brennpunkt Bibelkatechese

Die „Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht" kam Ende Februar auf den Markt, aber die Diskussion um Halbfas war schon im Januar ausgelöst worden. In den Katechetischen Blättern erschien als Vorabdruck aus dem Sammelband „Bibelkatechese 68" (Unterweisen und Verkünden, Bd. 2, hrsg. von *G. Stachel* und *K. Tilmann*, Benziger, Einsiedeln 1968) „Über Wasser wandeln", ein Protokoll über eine Religionsstunde von Halbfas, in der er den Seewandel Jesu „entmythologisiert" und existential auf „Aussteigen aus dem Boot" hin ausgelegt hatte: Wenn der Herr ruft, muß man auch aus dem Boot der Kirche auszusteigen bereit sein. Die erwartete und verständliche Woge der Entrüstung rollte von Köln nach München. Kardinal *Frings* drohte damit, seinem Klerus das Abonnement der Katechetischen Blätter zu verbieten, wenn noch einmal ein solcher Beitrag veröffentlicht werde. Doch der nächste Beitrag war bereits im Satz: eine Jugendstunde über die wunderbare Brotvermehrung, die im nächsten, der Kirchlichen Jugendarbeit vorbehaltenen, also von Halbfas selbst redigierten Heft der Katechetischen Blätter vorgelegt wurde (Heft 4, 1968). Ein wunderhaftes Faktum wird darin bestritten. Die existentiale Auslegung kommt zu dem Ergebnis, daß der nicht darbt, der selbst in der Not teilt. Da inzwischen im Kölner Bereich auch die „Fundamentalkatechetik" erschienen war, sahen sich Kardinal Frings und die Kölner Generalvikare nunmehr veranlaßt, den Fall Halbfas zu bereinigen. Informationen, die der Natur der Sache nach diskret bleiben müssen, zeigen, daß vor allem Kardinal *Jaeger* als Heimatbischof des Priesters Halbfas, die Katechetischen Blätter, der Deutsche Katechetenverein als Herausgeber dieser Zeitschrift, das Institut für Katechetik und Homiletik in München und Kardinal *Döpfner* als Ortsbischof der beiden Institutionen sowie als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz in zum Teil scharfer Form zur Initiative gedrängt wurden. Ziel der Kölner Forderungen war eindeutig, Halbfas die publizistische Basis zu entziehen und die Zurücknahme seiner kirchlichen Lehraufträge zu erreichen. Solch konsequenter Druck mußte zu Reaktionen führen, insbesondere die theologische Position von Halbfas verhärten.

Die „Fundamentalkatechetik"

Vor Darstellung der weiteren Entwicklung muß jedoch ein Blick auf das im Februar erschienene Buch geworfen werden. (Eine gründliche Diskussion durch 16 Fachleute bietet der Sammelband „Existentiale Hermeneutik", Unterweisen und Verkünden, Bd. 6, Einsiedeln 1969, der sich ausschließlich mit den von Halbfas vorgetragenen theologischen und didaktischen Ansichten beschäftigt.) Die „Fundamentalkatechetik" unterzieht zunächst die Sprache des Religionsunterrichts (samt den neueingeführten Lehrbüchern), der Predigt, der Hirtenbriefe und päpstlichen Äußerungen einer vernichtenden Kritik. Sie verlangt entschiedene Abkehr von Formeln und Floskeln und eine Öffnung gegenüber dem Konkreten, der Wirklichkeit. Innerhalb dieser einen Wirklichkeit, um die es Halbfas geht und die wir Christen mit allen Menschen gemeinsam haben, wird nun auch Religion angesiedelt. Sie ist die Erschließung der Tiefe dieser Wirklichkeit (welche eben Gott ist, denn eine objektivierbare Sonderwirklichkeit „Gott" außerhalb der einen Wirklichkeit ist für Halbfas nicht gegeben) nicht in logischer, sondern in durchwegs mythischer Sprache. Die Tiefe der Wirklichkeit wird nur im Mythos erschlossen, allerdings nicht nur in der Heiligen Schrift (den Rang der einzigen Offenbarungsquelle will ihr Halbfas nicht zuerkennen), sondern auch in den Texten anderer Religionen und in der Dichtung. An besonders „kontroversen" Glaubensartikeln verdeutlicht Halbfas, wie er es meint: an der Jungfrauenschaft und an der Auferstehung Jesu. Eine Jungfrauenschaft als biologisches Faktum sieht Halbfas nicht gegeben (Was Fakten sind, so argumentiert er, entscheidet die Wissenschaft und nicht der Glaube!). Vielmehr handelt es sich um mythische Aussagen, die Tiefen erschließen und zu theologischem Bedenken aufgeben. Schrifttexte und Glaubenssätze müssen, um in der Gegenwart verstanden zu werden, „hinterfragt" werden (ein Lieblingswort von Halbfas). Sie sind im historischen Kontext zu verstehen, und ihre heutige Aussagekraft ist im Kontext unseres Lebens und seiner Situationen zu entfalten. Generell wünscht Halbfas die fällige Neuinterpretation von allem Supranaturalismus freizuhalten: es gibt ja nur *eine* Wirklichkeit. Mission als Bekehrung Andersgläubiger wird in der „Fundamentalkatechetik" abgelehnt. — Auf der Basis seiner theologischen Prämissen entfaltet Halbfas das Konzept des Religionsunterrichts. Er dient nicht der Bekehrung des Schülers, sondern seiner sachlichen Information, seinem Verständnis der christlichen (religiösen) Überlieferung. Nach Halbfas hat er keinen Glaubensanspruch vorzulegen, sondern Schrifttexte und Glaubensdokumente aller Konfessionen und Religionen sind sachgerecht zu interpretieren. — Es ist wohl nicht zuviel gesagt, wenn wir meinen, die „Fundamentalkatechetik" sei das härteste Buch, das ein deutscher katholischer Theologe in den letzten Jahrzehnten vorgelegt habe.

Der Verlauf des Konflikts

Die Diskussion um dieses Buch wurde alsbald aufgenommen. Es gab vorbehaltlose (nicht immer durchreflektierte) Zustimmung — so von den beiden Benediktinern *T. Rast* (Einsiedeln) und *A. Heising* (Siegburg) —, zornige, zum Teil empörte Ablehnung *(P. Bormann,* Paderborn), aber überwiegend sachliche, ernsthafte Auseinandersetzung, die das Gespräch mit Halbfas suchte (z. B. *A. Exeler,* Freiburg; *R. Padberg,* Bochum; *G. Stachel,* Weingarten; *L. Zinke,* München).

Der auf den Deutschen Katechetenverein ausgeübte Druck, besonders des Kölner Ordinariats, führte zunächst dazu, daß dem Gespräch der gemäße Publikationsort genommen wurde. Die für das Juni-Heft der Katechetischen Blätter bereits gesetzte Antwort von Halbfas auf die vorliegende Kritik an seinem Buch durfte nicht erscheinen. Die Katechetik-Dozenten sollten veranlaßt werden, Halbfas das Referat wieder zu entziehen, das sie ihm für ihre Jahrestagung in Mülheim (Ruhr) übertragen hatten. Der „indirekte" Druck hatte mit zur Folge, daß die breite Öffentlichkeit sich noch nachdrücklicher des Falles annahm — nicht immer zum Nutzen der Sache.

Für die Zeit bis November 1968 sind jedoch eine Reihe von Positiva zu verzeichnen: 1. Kardinal *Jaeger* besteht nicht auf seiner Forderung, Halbfas müsse sein Buch zurückziehen und widerrufen (wozu er auf Grund von theologischen Gutachten der Professoren *Peil, Semmelroth* und *Zimmermann* gelangt war), sondern vereinbart mit ihm ein Theologengespräch, zu dem Halbfas selber die Hälfte der Teilnehmer auswählen durfte. 2. Bischof *C. Leiprecht* von Rottenburg hat bis zum Tag der Niederschrift dieses Beitrags das nach dem baden-württembergischen Lehrerbildungsgesetz erforderliche kirchliche Einverständnis für die theologische Lehrtätigkeit von Halbfas an der PH Reutlingen nicht zurückgenommen. 3. Kardinal *Döpfner* kam bis November dem Kölner Wunsch nach Einflußnahme auf die Katechetischen Blätter und das Institut für Katechetik und Homiletik nicht nach. 4. Die Theologische Fakultät Münster votiert für Halbfas. 5. Eine Reihe bekannter Theologen setzen sich persönlich dafür ein, daß die Angelegenheit im Gespräch geklärt und nicht disziplinarisch erledigt werde (u. a. *Karl Rahner* und *Rudolf Schnackenburg*). 6. Der Dozentenrat des Instituts für Katechetik und Homiletik in München beschließt, Halbfas anstelle seines bisherigen Lehrauftrags für Jugendsoziologie einen erweiterten Lehrauftrag für Praxis der Katechese anzubieten. 7. Das vorbereitende Gremium der katechetischen Dozententagung (federführend: *W. Nastainczyk,* Regensburg) erhält die Einladung an Halbfas aufrecht. 8. Die Entscheidung von Bischof *F. Hengsbach,* den Katechetikern daraufhin die Wolfsburg, seine Diözesanakademie, als Tagungsort zu verbieten, wird nicht durchgeführt. 9. Die Tagung wird abgehalten und erbringt eine Klärung der Positionen, die dem Vorstand der „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetikdozenten" Anlaß ist, den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz darum zu bitten, von disziplinären Maßnahmen gegen Halbfas abzusehen (vgl. den Tagungsbericht „Diskussion über katechetische Zielvorstellungen", Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 517—520).

Inzwischen war aber die grundsätzliche Entscheidung gegen Halbfas praktisch bereits halb gefallen. Die Deutsche Bischofskonferenz hatte sich schon im Juni in einer „Erklärung" zur Fundamentalkatechetik geäußert und einige dort vertretene Thesen als mit dem katholischen Glauben nicht übereinstimmend bezeichnet (vgl. den Wortlaut dieser Erklärung in dem Sammelband „Existentiale Hermeneutik", a. a. O.). Vorausgegangen war ein Gespräch von zwei Mitgliedern der „Glaubenskommission" der deutschen Bischöfe (*J. Höffner,* Münster; *E. Schick,* Fulda) mit Halbfas in Hofheim und eine Sitzung der Glaubenskommission am Ort ihres Kommissionsvorsitzenden (Kardinal *Frings*) in Köln in der folgenden Woche. Der implizit erwartete, wenn auch nicht direkt geforderte Widerruf von Halbfas blieb aus. Die Bischofskonferenz im September in Fulda griff den Fall Halbfas erneut auf und entschied sich dafür, ihm die kirchlichen Lehraufträge zu entziehen. Da jedoch von Kardinal *Jaeger* ein Theologengespräch mit Halbfas bereits vereinbart war, wurde die Ausführung dieses Beschlusses bis nach dem Gespräch sistiert — ein Vorgehen, das wiederum die Mißlichkeit geheimer Verwaltungsakte im kirchlichen Raum belegt.

Trotz dieser Vorentscheidung der Bischofskonferenz schien sich nochmals die Möglichkeit einer gesprächsweisen Lösung aufzutun. Das Theologengespräch in Dortmund (28. 10. 68) unter dem Vorsitz von Kardinal *Jaeger* (weitere Gesprächsteilnehmer außer Halbfas waren die Professoren *Gnilka, Kasper* — beide Münster —, *Semmelroth,* Frankfurt/St. Georgen, *Zimmermann,* Bochum) erbrachte ein günstiges Ergebnis. — Schnackenburg hatte die Teilnahme verweigert, weil die Entscheidung der Bischofskonferenz bereits feststand.

Ein problematisches Schriftstück

In Dortmund gelangte man in sämtlichen inkriminierten Punkten mit Ausnahme der Jungfrauengeburt als eines biologischen Faktums zu einer annehmbaren Vorklärung. Im Punkt Mission gab Halbfas nach. Andere seiner Thesen schienen den Disputanten vertretbar, nachdem sie Halbfas erläutert hatte (vgl. hierzu die KNA übergebene Dokumentation des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz, 28. 11. 68). Fachleute hielten es für sicher, daß die „biologische" Jungfräulichkeit (die auch andere Theologen in Deutschland als kontrovers ansehen) nicht ausreichen würde, Halbfas die kirchlichen Lehraufträge zu entziehen. In diesem Moment lieferte Halbfas neues belastendes Material. Wie bekannt, ließ er „der Redlichkeit halber" dem Dortmunder Protokoll eine bis dahin nicht veröffentlichte Studie beilegen, in der er sich in ungewöhnlich scharfer, wenn auch sprachlich und denkerisch brillanter Form zum Thema „Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft" äußert. Jene Passagen dieser Studie, in denen Halbfas einen urteilenden und verurteilenden Einfluß des Lehramts auf die Theologie zurückweist und die Qualifizierung der Theologie als einer Glaubenswissenschaft, die von Glaubenssätzen ausgeht und von der Kirche gesteuert wird, ablehnt, wurden vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz der Presse vorgelegt. Aus ihnen geht hervor, daß für Halbfas die Kirche im Grunde keine theologischen Lehraufträge zu vergeben hat: Nach Halbfas ist die Theologie eine in Forschung und Lehre freie Wissenschaft, oder sie ist überhaupt keine. Die Kirche könne Institutionen schaffen, an denen Theologen forschen und lehren, sie sei auch bleibender Gegenstand der Theologie. Sie habe sich schließlich der theologischen Kritik zu stellen und von ihr zu lernen. Aber sie könne die Arbeit der theologischen Wissenschaft nicht lehramtlich regulieren. — Da Halbfas wohl nicht im Ernst angenommen hat, das kirchliche Lehramt in Deutschland werde auf Grund seiner Studie den Rückzug

auf das ihm von Halbfas vorbehaltene Gebiet antreten, auf vorbildliche christliche Lebensführung nämlich und prophetisches Zeugnis für Jesus, folgerte das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz mit Recht, daß er auf die kirchlichen Lehraufträge keinen Wert mehr legt. Er hat die Zurücknahme dieser Lehraufträge faktisch „erzwungen". In Kenntnis dieses Papiers entzog die Glaubenskommission Halbfas die kirchlichen Aufträge, wozu sie von der Bischofskonferenz bereits ermächtigt war.

Was die Studie von Halbfas über die Theologie angeht, so sollte man sich freilich nicht auf die Kenntnisnahme der vom „Sekretariat" ausgewählten Passagen beschränken. Die Auswahl der zitierten Texte ist so getroffen, daß Aussagen nicht angeführt werden, in denen Halbfas auf wunde Stellen hinweist, in denen er mit einiger Zustimmung rechnen könnte. Es gibt ja immer noch und gab einen Mißbrauch des Lehramts gegenüber der Theologie.

Das folgende Zitat aus seiner Studie ist in seinem mittleren Satz über KNA an die Tagespresse gegangen. Aber dieser Satz wird doch durch sein Vorher und sein Nachher interpretiert: „Das statisch-dogmatische Gedankengebäude, dem sie (d. h. die herkömmliche Theologie) angehört, impliziert die Tendenz zu unveränderter Repetition der tradierten Begriffe und Formeln."

„Die jahrhundertealte Fixierung der Theologie auf systeminterne Probleme geht mit einem selbstauferlegten Wirklichkeitsverlust einher, dessen Konsequenzen heute erst langsam deutlich werden. An der theologischen Sprache — und in deren Gefolge an der Sprache kirchlicher Glaubensverkündigung — ist dieser Wirklichkeitsverlust in Ausmaß und Folge ablesbar. Diese Sprache krankt wegen ihrer Realitätsferne an einem minimalen Informationswert. Sie ist blumig, voll unpräziser Wortgebilde, unkontrollierbarer Aussagen und abgegriffener Metaphern. Das statisch-dogmatische Gedankengebäude, dem sie angehört, impliziert die Tendenz zu unveränderter Repetition der tradierten Begriffe und Formeln; auf den zahllosen Umschlageplätzen theologischer Lehre und kirchlicher Verkündigung zerfließen sie in einen Sprachbrei kirchenamtlich-ideologischer Parolen, in denen nicht nur der Weltverlust dieser Theologie und ihrer Kirche deutlich wird, sondern in dem auch die solcherart traktierten Adressaten Geschmack und Verstand für die volle Wirklichkeit unserer Tage verlieren." Aber damit ist seine Kritik nicht zu Ende. Den Übergang von „Redlichkeit" zu intellektueller Fixierung markiert sein Urteil über die in der traditionellen Kirchenfrömmigkeit popularisierte „kirchliche" Theologie:

„Die der Welt entratende Theologie und Kirche (die gerade dieses Verlustes wegen in *dem* Maße ihre ‚Weltverantwortung' und ihr ‚Mitten in dieser Welt' betonen, als der Mangel bewußter wird) könnten ungerührt ihrer eigenen Introversion und darin ihrem langsamen Ende überlassen werden, wenn diese Theologie nicht über viele popularisierende Kanäle auf die Öffentlichkeit einwirken würde. Sie bestimmt Religionsunterricht, Predigt und Presseerzeugnisse und wirkt mit dumpfer Mächtigkeit in ihrer Sprache auf das Denken, die Erfahrung, das Selbstverständnis und das gesellschaftliche Bewußtsein (direkt oder indirekt) fast aller Zeitgenossen ein. Weder der heutige Lebensstil noch Erziehung und Unterricht, noch Volkskultur und Geschmack, demokratischer Stil und Politik sind von den bedeutsamen ideologischen Infiltrationen dieser durchweg kleinbürgerlichen Theologie zu trennen. Denn die an Wirklichkeitsverlust krankende Sprache bemächtigt sich gerne der Idealwelt vergangener gesellschaftlicher und politischer Ordnungen und schafft sich in Ermangelung authentischer Realitätserfahrung in der ohnmächtigen Floskelsprache ihre durchweg spießige Scheinwelt. Die Sprache der diözesanen Gebetbücher und der offiziellen deutschen Religionsbücher belegt diesen Prozeß ebenso wie bischöfliche Hirtenbriefe und päpstliche Lehrschreiben seit Generationen. Infolgedessen hat die traditionelle Theologie in den vergangenen Jahrhunderten einen reaktionären, d. h. den kirchlichen und gesellschaftlichen Fortschritt behindernden Charakter angenommen." Dabei werde, so heißt es in der Denkschrift weiter, „oft ein erstaunlicher Scharfsinn aufgebracht, durch Interpretationskunststücke eine Versöhnung mit unwiderlegbaren wissenschaftlichen Einsichten zu erreichen. Insgesamt bleibt diese Theologie aber so sehr mit ihrer eigenen Krise beschäftigt, daß sie die Kirche nur noch tiefer auf sich selbst zurückwirft."

Das Engagement von Halbfas geschieht gewiß um der Sache willen. In vielem, was er kritisiert, ist ihm schwer zu widersprechen. (Halbfas hatte übrigens im endgültigen Text, der am 22. Dezember im WDR gesendet wurde, Formulierungen abgeschwächt.) Aber er selber scheint sich in einer idealistisch-aufklärerischen Wissenschaftsgläubigkeit, die ihrerseits von inquisitorischem Gebaren nicht frei ist. Es ist ungut, daß der Fall Halbfas in eminenter Weise publik geworden ist. Gegen kirchenpolitischen Druck kann die demokratische Öffentlichkeit zwar ein geeigneter Schutz sein. Aber daß dieser Schutz bei einer im Grunde an der Kirche und ihrer Sache wenig interessierten Presse gesucht werden mußte, von Halbfas zuzeiten mit Geschick gesucht wurde, ist für Theologie und Kirche ein unguter Vorgang. Außenseiter zu ertragen, mit ihnen und ihren Auffassungen zu leben, das hat die deutsche katholische Kirche noch nicht gelernt. Nur der Bischof von Rottenburg hat bisher standgehalten. Er sucht eine „faire Lösung". Aber an einer „Lösung" dürfte er kaum vorbeikommen. Aus seiner Umgebung verlautet, daß eine Beurlaubung von Halbfas begrüßt würde. Später könne man weitersehen. Da Halbfas für Kompromisse nicht zu gewinnen ist, ist der Entzug des kirchlichen Lehrauftrags für Reutlingen aber wohl nur eine Frage der Zeit.

Rom und der Holländische Erwachsenenkatechismus

Wie in der Tagespresse bereits mehrfach berichtet, haben die „Acta Apostolicae Sedis" nach einer langen Zeit der Gerüchte und Ankündigungen in ihrer Ausgabe von 30. November eine umfangreiche römische Stellungnahme zum Holländischen Erwachsenenkatechismus veröffentlicht. Das in Rom auch in den wichtigsten Weltsprachen an die Presse verteilte Dokument trägt den Titel „Erklärung der Kardinalskommission über den ‚Neuen Katechismus'" und ist neben den von Papst Paul VI. im Frühjahr 1967 zur Prüfung des Katechismus berufenen sechs Kardinälen (*Frings*, Köln; *Lefebvre*, Bourges; *Jaeger*, Paderborn; *Florit*, Florenz; *Browne*, Kurie; *Journet*, Fribourg) von

Erzbischof *P. Palazzini*, dem Sekretär der Kongregation für den Klerus (früher Konzilskongregation) als dem Sekretär der Kardinalskommission unterzeichnet. Es gliedert sich in zwei Teile ungleichen Inhalts und ungleicher Diktion. Der erste enthält einen Überblick über die Ereignisse seit der Veröffentlichung des Katechismus und über die Verhandlungen der Kardinalskommission und der von römischen Stellen und von der Kardinalskommission selbst beauftragten Theologen. Dieser Teil dient offenbar der Rechtfertigung des römischen Vorgehens.

Die geforderten Änderungen

Der zweite (lehrhafte) Teil führt in zehn Abschnitten Punkte auf, die nach römischer Auffassung geändert werden müssen: 1. Der Katechismus „muß lehren", daß Gott außer der sinnenfälligen Welt auch ein Reich der Geister, die Engel, geschaffen hat. 2. Obwohl das Dogma der Erbsünde heute neue Schwierigkeiten mit sich bringe (dies wird ausdrücklich festgehalten), soll der Katechismus „getreulich" die kirchliche Lehre über die Erbsünde vortragen in der Weise, daß Adam „für sich selbst und für seine gesamte Nachkommenschaft die Heiligkeit und Gerechtigkeit ... verlor und einen wahren Sündenzustand durch die Fortpflanzung der menschlichen Natur auf alle übertrug". 3. Der Katechismus soll „in Zukunft keinerlei Anlaß mehr bieten", daß die Tatsächlichkeit der jungfräulichen Empfängnis (Jesu) ... nicht mehr angenommen werde und man nur noch an einer gewissen symbolischen Bedeutung festhalte. 4. Der satisfaktorische Charakter des Lebens, Leidens und Sterbens Jesu soll eindeutig herausgestellt werden. 5. Ebenso müsse der Opfercharakter des eucharistischen Mahles festgehalten werden. 6. „Unumgänglich notwendig" sei, daß der Katechismus die eucharistische Realpräsenz lehre, die durch die wunderbare Verwandlung, „die in der Kirche den Namen Transsubstantiation erhalten hat", zustande kommt. Wohl erhielten die eucharistischen Gestalten eine neue Zeichen- und Zweckhaftigkeit (Transsignifikation, Transfinalisation), aber als Folge der vorausgegangenen Transsubstantiation. 7. Bezüglich der Unfehlbarkeit der Kirche müsse betont werden, sie verbürge nicht nur ihre Indefektibilität, sondern auch „die Wahrheit in der Erhaltung der Glaubenslehre und deren immer gleichbedeutenden Erklärung". Eindeutig möge auch gelehrt werden, „daß der menschliche Verstand nicht allein in der Wiedergabe der Worte oder Begriffe der Glaubensgeheimnisse hängenbleibt", sondern daß er diese, wenn auch nur „stückweise" (1 Kor. 13, 12), so doch in wahrer Weise zu bezeichnen und zu erreichen vermöge.
8. Man solle sich hüten, die Rolle des Amtspriestertums zu vermindern. Nicht nur sein Verkündigungs-, sondern auch sein Kultcharakter soll stärker betont werden. Er soll ferner verdeutlichen, daß die Lehr- und Hirtengewalt unmittelbar dem Papste und den mit ihm in hierarchischer Gemeinschaft verbundenen Bischöfen übertragen ist und nicht über das Volk Gottes vermittelt sei. Der Katechismus solle auch nicht nur lehren, Papst und Bischöfe hätten nur zusammenzufassen und zu bekräftigen, was die gesamte Christengemeinschaft glaubt. Dem Lehramt stehe es zu, das hinterlegte Glaubensgut authentisch zu bewahren, auszulegen und zu verteidigen. Klar darzulegen sei, daß die päpstliche Gewalt „eine vollkommene, höchste und allgemeine Vollmacht" sei, „die der Hirte der Gesamtkirche immer frei ausüben kann".
9. Die Lehre über die Dreifaltigkeit soll verdeutlicht werden. Bei ihrer Darstellung solle man sich nicht darauf beschränken, zu zeigen, wie sie sich in den Ereignissen des Heilswerkes erweist, sondern auch darlegen, „wie sie in ihrem Innenleben ... von Ewigkeit her besteht". Das Verständnis des Wunders solle in dem Sinne verdeutlicht werden, daß Gott nicht nur insoweit Wunder wirke, als sie nicht vom Ablauf der Wirkungen der Naturkräfte abweichen können. Es müsse auch klar von den Seelen der Gerechten gesprochen werden, die sich bereits der unmittelbaren Gottesschau erfreuen.
10. Der Katechismus solle nicht das Bestehen von Sittengesetzen verdunkeln, die unser Gewissen immer und unter allen Umständen binden. (Gesondert genannt wird die Unauflöslichkeit der Ehe.) In der Ehemoral solle der Katechismus „auf getreuere Weise die vollständige Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Apostolischen Stuhles" darstellen.
Dem Werk als ganzem wird trotz dieser Einwände, die „nicht wenige an Zahl und nicht ohne Gewicht" seien, seine „lobenswerte pastorale, liturgische und biblische Eigenart" bestätigt. Auch bleibe die Absicht der Verfasser unberührt, „die ewige Frohbotschaft Christi in einer der Denkart unserer heutigen Menschen angepaßten Form darzubieten".
Im einleitenden Teil wird eigens festgehalten, daß es sich bei dem vorliegenden Dokument nur um „eine Zusammenfassung der Urteile der Kardinalskommission" handle. Der volle Wortlaut des Abschlußdokuments, das im Auftrag der Kardinalskommission von den beratenden Theologen erstellt wurde und das 126 Textseiten umfaßt, wurde nicht veröffentlicht. Welche Schwerpunkte im Vergleich zum vollen Dokument in der jetzt veröffentlichten Zusammenfassung gesetzt wurden, läßt sich also vorläufig nicht überprüfen. Auch ist nicht bekannt, ob die vorliegende Zusammenfassung als solche von den Mitgliedern der Kardinalskommission gebilligt oder eingesehen wurde. Die Kardinalskommission, die vom 12. bis 14. Dezember 1967 zum letztenmal getagt hatte in teilweiser Absprache mit Kardinal Alfrink (für die holländischen Vertreter), hatte ein Gremium von vier Theologen (zwei Römer, P. *Dhanis* und P. *Visser*, und zwei Holländer, P. *Mulders* und Prof. *Fortmann*) mit der endgültigen Abfassung des Kommissionsberichtes beauftragt. P. *Mulders* hatte die Mitarbeit in diesem Gremium als mit seinem Gewissen als Theologe unvereinbar abgelehnt. Die drei übrigen Theologen trafen sich Ende Januar bis Anfang Februar in Maarssen bei Utrecht zur Endredaktion des Textes. Laut Mitteilung in dem nun von den „Acta" veröffentlichten Dokument wurde der Bericht anschließend dem Heiligen Stuhl, den Kardinälen und den holländischen Bischöfen zugesandt. Im Sommer 1968 starb Prof. *Fortmann*, so daß seitdem der „holländische" Partner in dem Theologengremium fehlte. Für P. *Mulders* war kein Ersatzmitglied ernannt worden. Wer die endgültige Veröffentlichung des jetzt vorliegenden Dokuments veranlaßt hat (die Glaubenskongregation, die Kleruskongregation, die Kardinalskommission), geht aus dem Text nicht hervor.

Ein langwieriger Konflikt

Der Konflikt um den Holländischen Katechismus, der mit der Veröffentlichung des zusammenfassenden Berichtes in den „Acta" kaum zum Abschluß kommt, eher wohl in eine neue Phase tritt, begann im November 1966 (wenige Wochen nach dem Erscheinen der holländischen Original-

ausgabe) mit der Übersendung einer Bittschrift einer kleinen holländischen Minderheit an Papst *Paul VI.*, in der der Papst um ein Veto gegen den Katechismus gebeten wurde und in der in sieben Punkten die hauptsächlichen Einwände der Gruppe enthalten waren (vgl. Inhaltswiedergabe in Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 114; eine ausführliche Darstellung der Einwände im Sinne dieser Gruppe enthält das in der Schriftenreihe der „Una voce Helvetica" veröffentlichte Büchlein von *V. M. Kuiper OP*, „Hauptsünden" des holländischen neuen Katechismus, Thomas-Verlag, Zürich 1967).

Diese Bittschrift und die daraufhin erfolgten römischen Recherchen hatten zur Folge, daß für die Zeit vom 8. bis 10. April 1967 in Gazzada ein Gespräch zwischen Vertretern des Apostolischen Stuhles und des niederländischen Episkopats, in dessen Auftrag der Katechismus herausgegeben worden war, anberaumt wurde. Von römischer Seite nahmen die Professoren *E. Dhanis SJ*, *J. Visser CSSR* und *B. Lemeer OP* teil. Die Vertreter des holländischen Episkopats waren P. *W. Bless SJ* vom Höheren Katechetischen Institut in Nijmegen und die Nijmegener Professoren *E. Schillebeeckx OP* und P. *Schoonenberg SJ*. Das Gespräch kam wohl durch direkte Anweisung des Papstes zustande. Dies geht aus einem Brief Pauls VI. an Kardinal Alfrink vom 30. März 1967 hervor (Wortlaut in italienischer Sprache veröffentlicht in dem vom Verlag Mondadori, Mailand 1968, herausgegebenen Band „Il dossier del catechismo olandese, S. 146—148, in dem auch die Tagesordnung von Gazzada und das seiner Natur nach geheime Schlußprotokoll der beiden Delegationen aufgenommen wurde). Darin drückte der Papst seine Freude über die Benennung der holländischen Delegierten aus, empfahl dem Kardinal die römischen Vertreter namentlich und nannte bereits beispielhalber einige Punkte, in denen der Katechismus „keinen Raum für irgendwelche Zweideutigkeiten" lassen dürfe (Jungfrauengeburt, Existenz der Engel, der satisfaktorische Charakter des Kreuzesopfers Christi). Das Gespräch von Gazzada, bei dem von römischer Seite 14 „Änderungsvorschläge" und 45 kleinere Bemerkungen vorgetragen wurden, endete ergebnislos. Nach P. *Schoonenberg* („Die Eskalation im Katechismuskonflikt", in dem demnächst bei Herder erscheinenden Band „Report über den Holländischen Katechismus", dem wir im wesentlichen auch die folgenden Angaben entnehmen) sei es nur in einem Punkte, in der Frage nach der unmittelbaren Erschaffung der Seele, „zu einer gewissen Übereinstimmung" gekommen, die aber durch das spätere „Kardinalsgutachten" wieder rückgängig gemacht worden sei. In der Schlußbemerkung der römischen Vertreter zum Protokoll wird festgestellt (Il dossier . . ., S. 248), die Einheit der Herzen habe zwar nie gefehlt, aber zu einem Konsens in den besprochenen Punkten sei es fast nie gekommen.

Von Gazzada nach Rom

Das Besprechungsergebnis war für die Klerus(Konzils-)kongregation bestimmt, in deren Amtsbereich die katechetischen Fragen fallen. *Schoonenberg* (der mit *Bless* und *Schillebeeckx* zu den Mitautoren des Katechismus gehört) vermutet aber auch noch andere Adressaten. Naturgemäß war auch die Glaubenskongregation damit befaßt. Von den drei mit dem Katechismus befaßten römischen Theologen holländisch-flämischer Abstammung gehörten immerhin P. *Dhanis* und P. *Visser* zu den Konsultoren der Glaubenskongregation (letzterer ist übrigens auch Konsultor der Kleruskongregation). Daß die Glaubenskongregation mit der Angelegenheit befaßt war, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß diese Behörde dem Erzbischof von Freiburg mit Schreiben vom 5. Juni 1967 mitteilte, die Veröffentlichung der deutschen Ausgabe sei vorläufig nicht gestattet, da der Papst eine eigene Kardinalskommission zur Prüfung seines Inhaltes bestellt habe. Erst bei dieser Gelegenheit erfuhr die Öffentlichkeit (einschließlich der Holländer) von der Existenz dieser Kommission. Die Namen der Mitglieder wurden erst nach und nach bekannt. Inzwischen hatte sich nach der Prüfung des Ergebnisses von Gazzada die Kardinalskommission konstituiert, die laut „Acta"-Dokument vom 27. bis 28. Juni das erstemal zusammentrat und eine „sorgfältige Prüfung" beschloß, bevor neue Auflagen und Übersetzungen veröffentlicht würden. Die Kardinalskommission berief nun ihrerseits eine international zusammengesetzte Theologengruppe, der neben den von Anfang an beteiligten Römern u. a. die Professoren *Alfaro* (Rom/Spanien), *De Lubac* (Lyon), *Ratzinger* (Tübingen) angehörten. Zur Prüfung des Textes wurde diesem Gremium, das das erstemal Anfang Juli 1967 in Nemi bei Rom und das zweitemal (bei offensichtlich unterschiedlicher Beteiligung) kurz vor der Eröffnung der Bischofskonferenz tagte, laut „Acta"-Dokument auch das Protokoll von Gazzada zugeleitet. *Schoonenberg* (a. a. O.) bezweifelt jedoch, ob allen Mitgliedern des Gremiums das volle Protokoll (also einschließlich der Einzeldarlegungen der holländischen Vertreter) bekannt war.

Dialog und Gehorsam

Vom 12. bis 14. Dezember tagte die Kardinalskommission zum zweitenmal. Ihr lag die Ausarbeitung des Theologengremiums vor, in der sich aber offensichtlich der von Gazzada her bekannte und in dem „Acta"-Dokument deutlich dokumentierte Standpunkt der „römischen" Vertreter gegenüber den Stimmen anderer Fachberater stärker durchgesetzt hatte. Die Arbeit der einzelnen Berater war also von unterschiedlicher Effizienz. Dies führte bei den Holländern zu dem wohl nicht unbegründeten Verdacht, die „römische Theologie" habe sich auch hier einseitig durchsetzen wollen. Die Zahl der „großen" Beanstandungen war inzwischen auf 18 erhöht. Sicher sei, so urteilt *Schoonenberg*, „daß die Kardinäle mehr Text vorgelegt bekamen, als von den Theologen in Nemi abgegeben worden war". Hingegen betonte P. *Visser* in einem Interview mit der italienischen Illustrierten „Vita" (6. 12. 68), die Theologen, die bei der letzten Sitzung nicht voll anwesend sein konnten, hätten ihre Gutachten schriftlich eingereicht, und diese seien bei der Endredaktion berücksichtigt worden. Laut „Acta"-Dokument haben die Kardinäle über die in der Ausarbeitung der Theologen enthaltenen „Beanstandungen" Punkt für Punkt abgestimmt und endgültig verordnet, „was im Text des Katechismus zu ändern sei und in welcher Form dies geschehen müsse". Das Vierergremium, das den endgültigen Text formulieren sollte, hatte keinerlei Diskussions-, sondern nur noch einen Redaktionsauftrag. Die Entscheidungen waren also bereits im Dezember 1967 gefallen. Darin änderte auch die Tatsache nichts, daß das Redaktionsgremium „auf Bitten von Kardinal *Alfrink*" in Holland und nicht in Rom tagte. Die Einsicht in die Unterlagen und die Tatsache, daß das zu erzielende Ergebnis feststand, veranlaßten auch *P. Mulders*, der zunächst zur Mitarbeit bereit gewesen war, zum Verzicht.

Sieht man auf die Gesetzmäßigkeiten dieses Verfahrens (die theologische Problematik der beanstandeten Katechismuspassagen und die entsprechenden Korrekturforderungen bedürfen einer eigenen theologischen Analyse), so kann man feststellen: Von holländischer Seite herrschte von Anfang an das Bestreben vor, den Text des Katechismus möglichst integral zu erhalten. Man sah sich in dieser Absicht indirekt durch Rom bestätigt, da man dort nicht auf die Anklage der Häresie setzte, sondern eher „unmißverständliche", „klare", „unzweideutige" „Lehren" und „Formulierungen" wünschte. Von seiten der maßgebenden „römischen" Theologen (P. *Dhanis* gilt als Hauptredaktor der Schlußfassung) und der hinter ihnen stehenden römischen Stellen schien man von vornherein auf autoritative Korrektur festgelegt. Ziel des Gesprächs schien nicht Übereinkunft auf Gegenseitigkeit, sondern (wenigsten in dem für die römische Sicht „Wesentlichen") die Annahme der verlangten Korrekturen. Etwas von dieser Ausgangsposition verrät auch noch der erste Teil des jetzt veröffentlichten „Acta"-Dokuments. Diese Vorentscheidungen von beiden Seiten prägten offenbar nicht nur die Verhandlungssprache, sondern auch die Stellungnahme der Vertreter der beiden Gruppen in der Öffentlichkeit. Die „Holländer" legten sich auf „Dialog" unter Aufrechterhaltung ihrer Position fest. *P. Visser* sprach in seinem offenbar gezielten Interview zwar von „Vorschlägen" der Kardinäle, aber von Vorschlägen, denen gegenüber man „Gehorsam" erwarte.

Wie die amtlichen Reaktionen auf das „Acta"-Dokument aus Holland zeigen, will man dort weiterhin die Integrität des Textes aufrechterhalten. Die Bischofskonferenz hat sich, wie in der Tagespresse bereits verschiedentlich gemeldet wurde, auf die Herausgabe der Beschlüsse der Kardinalskommission in einer eigenen, separaten Broschüre geeinigt. Infolgedessen dürfte man sich von holländischer Seite auch dagegen wenden, daß bei fremdsprachigen Ausgaben anders verfahren wird. Während Kardinal Alfrink den Willen bekundet hat, mit der Veröffentlichung der Korrekturforderungen „aus Respekt gegenüber dem Heiligen Vater" die Diskussion zu beenden, wurde von seiten des Höheren Katechetischen Instituts und der Autoren des Katechismus die Herausgabe eines Weißbuches angekündigt, in dem die Auseinandersetzungen um den Katechismus und der holländische Standpunkt von Fachkatechetikern und Theologen dokumentiert werden soll. Man sah sich offenbar auch deswegen zum Festhalten am bisherigen Text veranlaßt, weil man bei einer eventuellen Preisgabe seiner Integrität auch Beanstandungen der Werke der Theologen fürchtet, die dem Katechismus seine theologische Prägung gaben (Beispiel: Erbsündenlehre). Der *Fall Schillebeeckx* wurde hier offenbar als Warnung verstanden.

Gesamtkirchliche Aspekte

Wie immer die Kontroverse zwischen Holland und Rom beigelegt wird, einige ihrer Aspekte sind von gesamtkirchlicher Bedeutung.

1. Vergleicht man den Text der Bittschrift der holländischen Traditionalistengruppe an den Papst mit dem lehrhaften Teil des „Acta"-Dokuments, so kann man feststellen, daß die Haupteinwände dieser Gruppe sich auch im Abschlußdokument bis in manche Formulierungen hinein erhalten haben. Das zeigt, daß unter den gegebenen kirchlichen Verhältnissen kleine Minderheiten, die im Lande selbst eine Außenseiterrolle spielen, durch anonyme Eingaben nach Rom über den Landesepiskopat hinweg bei entsprechender personeller Infrastruktur einen gesamtkirchlich relevanten Effekt erzielen können, der im umgekehrten Verhältnis zu ihrer realen Bedeutung steht. (Eine Pointe am Rand mag sein, daß die Anklage gegen *Schillebeeckx* aus den gleichen Kreisen kam.)
2. Welche lehramtliche Rolle wird im Verhältnis zu Rom einem Landesepiskopat bei auftauchenden Kontroversen zuerkannt? Der „Neue Katechismus" wurde im Auftrag des niederländischen Episkopats herausgegeben und war durch seine besondere Autorität gedeckt. Wenn Rom sich dennoch zum Eingreifen veranlaßt sah, hätte es dann nicht nahegelegen, zunächst Empfehlungen auszusprechen, über die man sich zunächst im Lande selbst und dann notfalls in Absprachen zwischen dem Episkopat und dem Papst hätte einigen können. So entsteht der Eindruck, Rom nehme auf möglichst geheimem Wege seinen gesamtkirchlichen Auftrag auf Initiative von kontroversen Gruppen von Theologen und Gläubigen über den Kopf der Bischöfe hinweg wahr. Wachsendes Mißtrauen wegen des sattsam bekannten kirchlichen Denuntiantentums ist eine der Rom selbst schadenden Folgen.
3. Wie konnte es angesichts der durch das Zweite Vatikanum bekräftigten bischöflichen Kollegialität dazu kommen, daß ein in letzter Instanz vom Episkopat eines Landes verantwortetes Werk theologisch-katechetischen Inhalts in den anderssprachigen Nachbarländern Hollands auf Geheiß Roms nicht erscheinen konnte. Gibt es bei den Episkopaten nicht Mittel und Wege, solche Fälle in Absprachen unter benachbarten Bischofskonferenzen und ihren theologischen Beraterstäben vorzuklären und auf Rom entsprechenden Einfluß zu nehmen. Konsultationen inhaltlicher Art zwischen Nachbarepiskopaten hat es faktisch nicht gegeben. (Daß Kardinal *Frings* Vorsitzender der Päpstlichen Kardinalskommission in einer gegen einen Nachbarepiskopat zu verhandelnden Sache wurde, ist eine weitere Pointe am Rande.)
4. Ist es heute noch kirchlich vertretbar, daß Fälle von solcher internationalen Relevanz unter dem Mantel der Geheimhaltung nach äußerst unklarer Verfahrensordnung verhandelt werden? Ist es weiter vertretbar, daß auch bei aller Berechtigung einer grundsätzlichen Prüfung des Inhalts von seiten Roms angesichts des formalen Ranges des Werkes und seiner Promotoren (des holländischen Episkopats), präventive Maßnahmen gegen seine Veröffentlichung (in diesem Falle der Übersetzungen) eingeleitet werden? Müßte nicht eine begleitende Stellungnahme (notfalls Mißbilligung) von seiten Roms genügen? Lehrzuchtverfahren und Imprimaturfrage scheinen in gleicher Weise reformbedürftig. Wohl nicht zufällig wurde der Brief der „40" Theologen, der den Finger auf diese Wunde legt, gerade nach der Veröffentlichung des „Acta"-Dokuments nach Rom gesandt (vgl. ds. Heft, S. 44).
5. Was muß von Rom her und von seiten der Episkopate geschehen, damit es möglich wird, Streitfragen wie die des Holländischen Katechismus von Theologengremien prüfen zu lassen, in denen die Vielzahl theologischer Richtungen effektiv und nicht nur repräsentativ bei der Formulierung des Notwendigen (unter Freisetzung des Zweifelhaften) zum Zuge kommt? Damit Rom wirklich „gesamtkirchlich" urteilt und nicht zum Sprachrohr *einer* theologischen Richtung wird. Die jetzt wieder angekündigte internationale römische Theologenkommission könnte einen neuen Anfang setzen, wenn man ihre Konstituierung nicht weiter hinauszögert, sie wirklich „plural" besetzt und ihr die notwendige Gesprächs- und Beurteilungsfreiheit läßt.

Das „Sekretariat Bea" und seine Zukunft

Das Ableben von *Augustin Kardinal Bea* am 15. November 1968 im Alter von 87 Jahren wirft brennende Fragen auf, die versuchsweise erhellt werden sollen: 1. Worin besteht seine eigenste Leistung für die Erneuerung der Kirche durch das ihm übertragene „Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen"? 2. Welche theologische Entwicklung hat es durchgemacht? 3. Wird im derzeitigen kritischen Stadium autoritärer Methoden römischer Kirchenleitung die künftige Wirksamkeit des Sekretariats weitere Früchte tragen dürfen?

Entstehung und Zielsetzung

Gründung und Tätigkeit des „Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen" — der Name ist eigentlich durch die Entwicklung überholt — werden mit Recht aus der Person des Kardinals erklärt. Aber zwei Faktoren sollten mehr als bisher beachtet werden: 1. das Erbe, das er als Konsultor des Heiligen Offiziums mitbrachte, und 2. die weit darüber hinausgreifende Vorarbeit der von Msgr. Jan Willebrands 1952 gegründeten „Katholischen Konferenz für ökumenische Angelegenheiten", deren Leistung Kardinal Bea durch die Wahl von Willebrands zu seinem ersten Mitarbeiter in die Kurie einbrachte und gegen manches Mißtrauen kraft seiner Autorität abschirmte. Schließlich beeinflußte er auch den Fortgang dieser vorbereitenden ökumenischen Leistung, die auf einer anderen Konzeption von Kirche beruhte, als sie der Kardinal nach seiner traditionellen Formung mitbrachte. Dabei sind bemerkenswerte Entwicklungen erkennbar.

Als Augustin Bea Kardinal wurde und 1960 die Leitung des von Papst *Johannes XXIII.* gegründeten Sekretariats erhielt, war er kein Neuling in der ökumenischen Verantwortung. Nach seinen frühen Kontakten mit evangelischen Bibelexegeten und der von ihm mitbewirkten vorsichtigen Öffnung des römischen Kirchenbegriffes durch die Enzyklika „Divino afflante Spiritu" (20. 10. 43) und durch „Mystici Corporis" (29. 6. 43) übernahm Bea als Konsultor des Heiligen Offiziums im Sommer 1952, nach dem Tode von *J. Grendel SVD,* das von diesem betreute ökumenische Referat. Dieses pflegte eine bestimmte Konzeption von Wiedervereinigung, die Bea später modifizieren mußte: es war die „Rückkehr" der noch gläubigen Christen aus den Reformationskirchen zur römisch-katholischen Kirche im Wege der Einzel- oder Gruppenkonversion, gefördet durch Gewährung außerordentlicher Privilegien.

Diese zeitbedingte Konzeption entstand in den Jahren 1946 bis 1948, als die aufblühende Una-Sancta-Bewegung unmittelbare Früchte der Wiedervereinigung verhieß und die innere Krise der evangelischen Kirchen vergeblich die Erneuerung der „Kirche im Sinne des Neuen Testaments" erstrebte. Es ist eine Zeit zahlreicher Konversionen, die z. T. durch die aufgebauschte Konversionsabsicht *Martin Niemöllers* im KZ (1941) ausgelöst worden waren. Eine Zeit überdies, als der Weltrat der Kirchen noch nicht gegründet war und die zur Einheit der Christen drängenden Kräfte absorbierte.

Die erkennbaren Zeichen dieser Phase waren z. B. die Dispense Papst Pius' XII. zur Priesterweihe evangelischer und anglikanischer Pfarrer, die sich zum katholischen Glauben bekannt hatten; ferner die Instruktion des Heiligen Offiziums vom Dezember 1949 über die Ökumenische Bewegung. Sie gab sowohl die bereits eröffneten Glaubensgespräche mit evangelischen Theologen (im sog. Paderborner Kreis) wie eine Zusammenarbeit mit den getrennten Christen in praktischen Fragen des Naturrechtes und sozialer Gerechtigkeit frei.

Ekklesiologische Vorbehaltlosigkeit

Es ist kein Geheimnis, wenn man zugibt, daß diese erste ökumenische Konzeption Roms die theologische Dynamik des Weltrates der Kirchen unterschätzte, was sich bis ins Konzil auswirkte. Lange Zeit erwies sich der traditionelle römische Kirchenbegriff als Hindernis. Er achtete zwar die Taufe anderer Christen, aber erkannte ihren „Kirchen" keine ekklesiologische Qualität zu, es sei denn, sie hatten den Episkopat mit einer gewissen apostolischen Sukzession. Das Gründungsdokument des Einheitssekretariats, das Motuproprio Johannes' XXIII. „Superno Dei nutu" vom Pfingstsonntag 1960, sagt unter Punkt 9: „Damit unsere Liebe und unser guter Wille gegenüber den vom Apostolischen Stuhl getrennten Christen noch sichtbarer hervortritt und damit diese die Arbeiten des Konzils [das kein Unionskonzil sein sollte] verfolgen und leichter den Weg finden können, um jene Einheit zu erreichen, die Jesus Christus von seinem himmlischen Vater in glühendem Gebet erflehte, wird ..." das Sekretariat errichtet und als vorbereitende Konzilskommission konstituiert. Deutlich ist zu erkennen, daß nur die getrennten Christen, nicht ihre Kirchen und schon gar nicht die als Weltkirchenrat konstituierte Bewegung zur Wiedervereinigung angesprochen werden. So blieb es bis in die Entwürfe des Ökumenismusdekretes auf dem Zweiten Vatikanum.

Hier liegt auch der Grund dafür, daß Papst Johannes XXIII. ursprünglich den Vorschlag zur Gründung des Sekretariates für die Einheit ablehnte. U. a. hat dann ein Antrag des Erzbischofs von Paderborn in Verbindung mit der „Katholischen Konferenz für ökumenische Angelegenheiten" dazu beigetragen, daß es dennoch zur Gründung kam. Aber noch in der ersten Phase, als erwogen wurde, welche der „getrennten Christen" zum Konzil einzuladen wären, orientierte man sich an der Schuldogmatik bzw. am CIC über die ekklesiologische Qualität anderer christlicher Gemeinschaften und wollte nur diejenigen einladen, die im römischen Sinne „Kirchen" waren bzw. ein legitimes Credo vertraten. Da hierfür hauptsächlich die Orthodoxen in Frage kamen, die aber nicht ohne gleichzeitige Einladung aller im Weltrat der Kirchen vereinigten Gemeinschaften auf dem Konzil als Gäste erscheinen wollten, wurde das ekklesiologische Protokoll für die „Einladung" in zwei Punkten wesentlich geändert.

Mag sein, daß dazu die geheime Begegnung zwischen Kardinal Bea und dem Generalsekretär des Weltrates der Kirchen, Visser 't Hooft, im Herbst 1960 beitrug. Nun wurde die Taufe als das alle Christen verbindende, die Einheit in Christus bereits grundlegende Sakrament für die ökumenische Arbeit Roms akzeptiert und vorerst auf eine Klassifizierung nach ekkesiologischen Qualitäten verzichtet. Außerdem wurde ein anderer Modus der „Einladung" gewählt. Um Erinnerungen an jene autoritäre Einladung Pius' IX. zum Ersten Vatikanum zu tilgen, die an die demütigende Bedingung der Unterwerfung

unter die Jurisdiktion des Papstes geknüpft war, wurde durch Kardinal Bea bekanntgegeben, jede christliche Gemeinschaft könne teilnehmen, wenn sie selber dazu den Wunsch äußere. Er besuchte sogar viele von ihnen, um durch gewinnende Güte dieses Wort glaubwürdig zu machen, und weckte die Initiative, die den Getrennten überlassen wurde, und zwar ihren „Kirchen", wie auch immer sie verfaßt sind.

Diese außerordentliche Vorbehaltlosigkeit, Frucht seines Glaubens an das Walten des Heiligen Geistes auch in den Getrennten, ein Kennzeichen der Arbeit der „Katholischen Konferenz" von Willebrands seit Jahren, zog von Session zu Session immer mehr Beobachter nach Rom und ermöglichte mit der Zeit eine verhältnismäßig positive theologische Qualifizierung der getrennten Gemeinschaften, nachdem ihre Experten über das Sekretariat Bea sogar zu fruchtbarer Mitarbeit an Konzilsdekreten Gelegenheit fanden.

Rom aus der Isolierung gelöst

Diese zweite Phase dogmatischer Vorbehaltlosigkeit wird belegt durch die ausgedehnte Vortragstätigkeit Kardinal Beas (vgl. sein Buch: „Die Einheit der Christen", Herder, Freiburg 1965). Ohne seine publizistische Arbeit und seine Reisen wären die zum Konzil kommenden katholischen Bischöfe kaum für ihre ökumenische Verantwortung ausreichend vorbereitet gewesen, sie hätten die keineswegs nur passive Anwesenheit der ökumenischen Konzilsbeobachter, an denen Papst Johannes XXIII. die neue Brüderlichkeit in Christus übte, nicht verstanden. Von den Zielen des Weltrates der Kirchen her gesehen aber kann man sagen, das von ihm seit je verfolgte Ziel glückte endlich auch mit der bislang so spröden „Kirche von Rom". Sie wurde aus ihrer Isolierung gelöst und im ökumenischen Dialog engagiert.

Bald zeigte sich, daß die Überwindung der Isolierung weitere Erkenntnisse eintrug, die von der „Katholischen Konferenz" seit langem vorbereitet waren. In der Ausarbeitung des Ökumenismusdekretes kamen zwei wesentliche Gedanken zum Zug: 1. die Erkenntnis, daß der Weg zur späteren Vereinigung kaum durch die „Rückkehr" der Getrennten zum Apostolischen Stuhl führt, sondern daß sich alle einer Bekehrung, d. h. der intensiven Hinwendung zu Christus und den biblischen Ursprüngen der Kirche unterziehen müssen; 2. wurden „Elemente" der wahren Kirche in den getrennten Gemeinschaften anerkannt, sowohl Elemente kirchlicher Ordnung, des sakramentalen Lebens wie auch Charismata. Der Begriff „notae Ecclesiae" bzw. Elemente der Kirche zeigte freilich seine Herkunft aus einem statisch-systematischen und ontologischen Denken, das sowenig dem heilsgeschichtlichen Sinn der „Kirchen" beikam wie der hilfreichere Begriff der „Hierarchie der Wahrheiten".

Das wurde anders, als durch die Ansprache von Prof. *K. Skydsgaard* im Namen der Konzilsbeobachter beim Empfang durch Papst *Paul VI.* im Herbst 1963 die heilsgeschichtliche Betrachtung der Kirche betont und die von Prof. *E. Schlink* geäußerte Forderung beachtet wurde, die getrennten Christen auch als Glieder heilvoller Kirchen anzuerkennen. Weitsichtige Konzilsväter setzten in der Diskussion über das Ökumenismusdekret durch, daß von „getrennten Kirchen und Gemeinschaften", und nicht nur von getrennten Christen, gesprochen wurde. Damit war 1964 ein bedeutender Schritt getan, ohne den Namen des Sekretariats zu ändern. In der letzten Überarbeitung des Ökumenismusdekretes wurden dann neben der Anerkennung der Orthodoxen als Kirchen unter den Reformationskirchen die Anglikaner wegen ihrer eigenen ekklesiologischen Qualität herausgehoben. Damit war während des Konzils das Äußerste erreicht worden.

Fortschritte nach dem Konzil

Schwierig wird es, wenn die innerkatholische Entwicklung der schwebenden Autoritätskrise in Richtung auf ein „Drittes Vatikanum" drängt und dann erneut die Frage nach der ekklesiologischen Qualifikation der getrennten Gemeinschaften auftauchen würde, zumal da diese selber ein Drittes Vatikanum wünschen und die konziliare Form der Kirchenleitung propagieren (vgl. die neue Studie von Faith and Order über „Konzile und die Ökumenische Bewegung" ds. Heft, S. 38). Vor allem ist zu beachten, daß erst nach dem Konzil die bis dahin unterschätzte Dynamik des Weltrates der Kirchen auf die Durchführung des Ökumenismusdekretes Einfluß gewann. Er steigerte sich so, daß auf der Vierten Vollversammlung in Uppsala 1968 eine Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im Weltrat ernsthaft diskutiert wurde.

Kardinal Bea brachte von Haus aus nicht das Verständnis für diese Dynamik mit, wohl trug ihn das lebendige Bewußtsein, für das unberechenbare Wirken des Heiligen Geistes offenbleiben zu sollen. Er wollte sich nicht durch vorgefaßte Schemata einengen lassen (vgl. „Aussichten des Sekretariats für die Wiedervereinigung der Christen", 1965 in: „Friede zwischen Christen", Herder-Bücherei Nr. 269, S. 98 f.). Er hätte geleugnet, daß durch die Realität ekklesiologischer Tatsachen zwischen seinem Ökumenismus und dem Weltrat der Kirchen, von Spannungen abgesehen, ein Wettstreit, ja eine Konkurrenz entstehen könnte mit verschiedenen Einheitskonzeptionen, bei der eine gewisse Selbstaufgabe der Kirche von Rom eintreten würde; obwohl *Visser 't Hooft* ganz offen davon gesprochen hat (vgl. seine Rede von Anfang 1966: „Die Periode der Universalität" in: „Ökumenischer Aufbruch" Bd. 2, S. 265 f.). Der Kardinal der Einheit hat wohl nicht mehr übersehen, in welchem Ausmaße ökumenische Anregungen theologischer Art tief in das katholische Bewußtsein der Gebildeten eingedrungen sind und sogar, wie das Jahr 1968 zeigte, von erheblichem Einfluß auf die Autoritätskrise werden konnten, so daß Papst Paul VI. wenige Wochen nach dem Tode des Kardinals klagte, die Kirche befinde sich in einem „Zustand der Selbstzerstörung". Kardinal Beas letztes Wort in dieser auf „Interkommunion" zielenden Dynamik war ein klares Nein (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 250 f.).

Dennoch ist festzuhalten: seine fast rätselhafte Autorität innerhalb der Kurie hat eine wesentliche Öffnung und Weitung der Arbeit des Sekretariates für die Einheit der Christen ermöglicht und gedeckt. Seit seinem Besuch im Frühjahr 1966 am Sitz des Weltrates der Kirchen in Genf und der damals auf Wunsch des Weltrates vereinbarten „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" aus je acht leitenden Theologen beider Seiten wurden Entwicklungen in Gang gesetzt, die kaum rückgängig zu machen sind. Obwohl derzeit nicht vorauszusehen ist, wieweit sie durch die Entfaltung einer neuen autoritätsgeprägten Primatsausübung zum Stillstand kommen könnten.

Angelegt war diese unübersehbare Entfaltung der Tätigkeit des Sekretariates Bea im Grunde schon durch die von Konzilsbeobachtern informierte Einflußnahme des Kardinals auf wesentliche Konzilsdekrete, wie die dogmati-

schen Konstitutionen über die Kirche und über die Offenbarung, ganz zu schweigen von seinen eigensten Schöpfungen, dem Dekret über die Religionsfreiheit und über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, vor allem dem Judentum. Das sind die großen Denkmale seines Mutes, die ihm internationales Ansehen wie sonst keinem Kardinal eintrugen. Mit Recht nannte Bischof Willebrands ihn bei der Trauerfeier in Riedböhringen „das Gewissen des Konzils". Er war es um so mehr, als er nicht nur für die mit seiner Person verbürgte Tradition sprach, sondern als Haupt eines ökumenischen Teams katholischer Theologen von Rang, die ihrerseits in Teamarbeit mit Theologen aller Konfessionen stehen. Ohne Übertreibung ist zu sagen, daß Kardinal Bea mit diesem weitverzweigten Kreis von Denkern eine gewisse Einheit der Kirche von morgen repräsentierte, ohne daß je Zweifel an seiner Treue zum Erbe der „Kirche von Rom" oder zu ihrer Lehre aufkamen, wenn er auch Verständnis dafür bekundete, daß sie mancher Interpretationen bedürfe. Er vermochte diese virtuelle „Reintegratio unitatis" überzeugend darzustellen, weil er als Bibelwissenschaftler trotz seiner Offenheit für moderne Methoden der Exegese an der Integrität des Bibelwortes festhielt und jene Auflösung durch eine diffizile Hermeneutik nicht mitmachte, die innerhalb des Weltrates der Kirchen zum Zuge kommen möchte (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 25 ff.). Vielleicht liegen da seine — und seines Werkes — Grenzen, die sich positiv bestimmen lassen durch die Solidarität mit der Orthodoxie.

Die Arbeit seines Sekretariates erweiterte sich auf zwei Ebenen schier ins Grenzenlose. Aus der Gemeinsamen Arbeitsgruppe mit dem Weltrat entstanden mehrere Sachkommissionen. Diesen obliegt die Koordination der bilateralen Gespräche. Dazu kam die Verzahnung der Kommissionen des Weltkirchenrates mit den entsprechenden Kurialbehörden, am bedeutendsten die Zusammenarbeit von „Kirche und Gesellschaft" mit der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax" mit ihren weiterreichenden Auswirkungen für die Intensivierung der Entwicklungshilfe samt den theologischen Implikationen eines neuen, auf den Dienst am Menschen gerichteten Kirchenverständnisses. Auf der anderen Ebene der bilateralen Beziehungen wurden die Gespräche mit den konfessionellen Weltbünden der Anglikaner, Lutheraner, Methodisten und neuerdings der lange zögernden Reformierten institutionalisiert, mit den Orthodoxen sind sie im Werden. Gewiß, spektakuläre Ergebnisse liegen noch nicht vor, und niemand hat sie erwartet. Aber eine Art Symbiose, eine brüderliche „Togetherness" ist gewachsen, deren Folgen schwer vorauszusagen sind (vgl. „Ökumenische Verflechtungen und Verpflichtungen" in: Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 153 f.). Sicher ist dadurch der monolithische Charakter der römisch-katholischen Kirche wirksam aufgehoben worden.

Sollte man im Vatikan seine Repristinierung versuchen in einer gewissen Angst vor dem „trojanischen Pferd" des Ökumenismus, so könnten diese ökumenischen Verflechtungen, von Kurialbehörden über Bischofskonferenzen bis in die Gemeinden hinabreichend, zu „dynamischen" Faktoren einer Desintegration der Kirche werden oder die Berufung eines „Dritten Vatikanums" unabwendbar machen. Person und Werk des „Kardinals der Einheit" hat diese Entwicklung mit ausgelöst. Sein bedeutendes Team, das „Sekretariat Bea", wäre in der Lage, sie zu steuern, wenn es einen neuen „Kopf" erhält, der innerhalb der Kurie eine ähnliche Autorität ausüben könnte. Andernfalls sind schwere Konflikte zu befürchten, sowohl innerkatholisch wie in den zwischenkirchlichen Beziehungen.

Länderüberschau

Die Wiener Diözesansynode vor der Ersten Session

Dreieinhalb Stunden waren für die konstituierende Sitzung der Wiener Diözesansynode am 15. November 1968 vorgesehen, doch erst nach sechseinhalb Stunden ging die Synodalversammlung auseinander. Die Verspätung hatte sich ergeben, weil die Synodalen zu den Vorschlägen des Präsidiums, die zu jedem Punkt der Tagesordnung bereit lagen, keineswegs Ja und Amen sagten, sondern ausgiebig von den Spielregeln der Diskussion Gebrauch machten, die ihnen der Bischof und das Präsidium zugebilligt hatten. Sie machten auch *gegen* das Präsidium von ihren Rechten Gebrauch — zu dessen Genugtuung, denn nichts anderes hatte man erreichen wollen als dieses intensive und freimütige Engagement des Volkes Gottes für die Synode.

Freilich war das Ziel, „die Synode zur Sache des ganzen Volkes zu machen" (Kardinal F. *König* in seinem Schreiben an alle Katholiken der Erzdiözese im Herbst 1967), den Verantwortlichen nicht von Anfang an so klar vor Augen gestanden. Eine postkonziliare Synode bedeutete Neuland auf Schritt und Tritt — und bedeutet es nach wie vor, obwohl die Erfahrungen, die Fehler und die Einsichten dreier Vorbereitungsjahre nun bereits den Weg markieren. Sicher ist aber nur, daß die Synodalversammlung am 15. Januar 1969 zur ersten Session zusammentreten wird. Ob sie die Vorlagen annehmen, verwerfen, zurückweisen oder weiteren Sitzungen vorbehalten wird, kann niemand voraussagen. Als gewiß jedoch lassen die Beratungen der Ausschüsse, die nach der Konstituierung am 15. November vorigen Jahres eingesetzt wurden, lebhafte Auseinandersetzungen und zum Teil einschneidende Änderungen erwarten.

Pfarr- und Regionalkonferenzen

Das Statut der Synode, das am 1. September 1968 in Kraft getreten ist, gliedert ihre Organe konsequent nach jenem demokratischen Prinzip, das sich in den Sitzungen der Zentralkommission am 17. Juni 1967 und am 10. Februar 1968 durchgesetzt hatte. Pfarrkonferenzen der Synode, zu denen grundsätzlich alle Katholiken einer Gemeinde, im besonderen die „praktizierenden", geladen sind, bilden die Basis. Aus den Leitungen der *Pfarrkonferenzen* rekrutieren sich im wesentlichen die *Regionalkonferenzen* der Synode, 25 an der Zahl. Doch gehören

diesen Regionalkonferenzen auch Delegierte katholischer Organisationen und der Ordensniederlassungen sowie alle in der Seelsorge tätigen Priester an. Die Regionen umfassen jeweils zwei bis fünf Dekanate. Nur vier große Stadtdekanate Wiens bilden je für sich eine Region. Die Spitze dieser Pyramide synodaler Organe bildet die Synodalversammlung.

Die Vorlagen an die Synode werden von vorbereitenden Kommissionen erarbeitet, die sich weiter in Arbeitskreise gliedern. Aus den Verantwortlichen dieser Kommissionen und Arbeitskreise, die laut Statut gewählt werden, setzt sich der Hauptausschuß — die frühere *Zentralkommission* — zusammen. Der Hauptausschuß entscheidet darüber, ob eine Vorlage an die beschlußfassenden Organe der Synode weiterzuleiten ist oder ob sie die zuständige Kommission noch zu überarbeiten hat. Dies ist der *eine* Instanzenzug der Wiener Diözesansynode, in den auch die vorbereitenden und vorberatenden Organe einbezogen sind. Der *zweite* Instanzenzug erfaßt die beschlußfassenden Organe: von den Pfarrkonferenzen über die Regionalkonferenzen zur Synodalversammlung. Gleichsam das Exekutivorgan beider Instanzenwege ist das Präsidium der Synode unter dem Vorsitz von Erzbischof-Koadjutor *F. Jachym*. Es hat zwar gewisse Lenkungs- und Leitungsbefugnisse, ist aber sowohl dem Hauptausschuß wie auch der Synodalversammlung verantwortlich. Selbstverständlich tastet auch Wien nicht an, was can. 362 CIC bestimmt: Unicus est in Synodo legislator Episcopus. Gesetzeskraft erlangen die Beschlüsse der Synode nur, wenn sie der Bischof in Kraft setzt, doch dieser hätte kaum die Synode einberufen und ihr ein so breites Fundament gegeben, wäre er nicht gewillt, ihren Rat zu hören und diesem Rat entscheidendes Gewicht beizumessen.

Hat der Hauptausschuß eine Vorlage zur Behandlung in der Synode für reif erachtet, wird diese zunächst in den Pfarrkonferenzen diskutiert. Die „modi" — Änderungs-, Ergänzungs- oder Streichungsanträge — der Pfarrkonferenzen gehen an die örtlich zuständige Regionalkonferenz, werden dort zusammengefaßt, nochmals eingehend diskutiert und abgestimmt. Nur Anträge, die diesen Filter passieren, werden der Synodalversammlung vorgelegt.

Rom bestand auf Mehrheit der Priester

Ob Entscheidungen tatsächlich auf der Ersten Session fallen können, bleibt freilich noch abzuwarten. Denn die Synode steht unter Zeitdruck, und die Generalprobe auf das Exempel der Ersten Session, die Konstituierung der Synodalversammlung hat bewiesen, daß die Synodalen eher geneigt sind, den Zeitplan umzuwerfen, als vorfabrizierten Beschlüssen unbesehen zuzustimmen. Der Zeitdruck wird vor allem an der Basis, in den Pfarreien, mit Recht beklagt, doch hat sich letztlich nicht nur das Präsidium, sondern auch die Synodalversammlung selbst dafür ausgesprochen, die vorgesehenen Termine einzuhalten.

Ursprünglich war die Synode in einem Durchgang für Herbst 1968 angesetzt. Die Entscheidung, sie in drei Sessionen auf die Jahre 1969 bis 1971 zu verteilen und die Erste Session mit dem Diözesanjubiläum zu verknüpfen, war in der vierten Sitzung der Zentralkommission am 10. Februar 1968 gefallen. Ausschlaggebend war die Einsicht, daß es gleichermaßen unverantwortbar wie unmöglich schien, die Fülle der Materie „in einem Aufwaschen" zu erledigen. In den — noch nicht institutionalisierten, doch um so dynamischeren — Pfarrei- und Regionalkonferenzen der vorangegangenen Monate hatte sich das synodale Prinzip wohltuend durchgesetzt. Es war undenkbar, diesen Aufbruch guten Willens zur Mitarbeit an der Erneuerung der Kirche durch die Abstimmungsmaschine einer auf wenige Tage beschränkten Synode zu würgen.

In dieser vierten Sitzung stellte die Zentralkommission auch endgültig die Weichen für eine „Demokratisierung" der Synode, wie sie bis dahin ohne Beispiel war, sieht man vom holländischen Pastoralkonzil ab, das sich ja nicht als Synode kraft kanonischen Rechts begreift. „Für die Zusammensetzung der Synodalversammlung ist ein Verhältnis von 1 : 1 zwischen Priestern (einschließlich Religiosen) und Laien anzustreben." Dies forderte die Zentralkommission. „Ein Drittel der Synodalen soll durch den Klerus und das Volk gewählt, ein Drittel seitens bestimmter Kategorien des Klerus und der katholischen Organisationen delegiert, ein weiteres Drittel vom Bischof ernannt werden." Tatsächlich sah das am 5. April 1968 in einer außerordentlichen Sitzung der Zentralkommission größtenteils verabschiedete Statut der Synode — endgültig — noch die Parität zwischen Priestern und Laien vor, wobei allerdings Ordensbrüder und -schwestern schon als eigene Gruppe aufschienen. Demnach sollte sich die Synodalversammlung aus 330 Synodalen zusammensetzen: aus je 152 Priestern und Laien, 20 Ordensschwestern, drei Vertreterinnen von Säkularinstituten und drei Ordensbrüdern. Die Wahl eines Drittels dieser Synodalen wurde für September 1968 ausgeschrieben. In Rom suchte indessen Kardinal König um Dispens von can. 358 § 1 CIC an, der rechtlich die Teilnahme an Diözesansynoden immer noch bestimmten Vertretern vornehmlich des höheren Klerus vorbehält. Dies schien mit dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Volk-Gottes-Theologie schwer zu vereinbaren. In einem Schreiben des Apostolischen Nuntius vom 29. Mai 1968 erteilte Rom — genauer: die Kongregation für die Bischöfe — zwar die erbetene Dispens, jedoch mit der Bedingung, „daß auf alle Fälle den Priestern mindestes die absolute Mehrheit sowohl in den Kommissionen wie auch in den Vollversammlungen gesichert sei". Andere Auflagen Roms verlangten, daß die Bischofskonferenz konsultiert werde, um eine einheitliche Praxis zu sichern; die Laien von einwandfreiem Ruf seien und Erfahrung im pfarrlichen Leben wie in katholischen Organisationen aufwiesen; gewisse Fragen dem Klerus vorbehalten blieben; die Öffentlichkeit klar darüber informiert werden müsse, daß in der Synode einzig und allein der Bischof Gesetzgeber sei, die Synodalen also nur beratende Stimme hätten, und daß nur besondere Angelegenheiten der Diözese behandelt werden dürften.

Ein Vorstoß der Unzufriedenen

Kardinal König trug dem Verlangen Roms dadurch Rechnung, daß er acht Priester und zwei Ordensfrauen mehr ernannte als ursprünglich vorgesehen war. Die Synodalversammlung setzte sich nun aus 160 Priestern, 25 Ordensbrüdern und -schwestern und 155 Laien (einschließlich von drei Vertreterinnen der Säkularinstitute) zusammen. Das sind insgesamt 340 statt 330 Synodalen. Die Mehrheit der Priester gegenüber den Laien ist knapp und doch mehr als nur symbolisch. Dennoch sah sich eine Gruppe teils sehr prominenter Kleriker wenige Tage vor der Konstituierung der Synodalversammlung zu einem Vorstoß veranlaßt, der in Boulevardzeitungen als „Verschwörung gegen die Synode" Schlagzeilen machte. „Im

Interesse der kanonischen Rechtmäßigkeit und des pastoralen Erfolgs der Diözesansynode" forderten sie neben der Ablehnung des Theologischen Grundtextes, daß in der Geschäftsordnung „genau zu bestimmen" sei, welche Fragen dem Klerus vorbehalten bleiben; durch die zusätzliche Ernennung von Priestern (mündliche Interpretation: wenigstens 30) die absolute Mehrheit des Klerus auch unter Einschluß der Gruppe von Ordensbrüdern und -schwestern gesichert werde; alle Materien, „deren Regelung der gesamtkirchlichen Gesetzgebung vorbehalten ist", von der Tagesordnung abzusetzen seien, um zu verhindern, daß sie auch nur diskutiert würden, geschweige denn Eingang in Beschlüsse fänden.
Die Anträge waren von 22 geistlichen Synodalen gezeichnet, darunter von zwei Universitätsprofessoren der Theologie, zwei Mitgliedern des Domkapitels und sechs Dechanten. Eine Zeitlang hielt sich die Befürchtung, diese Gruppe würde alles daransetzen, die Synode zu sprengen. Noch vor Beginn der konstituierenden Sitzung aber kam es zu Aussprachen mit Kardinal König, dessen klare Haltung die Wortführer der 22 bewog, ihre Anträge am 15. November zurückzuziehen. Der Kardinal hatte sich zudem telephonisch beim Präfekten der Kongregation für die Bischöfe, Kardinal C. *Confalonieri,* erkundigt, ob dieser die Interpretation teile, daß für die Mehrheit der Priester gegenüber den Laien die Gruppe der Religiosen belanglos sei. Der Kurienkardinal hatte bestätigt, diese Gruppe zähle für sich. Die Entscheidung darüber, ob bestimmte Fragen dem Klerus vorbehalten seien, will der Kardinal von Fall zu Fall treffen.

In allen Kirchen wurde gewählt

Doch wie wurden die Synodalen ermittelt? Der Grundsatz, etwa je ein Drittel zu wählen, zu delegieren und zu ernennen, wurde — einer Unzahl von Schwierigkeiten zum Trotz — verwirklicht. Dazu bedurfte es eines Experiments, das in der neueren Kirchengeschichte unseres Wissens ohne Beispiel ist. Um von einer möglichst breiten Basis auszugehen, wurden für Sonntag, den 15. September 1968, Wahlen ausgeschrieben: In allen Kirchen der Erzdiözese Wien sollten Laien als Pfarrvertreter in die Regionalkonferenzen der Synode gewählt werden, drei bis zehn jeweils, nach einem Schlüssel gemäß der Katholikenzahl. Wahlberechtigt waren alle Katholiken ab dem vollendeten 16. Lebensjahr, welche an jenem Sonntag eine Messe besuchten. Dadurch hofften Präsidium und Zentralkommission der Synode, ohne Evidenzlisten und andere Vorkehrungen, die einen perfekten Apparat erfordert hätten, den größtmöglichen Kreis von Wählern zu erreichen, der sich noch „aktiv" zur Kirche bekennt.
Der Widerstand seitens einer Mehrheit des Klerus war anfangs beträchtlich, schwand aber im Verlauf einer psychologisch wirksamen Aufklärungskampagne und dank des Gehorsams zum Bischof, der die Wahlordnung am 1. Mai 1968 dekretiert hatte. Bis zum Dreifaltigkeitssonntag stellten die Wahlkomitees der Pfarreien offizielle Kandidatenlisten auf, die mindestens doppelt so viele Namen wie schließlich zu Wählende anführen mußten. Innerhalb von drei Wochen konnten dann bis Ende Juni Kandidaten, für die eine bestimmte Zahl von Unterschriften aufgebracht wurde, nachgenannt werden. Die Listen waren alphabetisch zu reihen; es kam somit zu einer echten Persönlichkeitswahl, der sich die Gläubigen durchaus gewachsen zeigten.

624 der 640 Pfarreien und Pfarrexposituren der Erzdiözese Wien beteiligten sich schließlich am 15. September an der Wahl, fast 98 Prozent. Das Ergebnis war in mehr als einer Hinsicht bemerkenswert. 221 822 Stimmen wurden abgegeben, das entspricht 10,2 Prozent *aller* Katholiken jener 624 Pfarreien. Da nur wenige Meßbesucher von ihrem Stimmrecht keinen Gebrauch machten, entspricht dieser Prozentsatz dem der Erwachsenen und reiferen Jugend (ab 16) unter den Katholiken, die noch die Sonntagsmesse besuchen. Am günstigten schnitten in dieser Hinsicht erwartungsgemäß vorwiegend bäuerliche Regionen ab. Im Wiener Arbeiterbezirk Favoriten gaben nur 5,4 Prozent der Katholiken (*nicht* Stimmberechtigten, da in der Katholikenzahl die Kinder mit enthalten sind) ihre Stimmen ab, im Durchschnitt der Stadt 7,4 Prozent. Die Landregionen der Diözese — in Niederösterreich gelegen — brachten es im Durchschnitt auf 16,8 Prozent. 1698 „Mandate" waren in den 624 Pfarreien und Exposituren zu vergeben. 76,7 Prozent entfielen auf Männer, 23,3 Prozent auf Frauen; in der Stadt Wien schnitten die Frauen mit 28 Prozent besser, auf dem Land mit 17,7 Prozent schlechter ab.
Ein weniger repräsentatives Bild ergibt die Berufsgliederung. Die Arbeiter sind mit 3,2 Prozent im Vergleich zu ihrem Anteil an der Bevölkerung ausgesprochen unterrepräsentiert. Dagegen bekannten sich 57,2 Prozent der Gewählten als Angestellte. Freilich zeigte sich gerade bei dieser Wahl, in der es nicht um Listen, sondern um Personen ging, der Trend, die Verantwortung den sozial und bildungsmäßig höher Eingestuften zu übertragen. So wählten auch die Bauern vornehmlich Ärzte, Lehrer und Verwaltungsjuristen. Mit 23,6 Prozent wurde der Anteil der Akademiker außerordentlich hoch.

Die Vorbereitung der Ersten Session

Die 1698 Pfarrvertreter stellen etwa die Hälfte der Mitarbeiter in den Regionalkonferenzen der Synode, rund 200 Ordensfrauen, 300 Delegierte katholischer Organisationen und an die 1200 Priester stellen die andere Hälfte. Aus diesen Mitgliedern der Regionalkonferenzen wurden in einem ersten Ermittlungsverfahren je 50 Priester und Laien zu Synodalen *gewählt,* wobei Laien nur Laien und Priester nur Priester wählten. Der Vorschlag, auch hier mit der Wirklichkeit des Volkes Gottes ernst zu machen, die Laien auch Priester und die Priester auch Laien wählen zu lassen, fand in der Zentralkommission viel Anklang, setzte sich aber noch nicht durch. Nur 7 der gewählten Synodalen sind Frauen, 32 — also 64 Prozent — sind Akademiker! Wieder fällt das niedere Durchschnittsalter auf: Ein Drittel der gewählten Laien ist jünger als 35, 90 Prozent sind noch nicht 50 Jahre alt! Doch wurde ein einziger Arbeiter gewählt. Nur zwei Landwirte kamen in zwölf Landregionen zum Zug.
Im zweiten Ermittlungsverfahren wurden je 50 Priester und Laien sowie 20 Ordensfrauen in die Synodalversammlung *delegiert.* 20 Priester entsandten die Orden, je 15 die territorialen (pfarrlichen) und kategorialen Seelsorger. Bei den Laien entfielen 20 Delegierte auf die Katholische Aktion, 20 auf die Arbeitsgemeinschaft katholischer Verbände und 10 auf andere apostolisch tätige Gruppen wie 365, Legio Mariae, Cursillo, Dritter Orden u. ä. Die Säkularinstitute und die Laienbrüder der Orden delegierten je drei Synodale. Das letzte, etwas größere Drittel wurde schließlich durch den Bischof *ernannt:* 60

Priester, 52 Laien und 2 Ordensfrauen. In der Berufsstruktur konnten dadurch nur noch „kosmetische" Korrekturen angebracht werden. Immerhin sind in der Synodalversammlung jetzt je fünf Arbeiter und Landwirte vertreten.

Personell waren die Vorbereitungen der Ersten Session Ende Oktober 1968 abgeschlossen. Der Kardinal konnte mit 1. November das Dekret über die Einberufung der Diözesansynode erlassen und die Synodalversammlung für den Tag des Landespatrons, den 15. November, zur konstituierenden Sitzung einladen. In dieser Sitzung setzte das „Parlament" der Synode zwölf Ausschüsse ein, denen die größeren Kapitel der Vorlagen zur Prüfung „auf Herz und Nieren" zugeteilt wurden. Tatsächlich vermittelten die Beratungen der Ausschüsse, aber auch der Pfarr- und Regionalkonferenzen bereits ein Bild vom Widerstreit der Meinungen, deren Fronten quer durch alle traditionellen Schichten und Lager — Priester und Laien, Jung und Alt, Stadt und Land — verlaufen.

Kirchenbild — Pastoralkonzept — Liturgie

Drei Vorlagen hat die Zentralkommission über das Präsidium in die Synodalversammlung eingebracht: den Theologischen Grundtext, Grundzüge eines Pastoralkonzepts für die Erzdiözese Wien und den ersten Teil der Liturgie-Vorlagen. Damit ist auch das Programm der Ersten Session vom 15. bis 19. Januar 1969 umschrieben. Der Zweiten Session — voraussichtlich 1970 — ist das weite Feld der Verkündigung vorbehalten, einschließlich der Fragen des Ökumenismus und der Mission. Die Dritte Session soll 1971 das Leben und Wirken des Christen in der Welt behandeln. Liturgische Probleme werden alle drei Sessionen beschäftigen.

Über den umstrittenen Theologischen Grundtext fiel bereits in der konstituierenden Sitzung eine Vorentscheidung: Er wird von der Abstimmung ausgenommen und nur im Theologischen Ausschuß diskutiert. Irgendwie stellt dieser Grundtext heute eine Verlegenheit dar. Er war als gemeinsame Arbeitsgrundlage für alle Kommissionen der Synode gedacht, hätte also vorliegen müssen, ehe diese mit ihrem Pensum begannen. Als Orientierungsbehelf, Wegbegleiter oder Fundament kommt er heute in jedem Fall *zu spät*. Damit ist unweigerlich die Frage nach seiner Funktion aufgeworfen. Die Befürworter halten den Theologischen Grundtext für eine brauchbare, ja wertvolle Zusammenfassung der Aussagen des Zweiten Vatikanums über die Kirche. Anderen Gruppen erscheint allerdings das dynamische Kirchenbild zu stark, die statische Komponente zu wenig betont. Die Vorwärtsdrängenden wieder stoßen sich an einer teilweise nur schwer zugänglichen Sprache und an — wie sie glauben — überflüssigen Zugeständnissen an das präkonziliare Kirchenverständnis. So trafen sich überraschenderweise *beide* Gruppen in der Überzeugung, daß zur theologischen Grundlegung die Aussagen des Konzils vollauf genügten.

Die Grundzüge des Pastoralkonzepts stellen einen Rahmenplan dar, in den die kommenden Sessionen Stück für Stück der Detailplanung fügen sollen. Es wurde mit einem Rohbau verglichen, dessen Adaptierung, Inneneinrichtung und Feinverputz weiterer Anstrengungen der Synode bedarf. Ausgehend von einer *territorialen* Neuordnung der Diözese, die durch eine konsequente Gliederung in Regionen, Seelsorgezonen, Dekanate, Pfarreien und Sprengelgemeinden überschaubare, mit den vorhandenen Kräften pastoral zu erfassende Einheiten schaffen will, strebt das Konzept auch organisatorisch ein Ordnungsprinzip an, das Dienstleistungen in Teamarbeit und das subsidiäre Zusammenwirken territorialer *und* kategorialer Einheiten fördert. Von der Pfarrei bis zur Diözesanebene sollen Pastoralräte als Organe der kollegialen Leitung geschaffen werden. Doch geben die vorgesehenen Resolutionen zunächst nur den Auftrag zur Ausarbeitung entsprechender Statuten. Umstritten ist ein Schwerpunktprogramm der Pfarrseelsorge, das der vorbereitende Arbeitskreis eigentlich als Prioritätenplan verstanden wissen wollte: Falls die vorhandenen Kräfte beschränkt seien, müßten die Schwerpunkte nach ihrer Wichtigkeit gereiht werden. Daß dabei — nach dem Vollzug der Liturgie und dem Zeugnis der Liebestätigkeit — der Dienst am Glauben der Erwachsenen stark in den Vordergrund und die Kinderseelsorge an die letzte Stelle rückte, hat die Gemüter schon in den Synodalkonferenzen um die Jahreswende 1967/68 erhitzt.

Die Liturgie-Vorlagen bringen Dokumente zur Eucharistiefeier, darunter ein Votum an Rom zu einem Ritus für Hausmessen, weiters zu den Sakramenten der Taufe, der Firmung und der Buße und schließlich zur Kirchenmusik. Die Vorlage zur Taufe ist — auch in den Pfarrei- und Regionalkonferenzen — wegen ihrer konsequenten Haltung in Fragen der Glaubensentscheidung (Kindertaufe *nur*, wenn die christliche Erziehung gesichert ist) bereits heftig angefeindet worden. Das Kapitel über die Kirchenmusik wiederum wurde als zu traditionsgebunden beurteilt.

Die Situation der Religionsgemeinschaften auf den Philippinen

Angesichts der Fülle sozialer Probleme und Aufgaben, Projekte und Maßnahmen auf den Philiphhinen (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 592 ff.), die viele Katholiken und Protestanten, Priester und Laien, binden und gänzlich in Anspruch nehmen, taucht neuerdings häufiger die Frage auf, ob dieses verstärkte Engagement nun nicht als Folge mangelnde Seelsorge mit sich bringe. Man weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß ohnehin nicht genügend Priester zur Verfügung stehen und die Glaubensunterweisung nur so ungenügend geschehen kann, daß immer mehr Filipinos nur nominell als Christen anzusehen sind. Mit den sozialen Reformen nehme man zwar manchen kommunistischen Agitatoren viele Anlässe für ihre Guerillatätigkeit auf dem Lande oder für ihre Propaganda in den Städten und an den Universitäten. Es sei jedoch gefährlich zu glauben, damit einer Auseinandersetzung mit dem Marxismus, Materialismus oder Indifferentismus ausweichen zu können. Dies sei schon deshalb ein Trugschluß, da Zersplitterung der Christen, Halbwissen und fehlende Zielsetzung genügend Ansatzpunkte für eine „Abwerbung" bieten. So berechtigt diese Argumente sind, sollten sie doch nicht dazu verleiten, den jetzt endlich eingeschlagenen Weg wieder aufzugeben. Denn eine Trennung beider Aufgabenbereiche trug ja gerade in der Vergangenheit mit bei zu der heute vorhandenen Misere. Ohne soziale Maßnahmen und Initiativen bliebe

die philippinische Kirche allmählich mehr und mehr am Rande der Gesellschaft. Die augenblicklich besonders auffällig zutage tretenden „Interessenkonflikte" innerhalb der Kirchen sind eigentlich kein typisch philippinisches Problem. Sie fallen jedoch deshalb besonders auf, weil man wegen allzulangen Hinauszögerns geeigneter Hilfsprojekte auf großer Ebene eine vorübergehende Schwerpunktverlagerung vornehmen mußte. Auch die verspätete Einbeziehung verantwortlicher Laien in Entwicklungsprojekte macht sich jetzt negativ bemerkbar. Die „Christlich-Soziale Bewegung" von *R. S. Manglapus* und der wachsende Einfluß entsprechend ausgebildeter und orientierter Abgeordneter und Regierungsbeamter müßten in der Zukunft wieder für einen Ausgleich kirchlicher Bemühungen und bessere Aufgabenteilung zwischen Laien und Priestern sorgen. Erst dann wäre eine umfassende Reform eingeleitet. Außerdem können die Kirchen wahrscheinlich nur so dem Schicksal entgehen, das jahrelang die einst so erfolgreiche Iglesia Filipina Independiente schwächte: sie hatte sich so sehr in den sozialen und politischen Bereich begeben, daß sie immer mehr an Anhängerschaft und Wirkkraft verlor.

Geschichtliche Belastungen

Besonders für die katholische Kirche bleibt die Frage des Priesternachwuchses und der Priesterausbildung eine Kernfrage. Die meisten der rund 270 protestantischen Denominationen und Splittergruppen sind in dieser Hinsicht — u. a. wegen ihrer ohnehin geringen Anhängerschaft — besser gestellt, so daß es eher zutrifft, daß sie Konvertiten gewinnen, denen sie die Gewißheit bieten können, regelmäßig seelsorgerisch betreut zu werden. Für Katholiken auf den Philippinen ist das schon lange keine Selbstverständlichkeit mehr. Die Ursachen dafür sind zahlreich. So ist es den Spaniern nie gelungen, einen hochwertigen philippinischen Klerus auszubilden. Im 19. Jahrhundert gehörte der einheimische Klerus zu den nationalistischen Kräften, was zur Folge hatte, daß er nicht zu höheren Ämtern zugelassen wurde. Der philippinische Patriot *José Rizal* widmete beispielsweise eines seiner aufrüttelnden Bücher dem Gedächtnis dreier philippinischer Priester, die bei einer Revolution gegen die Spanier getötet worden waren. Der eingeborene Klerus hätte eine vermittelnde Rolle spielen und zwischen der einheimischen Intelligenz und der Kirche die Verbindung aufrecht erhalten können, wenn er zahlreicher und besser ausgebildet gewesen wäre. Die Orden jedoch hatten sich ein Monopol geschaffen, das es den einheimischen Weltpriestern schwer machte, gebührende Achtung und Einfluß zu erwerben (vgl. *Horacio de la Costa,* The Development of the Native Clergy in the Philippines, in: „Theological Studies" Nr. 8, 1947, S. 219—250). Nach dem durch die Ablösung der Spanier durch die Amerikaner bedingten Rückzug fast aller spanischen Priester um die Jahrhundertwende hätte es eigentlich für die philippinischen Geistlichen genügend Selbständigkeit gegeben, doch reichte ihre Zahl bei weitem nicht aus, um den Aufgaben gerecht zu werden, so daß man sich wiederum um Hilfe von außen bemühen mußte. Die vakanten Bischofssitze wurden mit Amerikanern besetzt, die natürlich auch weitere Kräfte aus den USA heranzogen. Die sehr geschwächte katholische Kirche erhielt dadurch zur damaligen Zeit auch den notwendigen finanziellen Rückhalt, der es ihr ermöglichte, wenigstens einigermaßen mit den verschiedenen ins Land strömenden protestantischen Gruppen „konkurrieren" zu können. Obwohl diese fast von Anfang an Filipinos für die führenden Posten ausbildeten und einsetzten, hatte sie es zunächst dennoch schwer, sich von dem Vorwurf zu befreien, sie seien als „geistiges Rückgrat einer Amerikanisierung" und mit besonderer Protektion der neuen Kolonialherren ins Land gekommen. Für den katholischen philippinischen Klerus brachte die amerikanische Zeit Armut und Unsicherheit. Die Rekrutierung mußte sich mehr und mehr auf das einfache Volk beschränken, weil die gebildeten Laien sich gegen den klerikalen Despotismus auflehnten (vgl. *J. Bulatao,* A Social-psychological View of the Philippine Church, in: „Contemporary Studies", März 1965, S. 9). Auch heute noch betrachten es viele liberale Familien nicht als Ehre, wenn eines ihrer Kinder ins Priesterseminar geht, wenn auch die allmählich verbesserte Ausbildung und viele der ausländischen Ordensleute dem Priesterstand einen neuen Ruf verliehen haben. Es bleibt vorläufig noch die historisch bedingte Belastung des Priesterbildes mit spanischem Autoritätsdenken. Und auf dem Lande ist der Weltpriester auch heute noch vielfach von dem — oft außerhalb residierenden — Gutsbesitzer abhängig. Zudem verliert er dort leicht den Kontakt zu der in der Stadt, vornehmlich in Manila, in Eliteschulen erzogenen Intelligenz und bleibt dennoch als Priester dem Volk gegenüber auf Abstand.

Katholische Schwächen

Um so erstaunlicher ist das Ansteigen der einheimischen Priester in den vergangenen Jahren, und zwar sowohl der Welt- als auch Ordensgeistlichen. So stieg z. B. die Zahl der Weltgeistlichen zwischen 1956 und 1966 von 1430 auf 2053 und die der philipplinischen Ordensleute von 147 auf 394. Heute gibt es 123 einheimische Jesuiten, 67 Steyler Patres, 47 Dominikaner, 27 Benediktiner und 25 Oblaten (vgl. Internationaler Fidesdienst, 10. 4. 68). Und doch reichen auch diese Priester noch lange nicht aus, da der Nachholbedarf auch hier viel zu groß ist und die Bevölkerung sich gleichzeitig ja immer stärker vermehrt. Außerdem ist nicht damit zu rechnen, daß der Zustrom zu den Seminaren weiter wie bisher anhalten wird. Es fehlt dafür an den christlichen Familien, die in den unterbesetzten Pfarreien die entsprechende Anleitung geben könnten, ebenso wie an gut ausgestatteten Schulen. Die momentan vielleicht beruhigend wirkende Statistik läßt vergessen, daß selbst das augenblicklich absolut notwendige Soll noch lange nicht erreicht ist und daß man mit den noch stark ins Gewicht fallenden ausländischen Kräften auf die Dauer kaum rechnen kann, da ihnen entweder eines Tages die Einreise verwehrt werden oder ihnen selbst der Nachwuchs fehlen wird. Und an die dem „einzigen katholischen Land Asiens" eigentlich aufgegebene Verpflichtung, selbst Missionare in andere Länder zu entsenden, dürfte vorläufig in größerem Rahmen nicht zu denken sein. Wohl haben inzwischen die ersten philippinischen Priester und Nonnen das Land für diese Aufgabe verlassen. Dieser Schritt fand viel Beachtung und ist als Zeichen sicherlich zu begrüßen. Es fordert aber auch zu der Frage heraus, ob diese einheimischen Priester nicht besser im Lande geblieben wären. Hätte man dann wirklich ausländische Missionare eingespart, wären nicht besser diese in das neue Missionsgebiet gegangen?

Es bleiben vorläufig wohl die schwer zu beseitigenden Fakten, daß viele Filipinos nur dreimal in ihrem Leben mit der Kirche in Berührung kommen: „zur Taufe, zur Trauung und zur Beerdigung, d. h., daß sie bei zweien

von den drei Gelegenheiten nicht einmal selbst gehen, sondern getragen werden" („Missi", Heft 4, 1963, S. 121). Es bleibt die Tatsache, daß nur ca. 5 Prozent der Katholiken die Sonntagsmesse besuchen (bzw. besuchen können) ebenso wie die Zahl von lediglich 64 Prozent in der Kirche geschlossenen Ehen.

Die Ernennung des Erzbischofs von Manila, *Rufino J. Santos*, im Jahre 1960 zum ersten philippinischen Kardinal ändert nichts an der Tatsache, daß von den 55 Bischöfen der Philippinen immer noch 18 Ausländer sind und daß die Arbeit und Besetzung der acht Erzdiözesen, 19 Diözesen, 11 Prälaturen und vier Apostolischen Vikariate erheblich von den zuständigen Kongregationen abhängig sind. Dadurch kommt es u. a. zu dem großen Gefälle, daß 1960 z. B. im Vikariat Jolo 599 Katholiken und in der Diözese Sordogon 14 600 Katholiken von einem Priester betreut werden mußten. Hier fehlt es an einem Ausgleich, einem Blick über die eigenen Grenzen und der schon fälligen Aufhebung der Rivalität zwischen dem einheimischen und ausländischen Klerus. Die Erinnerung an die Vergangenheit und die offensichtlichen Mentalitätsunterschiede haben bis heute oft die Zusammenarbeit zwischen den beiden Gruppen behindert (vgl. H. de la Costa, a. a. O.). Im übrigen ist noch nicht abzusehen, wie die Kirche auf den Philippinen auf die Rückwirkungen reagieren wird, die die Vorgänge innerhalb der Kirche in Europa und Nordamerika unweigerlich mit sich bringen werden, und zwar unter den sehr intellektuellen und aufnahmewilligen Mitgliedern der philippinischen Priester und Laien.

Ähnliche Fragen haben sich die Protestanten zu stellen, wie überhaupt viele der Probleme bei ihnen ähnlich gelagert sind. Wenn bei den vielen gemeinsamen Anliegen, Aufgaben, Schwierigkeiten und Anfeindungen dennoch bisher die Zusammenarbeit zwischen den christlichen Kirchen erst ganz am Anfang steht, so lassen sich einige Gründe dafür ebenfalls auf beiden Seiten aufzeigen: Die Katholiken müssen erst einmal zu einem Dialog zwischen den Bischöfen und den Ordensoberen kommen, um überhaupt eine gemeinsame Planung innerhalb des katholischen Raumes zu ermöglichen, die Protestanten müssen versuchen, ihre große Zersplitterung durch Zusammenfassung zu beenden. Die ungenügende Vorbereitung der katholischen Priester und Laien auf den Dialog haben das bisherige Zögern der Bischöfe sicherlich ebenso beeinflußt wie ein sehr lange vorherrschendes Selbstbewußtsein, um nicht zu sagen eine Überheblichkeit, hervorgerufen durch die zahlenmäßige Gegenüberstellung von ca. 24 Millionen Katholiken zu rund einer Million Protestanten.

Die „Iglesia ni Cristo"

Schon früh versuchte man, die unterschiedlichen protestantischen Gruppen wenigstens lose zusammenzufassen; 1949 hatte man die „Philippine Federation of Evangelical Churches" bereits umbenannt in „Philippine Federation of Christian Churches". Umfaßte die Föderation damals die fünf größten Denominationen, so umschloß der neue Verband, der 1963 unter dem Namen „National Council of Churches in the Philippines" gegründet wurde, bereits die sieben größten Denominationen, die zusammen 64 Prozent aller Protestanten repräsentieren. Neu hinzugekommen war neben der „Philippine Episcopal Church" auch die „Iglesia Filipina Independiente", die in ihrer wechselvollen Geschichte seit der Trennung von Rom im August 1902 immer mehr von einer nationalen (philippinischen) katholischen Kirche über eine Anlehnung an die amerikanische unitarische Kirche zu einer eigenartigen protestantischen Nationalkirche wurde. Während ihr Einfluß nach großem Verlust inzwischen wieder konstant ist, findet eine andere rein philippinische Kirchengruppe in zunehmenden Maße Anhänger, eine Gruppe, die von Katholiken und Protestanten gleichermaßen in die Rubrik der pseudo-christlichen Gruppen eingestuft wird: die „Iglesia ni Cristo". Gegründet von *Felix Manalo*, einem 1902 zum Protestantismus konvertierten Katholiken, im Jahre 1914, fand diese Bewegung besonders seit dem Zweiten Weltkrieg unglaubliche Anhängerschaft, die von 88 125 im Jahre 1948 auf über 250 000 im Jahre 1960 anstieg und heute nach Angaben der Iglesia selbst mehr als zwei Millionen umfassen soll. Nach der Lehre Manalos ist er der fünfte Engel der Apokalypse und sind die Philippinen die „aufgehende Sonne". Die von Jesus Christus gegründete Kirche sei in den frühen Jahrhunderten zerstört worden, und erst die Iglesia bringe die Erneuerung. Er fügt hinzu, außerhalb der Iglesia ni Christo gebe es kein Heil. Mit diesem Slogan sowie streng nationalistischer Ausrichtung und straffer autoritärer Organisation fand er Anklang bei vielen Filipinos, die sich dafür vom katholischen oder protestantischen Glauben trennten. Sucht man nach einer Erklärung für dieses Phänomen, so muß man wahrscheinlich neben dem wichtigen nationalistischen Element auch die Erkenntnis berücksichtigen, die der bekannte Historiker Horacio de la Costa SJ aufzeigt: Er glaubt, die Christianisierung der Philippinen mit einer äußerlichen Übernahme der rituellen und normativen Züge der christlichen Religion gleichsetzen zu können. Die „Konvertiten" hätten die äußere Praxis der Christen ihren heidnischen Auffassungen und Riten angepaßt. „Batula", der ferne heidnische Gott, sei nicht wirklich entthront worden, sondern habe nur die Gestalt eines abstrakten ebenso fernen Gottes der mächtigen Christen angenommen. Dabei konnte es nicht ausbleiben, daß immer wieder von neuem versucht wird, diesem Gottesbild eine neue, möglichst philippinische Prägung zu geben (Readings in Philippine History, Manila 1965, S. 67).

Verstärkte Bildungsarbeit

Wegen des zunehmenden politischen Einflusses der Iglesia kam es im Wahlkampf Ende 1967 zu Auseinandersetzungen und Stellungnahmen eines Teils der Katholischen Aktion und der Bischofskonferenz gegen die Versuche der Iglesia, mit ihrer Unterstützung Präsident Marcos zum Sieg zu verhelfen. Sicherlich wird manches über die Iglesia zu sehr beachtet und hervorgehoben, die Erfolge jedoch geben zu denken. Katholiken und Protestanten suchen nach neuen Wegen, ihre Gläubigen zu betreuen und zu behalten. Sie sind sich immer mehr der Bedeutung des Religionsunterrichtes bewußt, den sie nach langjährigem Verbot unter den Amerikanern seit mehreren Jahren wieder in den Schulen erteilen können. Legte man bisher das Hauptgewicht auf den Unterricht in den konfessionell gebundenen Schulen (1965: 1442 katholische Schulen mit 604 037 Schülern, 58 protestantische Schulen mit ca. 50 000 Schülern), so hat man inzwischen auch die Wichtigkeit des Unterrichtes an staatlichen Schulen erkannt. Jetzt werden verstärkt Laienreligionslehrer ausgebildet. Noch 1965 hatten nur rund 30 % aller Schüler Gelegenheit, Religionsunterricht zu nehmen.

Auch mit Hilfe des Rundfunks versuchen die großen christ-

lichen Gemeinschaften ihre Mitglieder zu erreichen und zu bilden. So gestand Präsident Marcos 1967 der katholischen Bischofskonferenz das Recht zu, daß jeder Bischof in seiner Diözese eine Rundfunk- oder Fernsehstation einrichten könne. Besonders „Radio Veritas" soll neben einem Programm für den gesamten ostasiatischen Raum auch ein Programm der Volkserziehung ausstrahlen, das der Erwachsenenbildung und dem Schulfunk dienen soll. Die evangelische Bibelsendung „Back to the Bible" wird inzwischen bereits über 34 lokale Rundfunkstationen der Philippinen ausgestrahlt. Im übrigen bietet sich auf dem Gebiet der Bibelarbeit eine gute Möglichkeit zur Zusammenarbeit an. Ob es die Aufgabe des „Katholischen Digest" oder der katholischen Wochenzeitung „Sentinel" mit der Begründung, „das beste Medium für katholische Neuigkeiten ist die weltliche Tageszeitung", ist, überall scheint sich eine Abwendung vom katholischen Getto und eine Hinwendung zu den anderen Kirchen zu zeigen. Auf offizieller Ebene knüpfte man inzwischen ebenfalls die ersten Kontakte: Nach der im Februar beschlossenen Errichtung eines ständigen Sekretariats der katholischen Bischofskonferenz für ökumenische Angelegenheiten fand am 22. August 1968 das erste Gespräch zwischen Lutheranern und Katholiken statt, das mittlerweile so weit gediehen ist, daß es am 24. Oktober hieß, es werde voraussichtlich im Frühjahr 1969 zu einer gegenseitigen Anerkennung der Taufe kommen. Inwieweit die erst Anfang November veröffentlichte Unterstützung der Enzyklika „Humanae vitae" durch die katholischen Bischöfe diese Annäherung negativ beeinflussen wird, läßt sich noch nicht absehen. Es wäre schade, wenn dieser hoffnungsvolle Beginn dadurch zum Stillstand käme.

Freundlicheres Verhältnis zum Islam

Der bereits vor den ersten Christen auf die Philippinen gekommene Islam beschränkt sich mit seinen ca. 1,6 Millionen Mitgliedern fast ganz auf die südliche Teile von Mindanao, wohin er von den Spaniern zurückgedrängt worden war. Nach langer Feindseligkeit haben sich inzwischen gute Kontakte zu den christlichen Gemeinden herausgebildet, die sichtbaren Ausdruck darin finden, daß die Mohammedaner ihre Kinder auf die christlichen Schulen schicken und voll des Lobes sind. Konversionen sind selten — und Rivalitäten zum Glück auch. (Die rund 100 000 Buddhisten treten kaum in Erscheinung, schon gar nicht ins Bewußtsein der meisten Filipinos.)
Verstärkt scheint sich auf den Philippinen die Einsicht durchzusetzen, daß es für die Kirchen heute weniger um einen Dialog mit den Kirchen im Westen und um eine Solidarität mit den Christen dort geht, sondern um das Verhältnis zu den verschiedenen, lange Zeit unbeachteten oder verachteten Gruppen im eigenen Volk sowie um Solidarität mit diesen Gemeinschaften und den Völkern des asiatischen Raums, die ebenso versuchen, einen eigenen Weg zu finden.

Gibt es noch eine Hoffnung für Nigeria?

Der nigerianische Bürgerkrieg ist seit einiger Zeit aus den Schlagzeilen der Weltpresse verschwunden. Bestimmte Publikationen haben versucht, das Hungerproblem herunterzuspielen, die kirchlichen und humanitären Hilfsmaßnahmen zu verdächtigen und den Völkermord — dieses „sickening crime" („The Times", 13.11.68) — anzuzweifeln. Die internationalen Beobachter hätten, wie berichtet wird, keine Beweise für Massentötungen von Ibos gefunden, dagegen aber festgestellt, daß die Zivilisten auf beiden Seiten der Front „ziemlich rauh" behandelt wurden („Uganda Argus", 17. 10. 68). Commonwealth-Minister *Thomson* kam sogar zum Schluß, die Iboführer begingen Selbstmord am eigenen Volk.
Zu diesem nun schon 19 Monate wütenden „quick kill", der am 31. März 1968 hätte beendet sein sollen (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 136 ff.), sich aber seitdem — trotz der begonnenen Waffenstillstandsgespräche — erheblich verschärft hat, eine wertende Aussage zu machen, Recht und Unrecht abzuschätzen, ist sehr gewagt. Wir können daher zu diesem Zeitpunkt nur skizzenhaft die militärische Situation darstellen, die Tätigkeit der kirchlichen und humanitären Hilfsorganisationen schildern und auf die Problematik der Befriedung des Landes nach Beendigung der Feindseligkeiten hinweisen.

Noch keine Aussicht auf Frieden

Im September 1968 setzte General *Gowon* noch einmal zu einer Schlußoffensive gegen Biafra an. Sie schlug fehl. Die Gründe dafür sind verschiedenartig. Von Biafra aus gesehen, liegt ein erster Grund darin, daß seine Soldaten endlich dazu übergegangen sind, ihre Heimat entschiedener zu verteidigen. Plötzlich wurde ihnen bewußt, daß die Bundestruppen am Rande ihres Kernlandes standen. Der Verlust seiner letzten Habe, seines eigenen Ackers und Gartens, wo seine Ahnen begraben liegen, wäre aber für den Ibo gleichbedeutend mit wirklicher Heimatlosigkeit und Knechtschaft. Weiter hat Oberstleutnant *Ojukwu* in der militärischen Führung durchgegriffen und vor allem die durch die weißen Söldner hervorgerufenen Spannungen in der Armee beseitigt. Ferner ist Biafra — zieht man eine Verbindungslinie zwischen den zwei besetzten Städten Aba und Owerri und der derzeitigen Residenzstadt Ojukwus, Umuahia — zu einem kleinen Dreieck, dem Ibo-Kernland, zusammengeschrumpft. Zwischen diesen vordersten Spitzen der Bundestruppen gibt es allerdings zwei Korridore: einen nach Ikot Ekpene und einen zum Nigerdelta. Außerdem gehören zu diesem restlichen Drittel Biafras noch die weiten Sümpfe, Grasländer und Wälder, da die Bundestruppen nur die Straßen und wichtigsten Ortschaften beherrschen. Nach Ojukwus eigenen Worten ist der Erfolg der biafranischen Truppen auf eine bessere Bewaffnung zurückzuführen („Le Monde", 29. 10. 68). Tatsache ist, daß seit September 1968 von Gabun aus eine starke Luftbrücke ausgebaut wurde, über die genügend Waffen und Munition herangeschafft wurden, um eine Gegenoffensive zu starten und die Rückeroberung Port Harcourts anzutreten. Nacht für Nacht werden unter Bewachung französischer Truppen in Libreville französische Waffen — in der Pilotensprache „birth-controll-pills — verladen und zur Erbitterung Londons nach Biafra geflogen. Ojukwu dagegen erklärte („Le Monde", 29. 10. 68), aus Frankreich keine Waffen zu beziehen, diese vielmehr von den Bundestruppen erbeutet

zu haben. Das gleiche Dementi gab der Präsident von Gabun, *Bongo*.
Weshalb diese Dementis? Zunächst einmal könnte man Ojukwu sonst vorwerfen, er „kämpfe offensichtlich auch bis zum Hungertod des letzten Ibokindes" („Zürcher Woche", 20. 9. 68). Weiter könnten die umfangreichen Waffenlieferungen Ojukwu in seiner militärischen Stärke bestätigen und dadurch die von seinem politischen Berater und ehemaligen Präsidenten Nigerias, *Azikiwe*, neu eingeleiteten Versuche von Friedensgesprächen gefährdet oder unterbrochen werden („Sunday Nation", 6. 10. 68). Damit würde er vor der Weltöffentlichkeit bloßgestellt und wäre nicht mehr so frei, die britische und sowjetische Waffenhilfe an Lagos zu brandmarken. Schließlich müßte er sich auch vorwerfen lassen, er strebe wie Gowon eine militärische Lösung an.
In Lagos ist man dagegen über „die Stagnation der Schlußoffensive" enttäuscht. Wenn auch die Sowjetunion weitere auch für Nachtflüge geeignete MIG-Jäger liefert und England weitere Waffenhilfe versprochen hat, so herrscht in Lagos doch Frustrationsstimmung. Um die militärische Stagnation zu erklären, hat man Frankreich beschuldigt und auch die Bundesrepublik zum Sündenbock gestempelt. Warum gerade die Bundesrepublik unter Beschuß von Lagos geriet (obwohl bis vor einiger Zeit die deutsche Luftwaffe nigerianische Piloten ausbildete und bis heute eine angesehene Gruppe Deutscher im Norden des Landes in einer Munitionsfabrik arbeitet), wäre höchstens aus ihrem starken humanitären Engagement für Biafra zu erklären. Weitere Gründe für den ausbleibenden „Sieg" sind: die langen Nachschubwege, der mangelnde Kampfeswille der Bundestruppen, die im Grunde nicht wissen, für wen und um was sie kämpfen, die Auswirkungen der innenpolitischen nigerianischen Krise auf die Front. Die geringe Kampfmoral sei bedingt durch eine Schnellausbildung Arbeitsloser, welche den harten Ackerbau scheuen und für die der Alkoholnachschub das Wichtigste sei („Neue Zürcher Zeitung", 2. 11. 68).
Als Antwort auf die Frage, warum Frankreich sich für Biafra so stark einsetze, weist „Time" (6. 12. 68) auf die Ölvorkommen des Landes hin. Weiter würde Frankreich in einem wiedervereinten Nigeria seine Vorherrschaft in der westafrikanischen Wirtschaft einbüßen. Wie immer der Krieg ausgehe, Frankreich werde nicht verlieren. Denn siegt Biafra, so wird es die Ölquellen erschließen; unterliegt es jedoch, so wird Frankreich eine Exilregierung in Gabun unterstützen. Und sollte durch die starken französischen Waffenlieferungen der Krieg sich noch ein oder zwei Jahre hinziehen, so wird Nigeria derart erschöpft sein, daß die französische Exportwirtschaft kaum gefährdet sein dürfte. Doch ist Frankreich nicht so direkt in den Biafra-Konflikt verwickelt wie England. Inwieweit jedoch außerdem andere Weltmächte, wie z. B. China, Biafra militärisch bereits unterstützen oder kurz davor stehen, wird man abwarten müssen. Beziehungen zu China sind jedoch bereits aufgenommen worden („Uganda Argus", 24. 9. 68).
Der Vorwurf des einseitigen Völkermordes muß auf dem gegebenen Hintergrund wohl differenziert werden. Zweifel daran tauchten auf, weil Ojukwu seinen Leuten einhämmern ließ, Nigeria wolle das Ibo-Volk liquidieren; dann aber auch, weil seine eigenen Truppen beim Rückzug aus dem „Rivers"- und „Südost"-Staat ebenfalls Massentötungen an Minderheitsstämmen und Repressalien an ihren eigenen zurückgebliebenen und als „Kollaborateure" verschrieenen Stammesgenossen verübt haben (vgl. „Afrika Forum", Heft 9/10, 1968, S. 505). Völkermord, so muß man daher wohl sagen, geschieht auf beiden Seiten und insofern, als die gesamte Bevölkerung, Frauen, Kinder und Greise, in diesen Krieg verwickelt werden.
Eine gewisse Skepsis ist auch gegenüber den Schätzungen der täglichen Totenzahl in Biafra angebracht. Sie wird zwischen 6000 bis 12000 angegeben (Afrika Forum, Heft 11, 1968). Auch aus verläßlichen Erfahrungsberichten weiß man, daß Zahlen im Busch leicht verdoppelt werden. Daß die große Kindersterblichkeit auf so engem Raum und im Bürgerkriegszustand spürbarer ist als in der weiten Steppe — wo jährlich auch 60 % der Kinder sterben —, ist einleuchtend.

Die humanitäre Hilfe

Das mit Hunger und Krieg verbundene Elend hat die humanitäre Hilfe der internationalen kirchlichen und privaten Organisationen in Gang gebracht. Diese bemühen sich, auf beiden Seiten der Front Millionen von Menschen zu retten. Dabei geraten sie oft zwischen die Mühlsteine der streitenden Parteien (vgl. hierzu Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 405 ff.; zu den Vermittlungsversuchen der christlichen Kirchen vgl. ebd., S. 136 ff.). Diese humanitäre Hilfe muß jedoch richtig gesehen werden. Wenn die Hilfsorganisationen von Biafra sprechen, so meinen sie damit sowohl das von den Bundestruppen besetzte Gebiet wie das noch übriggebliebene Restbiafra (das man fälschlicherweise oft als den alleinigen Empfänger der Hilfsaktionen ansieht). Auf beiden Seiten der Front arbeiten die Teams der Hilfsorganisationen. Wie die kirchlichen Organisationen von São Tomé aus und das IKRK von Fernando Poo aus eine humanitäre Luftbrücke in das eingekreiste Biafra organisiert haben, so werden von Lagos und neuerdings auch von Port Harcourt aus Hilfsgüter in das bereits besetzte Biafra transportiert. Dabei ergaben sich anfangs für das besetzte Gebiet ungewöhnliche Schwierigkeiten. Die Militärs leugneten rundweg, daß in diesen Gebieten Hunger herrsche. Die Hilfsaktionen selbst wurden vor allem von europäischen bzw. amerikanischen Organisationen durchgeführt. Die Verteilung in den Notstandsgebieten selbst war ein Problem. Ohne europäische Ärzte, Schwestern, Missionare und freiwillige Helfer wäre die Hilfe wirkungslos geblieben, ja hätte sie die Notleidenden überhaupt nicht erreicht. Eine Schwierigkeit spezifischer Art war die Koordination der verschiedenen konfessionellen und privaten Hilfsmaßnahmen. Allein im innerkatholischen Bereich den guten Willen und die gute Tat wirksam zu kanalisieren, war nicht einfach. Heute arbeiten die konfessionellen und „neutralen" Organisationen so zusammen, daß am Verbraucherende praktisch ein gemeinsamer Topf steht, aus dem alle schöpfen. Auch im Notstandsgebiet selbst hat das Elend die konfessionellen Schranken, die Ordensrivalitäten, nationalen Spannungen und tribalistischen Identifikationen etwas eingeebnet.
Die Kritik der „technischen Inkompetenz" und des „politischen Dilettantismus" (Publik", 25. 10. 68) dürfte daher heute nicht mehr zutreffen. Dies galt aber wohl für die Anfangsphase. Wie Pilze sprangen ja zu Beginn die „Biafra-Vereine" aus dem Boden, die alle ihren eigenen Weg gehen wollten. Auch innerhalb der Kirchen brauchte es Zeit, die isolierte Hilfe zu koordinieren, ganz zu schweigen vom Lufttransport, der Lagerung der Güter,

der Frage, welche Güter und Medikamente am dringendsten gebraucht würden. Termine mußten abgestimmt, eine Arbeitsteilung durchgeführt, Fachleute gewonnen werden. Daß durch die geschickte Propaganda der Biafraner und der Missionare in Europa zu Unrecht in vielen Kreisen nur die Not des eingekesselten Restbiafras gesehen und dieses zudem noch mit den Ibos identifiziert wurde, darf nicht geleugnet werden. Doch sind dafür wohl kaum in erster Linie die internationalen kirchlichen und humanitären Organisationen verantwortlich. Vorwerfen könnte man ihnen höchstens eine gewisse Hilfsrivalität am Anfang und eine kühle Distanz zwischen kirchlichen und nichtkirchlichen Organisationen, vor allem dem Roten Kreuz. Sie alle, vor allem das IKRK, gerieten in den „Dschungel völkerrechtlicher Querelen", weil Lagos auf Nichteinmischung bestand und Biafra Waffenlieferungen den Hilfssendungen vorzog, diese aber dann als „Propaganda des Mitleids" ausnutzte. Die natürliche Folge war, daß Lagos die Hilfsmaßnahmen behinderte, wo es nur um diese ging, aber auch Umuahia des öfteren in der humanitären Luftbrücke Komplizen der nigerianischen Luftwaffe zu sehen glaubte („Le Monde", 29.11.68).

Unsichere Zukunft

Nach letzten Berichten der UNICEF, des Internationalen Roten Kreuzes und der kirchlichen Organisationen rechnet man täglich mit 8000 Toten. Bis Anfang Januar 1969 dürften die Erntevorräte und damit die einheimischen Grundnahrungsmittel (Yams, Kassawa) voraussichtlich aufgezehrt sein. Damit droht dem Lande die größte Hungerkatastrophe nach dem Zweiten Weltkrieg. Sollen die Hilfsorganisationen zusätzlich zu den bisher eingeflogenen Protein-Sendungen in Zukunft auch noch Stärkemittel liefern, so müßten 2000 t hochkonzentrierter Nahrungsmittel beschafft und transportiert werden. Aufgrund der militärischen Lage können in das derzeitige Biafra, wo der Großteil der hungernden Bevölkerung zusammengedrängt ist, nicht mehr als 200 bis 300 t pro Nacht eingeflogen werden. Um welche Geldbeträge es dabei geht, zeigt der Leistungsbericht der Caritas Internationalis vom 10. September 1968. Er weist einen Spendenumfang von 2 318 992,80 US-Dollar aus. Die Hilfsaktionen des Weltrates der Kirchen wurde bis zum 2. August 1968 mit rund 17 Millionen DM angegeben. Das Internationale Rote Kreuz benötigt gegenwärtig allein 32 Millionen sFr., um seine Aktionen für die nächsten vier Monate aufrechtzuerhalten.

Die humanitäre Hilfe, die täglichen Todesziffern und sieben bis acht Millionen Flüchtlinge deuten darauf hin, daß der Bürgerkrieg in Nigeria zu einem menschlichen Problem geworden ist, das auch nach einem Waffenstillstand weiter andauern wird. Zunächst steht die Frage der Rückgliederung an. Das gesamte Bundesgebiet war am 1. April 1968 in 12 Staaten neu aufgegliedert worden. Aus der ehemaligen Ostregion Biafra wurden drei Staatengebilde, der East Central State, der Rivers State und der South Eastern State. Die beiden letzteren sind bereits von den Bundestruppen erobert worden. In ihnen leben die Minderheitsstämme. Lagos „versteht" daher nicht, daß Ojukwu die Souveränität von Biafra und die Rückkehr zu den Vorkriegsgrenzen fordert („Afrika Forum", Heft 9/10, S. 505). In diesen Staaten würden die Ibos ebenso schwer in führende Positionen gelangen können wie umgekehrt ein Nichtibo im Ibokernland des East Central State, dem jetzigen Biafra. Daher fragen auch die Minderheitsstämme, mit welchem Recht Ojukwu sezessionierte. Da in diesen beiden Staaten die Minderheitsstämme zahlenmäßig überwiegen, entfällt auch sein Vorwand, die Ibos schützen zu müssen.

Ein anderes Problem betrifft die Integration der geflüchteten Ibos. Werden diese ihre zurückgebliebenen Stammesgenossen akzeptieren oder als Verräter ansehen? Wie werden sich die dynamischen Ibos den Minderheitsstämmen zuordnen? Hinzukommen innernigerianische Probleme: der Krieg hat die harte Währung für Waffen aufgebraucht. Als Kriegskosten fielen 125 Millionen Pfund einschließlich 100 Millionen Pfund verlorener Handelseinkünfte sowie 10 Millionen Pfund Kriegsschäden an. Was geschieht mit den 80 000 Soldaten, die plötzlich soldlos werden. Werden sie sofort beim Wiederaufbau eingesetzt werden können? Steuererhöhungen haben in der Bevölkerung Unruhe ausgelöst, die Studenten an den Universitäten sind unzufrieden, die Gewerkschaften mußten eine Säuberung hinnehmen. Die Elite des Landes beobachtet besorgt die intensive Kulturarbeit der Sowjetunion. Auch fürchtet man, General Gowon werde nicht mehr stark genug sein, um Nigeria zu befrieden.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Bemühungen um eine „Kurzformel" des Glaubens

Selbst die wichtigsten Forderungen nach einer situationsgerechten Glaubensverkündigung — im Bereich der Theologie die hermeneutische Frage und das Problem einer christlichen Mäeutik (Wie ist „Einübung" möglich?) — können nicht verbergen, daß man sich damit noch auf einer relativ abstrakten Ebene und weitgehend in oberflächlichen Gemeinplätzen bewegt. Die unmittelbare Not des Seelsorgers verlangt konkret-praktische Hilfe. Die Botschaft muß *so* verkündigt werden, daß das Wesentliche und die Mitte des Christlichen deutlich im Unterschied von allem Zweitrangigen erfaßt und dann auch konkret verwirklicht werden kann. Entzieht man sich nicht der Aufgabe einer bestimmten Konzentration auf das Wesentliche des Glaubens, indem man sich nicht nur auf eine inhaltslose, unbestimmte und privat-unkontrollierbare religiöse Erfahrung als letzten Schluß aller Weisheit beruft, dann wird die Notwendigkeit einer „Kurzformel" des christlichen Glaubens evident.

Die Notwendigkeit einer „Kurzformel"

Karl Rahner hat wohl als erster schon während des Konzils die Forderung nach einer „Verkündigungsformel" erhoben (vgl. jetzt: Die Forderung nach einer „Kurzformel" des christlichen Glaubens, in: Schriften zur Theologie III, Benziger, Einsiedeln 1967, S. 153—164). Die schwierige

Situation wird ja schon dadurch evident, daß unsere traditionellen Glaubensbekenntnisse (trotz aller bleibenden Gültigkeit) einen immer größeren „Kommentar" erfordern, um nicht mißverstanden zu werden. Sie haben also den Nachteil, daß sie gerade nicht mehr „kurz" in die Mitte des Christlichen einführen, sondern den Zugang zum Glauben eher komplizieren. Außerdem büßen die einzelnen Artikel durch die wachsende Interpretationsbedürftigkeit faktisch an konkreter Verbindlichkeit ein. Wie wenig hier ein kirchenamtlich noch *wirksam* bindendes Engagement möglich ist, zeigt z. B. hier auch die Affäre Hubertus Halbfas: Es ist offenbar nicht gelungen, unter Einsatz dogmatisch noch so hoch qualifizierter traditioneller theologischer Formeln ein direktes Einverständnis mit ihm zu erreichen; vielleicht wäre über den Weg einer auch kirchlich verbindlichen „Kurzformel", die vor allem in der Sprache des heutigen Menschen verfaßt ist (ohne deswegen den biblischen und traditionellen Sprachschatz aufzugeben), ein echtes Übereinkommen möglich gewesen.

Natürlich geht es nicht darum, das unverfügbare Ereignis göttlicher Gnade in eine „Formel" zu bannen. Nie wird Glaube so geweckt, wie wenn einer „von außen" einem anderen einen rasch nachkontrollierbaren Sachverhalt mitteilt (z. B. eine chemische Formel). Was ihm in einer „Formel" des christlichen Glaubens gesagt wird, ist zur Realisierung auf ein Verstehen dessen angewiesen, was im Grunde des menschlichen Daseins als Gnade schon erfahren ist. Die Gnade Christi kommt der „äußeren" Predigt des Evangeliums immer schon zuvor, wie es die klassische Theologie formuliert. Damit ist gesagt, daß auch ein neuer Entwurf von „Formeln" (am besten wird es mehrere geben) kein Allheilmittel ist, weil sie nicht weniger mannigfachen Verhärtungen und Entfremdungen ausgesetzt sein werden als die bisherigen Formeln. Solange aber das Christentum im Sinne einer geschichtlichen Religion und Offenbarung des konkreten Jesus von Nazareth als des unüberholbaren Heilbringers (was seinen Niederschlag in der „Schrift" findet) verstanden wird, wird es auch ein formuliertes Bekenntnis dieses Glaubens geben, wobei eine legale Pluralität von „Formulierungen" kein Problem sein sollte. Damit sollen der Rang und die Grenze der Bedeutsamkeit einer „Kurzformel" angezeigt werden.

Eine solche „Kurzformel" hat eine positive Funktion, die zunächst aber nur als „Krisis" erfolgen kann: Der Hörer der Botschaft des Evangeliums soll nicht durch sekundäre Skandale des konkreten Christentums vor den Kopf gestoßen werden, sondern er soll gerade durch die kritische Unterscheidung der oft wenig einladenden „Ärgernisse", die ihn oft eher vom Christentum abhalten, zur einzig ursprünglichen Konfrontation mit dem lebendigen Gott geführt werden — und mit sonst nichts. In einer solchen „Kurzformel" soll also die je größere Herrlichkeit Gottes überwältigen und dadurch gleichsam von selbst zu einer Ideologiekritik des konkreten christlichen Lebens werden.

Karl Rahner macht auf einen anderen wichtigen Gesichtspunkt aufmerksam. In einer Zeit, wo das Christentum von sich her als „Religion" und „Milieu" die gesellschaftliche Atmosphäre prägte, konnte man die christliche Botschaft eher unbefangen in einer „doktrinären" Form vermitteln. „Das konnte gewissermaßen nachträglich nicht nur zur Taufe, sondern auch zum Leben geschehen. Man brauchte nicht so sehr auf die richtigen Proportionen seiner Aussage zu achten; man konnte Sekundäres dringlicher als Primäres vermitteln; man konnte es sich erlauben, jenes *eine Ganze* des Christentums als solches eher zu vernachlässigen, das heute aber gerade als solches Ganzes die Voraussetzung dafür ist, daß das einzelne darin richtig verstanden und realisiert wird" (a. a. O., S. 153 f.). In dieser Situation, wo die Dringlichkeit des *personalen* Glaubensentscheides (der natürlich immer schon, in verschiedenen Intensitätsstufen, geleistet werden mußte!) ungeheuer radikalisiert wird, muß die Empfänglichkeit für das Auszeichnende des christlichen Glaubens sorgsam verstärkt werden. Die „Kurzformel" könnte so zum Anstoß für eine beständige *Einübung* in den Glauben werden. Das stellt wiederum entsprechende Anforderungen an die „Glaubensformel": sie muß, ohne zu langweilen, wiederholbar sein; sie muß Geist, Sinn und „Gedächtnis" des Menschen treffen können; sie darf nicht langatmig gebaut sein.

Zur Geschichte der „Kurzformeln"

Vielleicht wird die erhobene Forderung plausibler, wenn wir ganz kurz zurückblicken auf die vielfältigen „Kurzformeln" des Neuen Testaments und der späteren Geschichte der Kirche. Soweit die vielen Formen urchristlicher Verkündigung, des Bekenntnisses und des gottesdienstlichen Lobpreises erforscht sind (vgl. dafür jetzt ausführlich *K. Lehmann*, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift, Freiburg 1968, S. 43—60 u. ö.), können wir eine kaum erwartete Fülle verschiedener Stilformen feststellen. Die kürzesten Aussagen „Jesus ist der Herr (Kyrios)", „Jesus ist der Christos" usw. versuchen bereits, das spezifisch „Christliche" herauszuheben. Diese Formeln sagten dem griechisch gebildeten Christen bzw. dem semitisch sprechenden Judenchristen bereits buchstäblich „alles", denn in der Entscheidung zur Wahrheit dieses Bekenntnisses, das für den damaligen Zeitgenossen unmittelbar verständlich war (d. h. in Wirklichkeit das Ärgernis des Glaubens geradezu „fixierte"), lag die Bekehrung zum Christen. Die weitere Entfaltung der Formeln geschieht unter vielen Aspekten: Rücksichtnahme auf die im griechischen Kulturbereich lebenden Menschen (vgl. z. B. 1 Tim. 2, 5; 1 Thess. 1, 9), antihäretische Explikation (vgl. 1 Joh. 4, 2: Christus erschien „im Fleisch"), verschiedene Verwendung im Gottesdienst, in der Katechese, in der Gemeindepredigt, in der missionarischen Verkündigung usw.

Es ist eine relativ späte Entwicklung, daß sich ausdrücklich ein uniformistischer Zug zu *einem* Glaubensbekenntnis (als „Formel" verstanden) durchsetzt. Aber trotzdem wird in vielen „privaten" Glaubensbekenntnissen, in Kleinen Katechismen usw. eine Spur des Bewußtseins für die Wichtigkeit solcher „Kurzformeln" sichtbar. (Für weitere historische Zeugnisse vgl. ausführlich K. Lehmann, Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?, in: P. Brunner, G. Friedrich, K. Lehmann, J. Ratzinger, Veraltetes Glaubensbekenntnis?, Verlag F. Pustet, Regensburg 1968. — Das Bändchen enthält die Vorträge einer gemeinsamen Veranstaltung der Evangelischen Akademie Tutzing und der Katholischen Akademie in Bayern über das genannte Thema vom 22. bis 24. März 1968 in München. Wir kommen auf die Tagung noch zurück.)

In diesem Zusammenhang mag es aufschlußreich sein, daß Luther im Jahre 1520 „eyn kurcz form des Glaubens" vorgelegt hat, wobei er eine Auslegung zu den drei Artikeln des Apostolikums darbietet. Er sieht im selben Zusammenhang auch die Notwendigkeit von „Kurzformeln"

der Zehn Gebote und des Vaterunsers. Die liberale Aufklärungsreligion hat in ihrer Art neue „Formeln" zu fassen versucht, die allerdings unwirksam blieben. Eine gewisse Beziehung zu den „Kurzformeln" haben auch die sehr privat gehaltenen „Glaubensbekenntnisse" B. Pascals (Memorial), Speners, Zinzendorfs u. a. (vgl. dafür K. Lehmann, a. a. O., Anm. 79, 88).
Karl Rahner hat darauf hingewiesen, daß das Zweite Vatikanische Konzil doch implizit die Forderung nach einer „Kurzformel" erhebt. In den Dokumenten muß immer wieder an den entscheidenden Stellen eine kurze Umschreibung der Mitte des christlichen Glaubens gefunden werden. An vielen Stellen wird dafür zweifellos einfach traditionelles Gut verwendet. Aufschlußreich ist z. B. der Abschnitt 13 des Missionsdekrets. Dort wird gesagt: In der Grundsituation des getauften Christen müsse der Glaubende begreifen, daß er im Christentum, „entrissen der Sünde, eingeführt werde in das Mysterium der Liebe Gottes, die ihm in Christus mitgeteilt wird" (vgl. die Kommentare zum Missionsdekret von J. Schütte und Mitarbeiter, S. Brechter usw.).
Immerhin kann dieser geschichtliche Hinweis zeigen, daß die Forderung nach einer „Kurzformel" keine absolute Neuheit in der Kirche darstellt. Sie ließe sich bis in die Zeit des Neuen Testaments zurückverfolgen.

Vorgelegte Versuche: Die „Kurzformel" Karl Rahners

Der Versuch einer solchen „Glaubensformel" ist in der Tat auch schon unternommen worden. Karl Rahner hat nicht bloß theoretisch die Forderung nach ihr erhoben, sondern noch zuvor als erster auch eine solche vorgelegt. Der zunächst im Jahre 1964 für die holländische Zeitschrift „Euros" verfaßte Entwurf erschien Ende 1965 unter dem bezeichnenden Titel „Kurzer Inbegriff des christlichen Glaubens für ‚Ungläubige'" in der Zeitschrift „Geist und Leben", in etwas erweiterter Form später in der Zeitschrift „Concilium" (März 1967) und schließlich im achten Band seiner gesammelten „Schriften zur Theologie", so daß Rahners Abriß auch leicht zugänglich ist.
Rahner setzt mit einer längeren Hinführung zum Geheimnis Gottes ein. Er weiß, daß wir nach dem „Credo in unum Deum" heute nicht sofort in vielen weitere Einzelheiten *über* Gott ausbrechen dürfen. Vielmehr muß das ganze „System" der mannigfachen Glaubensaussagen als die *eine* Antwort auf die unausweichliche Urfrage des menschlichen Daseins begriffen werden, die für den Christen in der beständigen Herausforderung durch den lebendigen Gott immer wieder neu gegeben ist.
Danach ist die Rede von der Selbstmitteilung Gottes in Gnade, die sich vom Menschen her als Glaube, Hoffnung und Liebe entfaltet; diese Gnade wird zwar durch die Schuld des Menschen durchkreuzt und verdunkelt, doch ist Gottes Liebe mächtiger als das Geheimnis der menschlichen Verweigerung. Der christologische Ansatzpunkt wird im Sinne der Rahnerschen „transzendentalen" Christologie gewonnen (vgl. neuestens als bisher beste Zusammenfassung: Jesus Christus II—III, in: Sacramentum Mundi, Bd. 2, Freiburg 1968, S. 920—957; ders., Ich glaube an Jesus Christus = Theologische Meditationen 21, Benziger, Einsiedeln 1968). „Jeder sucht ihn, unausdrücklich, aber wirklich, wenn er danach verlangt, daß die letzte Grunderfahrung der radikalen Frage seines Daseins und seiner Todgeweihtheit sowie der letzten Angenommenheit dieser Frage auch in der Greifbarkeit seiner Geschichte erscheine und so ganz da-sei und endgültig bestätigt werde. Insofern ist für uns jeder seinem Gewissen getreue Mensch ein Christ des Advents, der Ausschau hält nach *dem einen* Menschen, in dem die eigene Frage (die wir *sind* und nicht nur willkürlich stellen) und Gottes Zusage eins und einer geworden sind und endgültig erscheinen. Wir Christen haben den Mut, diesen Gesuchten als gefunden zu glauben. Er ist Jesus von Nazareth."
„. . . wer Christus gefunden hat, muß ihn vor seinen Brüdern bekennen. Das bedeutet zunächst einfach, daß er gehorsam das Leben und den Tod, so wie sie sind, annimmt. Dadurch begegnet er Ihm. Das bedeutet die je erneute Annahme der Vergebung Gottes im Blick auf Ihn und endlich das ausdrückliche Zeugnis Seines Namens, der Hoffnung, die wir in Ihm finden."
Erst dann erfolgt die intensive Entfaltung der Gottesfrage und eine Einführung in die Grundlinien einer heilsgeschichtlich strukturierten Verkündigung der Dreifaltigkeit Gottes. Die „Kurzformel" schließt mit einigen Grundgedanken über die Stellung der Kirche, über die sieben Sakramente und endlich über die eschatologische Situation bzw. Erfüllung des menschlichen Daseins. Beispielhaft für die anthropologische Zentrierung dieser Exposition sei der Ansatz für die Darstellung der Sakramente wiedergegeben: „So wie der Mensch in seinem persönlichen Leben Worte kennt, die ihn ganz engagieren und das offenbar werden lassen, was gerade geschieht, *indem* sie gesagt werden — Worte der letzten Liebe, der Vergebung zum Beispiel —, so ähnlich kennt die Kirche in ihrem Bereich Worte, in denen sie sich selbst dem Menschen in dem zusagt, was sie ist: das Zeichen des Erbarmens und der Liebe Gottes für alle."
Karl Rahners Entwurf ist sicher in manchem begrifflich schwierig und für den Durchschnittsleser nicht leicht nachvollziehbar. Man sollte ihm aber nicht zum Vorwurf machen, er setze seine eigene Theologie als gültig voraus, denn diese offenbart gerade in der entworfenen Konzeption ihre innere Kraft und ihre kerygmatische Potenz (wenigstens dem Gedanken nach). Bis jetzt ist Karl Rahners „Kurzformel" in der inneren Struktur, Konzentration und wohl auch nach dem mutmaßlich richtigen Umfang der einzige Versuch, der positiv in die Zukunft weist. Es ist freilich ein Rohentwurf, dem noch alle Zeichen und Spuren mühsamer Reflexion und des sprachlichen Ringens anzusehen sind. In seiner Weise muß auch er zur „Einfachheit" zurückfinden.

Der Entwurf Varillons

Direkt im Anschluß an Rahners Entwurf hat der französische Jesuitenpater *François Varillon* im Oktoberheft der „Études" 1967 einen weiteren Versuch veröffentlicht (Un abrégé de la foi catholique; erschien auch als Sonderdruck, 27 S., 15 rue Monsieur, Paris 7^{e}). Der innere Bauplan dieses Abrisses geht folgenden Gang: Die Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz läßt sich nicht verdrängen, wohl aber kann der Mensch durch einen falschen Begriff Gottes diesen als die Antwort seines Lebens verfehlen. Die Menschwerdung Gottes zeigt sich als Herzstück des christlichen Glaubens; zu ihr gehört die Aussage über die durch die Menschwerdung nun mögliche „Vergöttlichung" des Menschen in der Gnade. Christus enthüllt uns den Menschen und Gott. In Christus enthüllt sich Gott als Kraft der Liebe. Gott ist ein solcher, daß das Geheimnis unbegreiflicher Liebe, das sein ewiges Sein

darstellt, nur „übersetzt", ausgedrückt und offenbart werden kann durch die Armut, freiwillige Abhängigkeit und Demut Christi. In diesem Kontext kommen der Weltauftrag des Christen, das Erleiden des Todes und das Leid zur Darstellung. Die Sünde ist der Ausfall der Grundkraft der Liebe, welche ihrerseits die Kraft der Vergebung aus sich entlassen kann. Das Gebet ist in seinen verschiedensten Formen Ausdruck des gläubigen Ja zu Gott. Die Dogmen bewahren die Wahrheit eines wirklichen Verhältnisses des Menschen zu Gott, so daß alles „Dogmatische" eine Funktion dieser lebendigen Glaubensbeziehung ist. Die Kirche ist das wirksame Zeichen des auferstandenen Christus, der in ihr gegenwärtig ist, handelt und „vergöttlicht". Der „Inbegriff" P. Varillons schließt mit einer Skizze der Eucharistie, welche der Grund für alle anderen Sakramente ist und die ganze „Substanz" des Glaubens in sich birgt.

Es läßt sich nicht leicht sagen, wie der durchschnittliche, akademische Christ französischer Zunge sich zur Sprache Varillons stellt. Nach unserem Empfinden mischen sich hier in einer unvereinbaren Weise scholastische Schulterminologie, Worte der Schrift und verschiedenwertige Fragmente einer gehobenen modernen Sprache. Der Verfasser hat offenbar viel Vertrauen in die Kraft einer formalen Sprachregelung: Wenn Begriffe wie „Divinisation" (bereits auf S. 2), „Sünde", „Gebet" *definiert* sind, sind sie aber noch längst nicht geeignet, die dem Glauben eigene Wahrheit eröffnen zu helfen. Die von Varillon gebrauchten „Begriffe" bleiben abstrakte Krükken, sie lassen schon als Sprache einen natürlichen „Erfahrungsboden" vermissen und entbehren jeder anthropologischen Fundierung. Außerdem sind die einzelnen Abschnitte ziemlich isoliert: Die Hauptaufgabe eines solchen „Inbegriffs", nämlich die „Konzentration" auf das und aus dem „unum necessarium", wird nur unzureichend wahrgenommen. Der Ansatz unmittelbar bei der Menschwerdung und bei der „Divinisation" verkennt wohl die Schwierigkeiten der heutigen Gottesfrage und erst recht die einer Fundierung der Christologie (innerhalb der freilich die Radikalität der Gottesfrage ganz anders angegangen werden kann). Ein in gewisser Weise „doktrinäres" Bild des Christentums verbindet sich mit einem hohen Pathos existentieller Realisation, aber die Diastase beider offenbart nur die mangelnde Ursprünglichkeit des „Ansatzes". Über die Wirkung im französischen Sprachraum läßt sich freilich damit noch nichts entscheiden.

Weitere Experimente

Spezifische „Kurzformeln", die eigens in diesem Sinne entworfen wurden, sind aus neuester Zeit nicht bekanntgeworden. Es sei aber auf zwei ähnliche Experimente aufmerksam gemacht, die die Notwendigkeit der Forderung unterstreichen. Das von Kardinal *Marella* geleitete Sekretariat für die Nichtchristen hat eine „Kurze Darlegung des katholischen Glaubens" (Untertitel) für Nichtchristen herausgegeben, das mit dem Titel „Die Hoffnung, die in uns lebt" (vgl. 1 Petr. 3, 15) im Jahre 1967 bei der Poliglotta Vaticana gedruckt wurde (38 S.). Die Darlegung ist gedacht als „einfache, getreue und objektive Information über das Leben des Christen, so wie es von der katholischen Kirche verstanden und von den besten ihrer Söhne auch verwirklicht wird" (aus dem Vorwort des Kardinals). Hauptverfasser ist der Untersekretär des Sekretariats, Msgr. *Pietro Rossano*. Die Gliederung teilt den Aufriß in 4 Teile: Das Christentum als geschichtliches Ereignis (Kurzinformation über das Leben Jesu; die Jünger Jesu; die Heilsgeschichte vor und nach Jesus Christus, einschließlich der wichtigsten Etappen der Kirchengeschichte); Die christliche Weisheit (Christus als die Weisheit; die Heilige Schrift; das Geheimnis Gottes, der Schöpfung und des Heils in Christus bzw. dem Geist; Größe und Elend des Menschen; das Geheimnis der Kirche; die Sakramente des Heils; die Nichtchristen und das ewige Leben); Das christliche Leben (Wer ist ein Christ?; Gottes- und Nächstenliebe; die Norm des Gewissens und der Vernunft; die Stände des christlichen Lebens; die Quellen des christlichen Lebens, d. h. die Sakramente; das Gespräch mit Gott und das konkrete Verhalten des Christen); ein Anhang „Äußere Struktur der katholischen Kirche" bringt auf zwei Seiten eine gedrängte Übersicht über den verfassungsmäßigen Bau der Kirche und über die wichtigsten institutionellen Grundstrukturen. — Der Abriß ist leicht verständlich, einfach (freilich in einer traditionellen, aber nicht direkt fachlich-theologischen Sprache) und nüchtern geschrieben. Nun interessiert hier weniger der (schon berichtete) „Inhalt", sondern eher die Tatsache, daß es einen solchen (offiziösen) „Versuch" schon gibt. Es hat seinen Vorteil, daß dieser „Inbegriff" sachlich auf „Information" abgestellt ist (vgl. dazu das Vorwort, wo bewußt auf das Christentum als gelebten Glauben im Unterschied zum nur „von außen" angelernten Verständnis verwiesen ist). Man kann sich aber auch fragen, ob ein solches Projekt sich nicht zugleich *auch* in Richtung einer Art von „Kurzformel" entwickeln müßte. Es zeugt immer noch von der ungebrochenen zentralistischen Mentalität der römischen Institutionen, daß ein solches Dokument offenbar ohne (große) Beteiligung außerrömischer Theologen abgefaßt wird.

Wie notwendig eine „Kurzformel" gerade für das Verständnis der Christologie ist, kann aus dem Hirtenbrief der belgischen Bischöfe „Unser Glaube an Jesus Christus" ersichtlich werden, der in der „Nouvelle Revue Théologique", 1968, S. 3—22 zugänglich ist (vgl. bes. die Präambel S. 3—4). Das bewußt im „Jahr des Glaubens" 1967 publizierte Dokument erarbeitet eine stark von der Heiligen Schrift herkommende, heilsgeschichtlich orientierte Christologie, wobei besonders intensiv auf die bleibende Unvollkommenheit aller Formeln aufmerksam gemacht und der lebendige Glaubensbezug zur Person Christi betont wird, während die dogmatischen Lehrsätze durch die Aufnahme in diese Perspektive etwas zurücktreten (vgl. z. B. das bezeichnende kleine Stück über das „Wissen" Christi S. 18/19). Es wäre noch eigens zu untersuchen, ob auch andere Bischofskonferenzen ähnliche Versuche unternommen haben.

Zur inneren Struktur der „Kurzformel"

In Karl Rahners ursprünglichem Titel „Kurzer Inbegriff des christlichen Glaubens für ‚Ungläubige'" liegt eine versteckte Ironie, denn Rahner betont sehr deutlich, daß man heute als Christ auf Grund der konkreten Existenzsituation (die nicht mehr von sich her Christentum vermittelt) „in einem weiten Umfang auch als Getaufter mehr ‚Heide' (ist), als man es jemals seit Konstantin war" (Schriften zur Theologie, Bd. 8, S. 154). Eine „Glaubensformel" muß also viel „früher" und tiefer ansetzen als ehedem. Mit einer formellen Definition der religiösen Sachverhalte ist nichts gewonnen, wenn dem Hörer bzw.

Leser bereits das Wort „Gott" zum Problem geworden ist. Neben Rahner haben auch *Yves Congar* und *Edward Schillebeeckx* im „Jahr des Glaubens" — beide offenbar in Anlehnung an Rahners Concilium-Aufsatz (März 1967), aber unabhängig voneinander — die Forderung nach einer „Konzentration" des Glaubens erhoben (Congar: Restrukturation der überkommenen Formeln; vgl. dazu Informations Catholiques Internationales, 15. 6. 67: kurze Interviews zu den wichtigsten Aufgaben der Theologie und Verkündigung im „Jahr des Glaubens").

Eine „Kurzformel" soll verhindern, daß die einzelnen religiösen Aussagen von ihrem tragenden Wurzelboden abgelöst werden und dann als unverständliche „Behauptungen" bzw. ideologische Überlagerungen erscheinen. Sie sollen mitten in das Zentrum des Christlichen eingeborgen bleiben. Die bloße „Summation" einzelner, isolierter „Ereignisse" („Heilstatsachen") fördert eine ungemäße und fatale Verdinglichung der Glaubens-„Inhalte" (dazu werden sie jetzt!). Eine allzu unbefangene Zergliederung des *einen Ganzen* muß auf jeden Fall im Namen einer situationsgerechten Verkündigung vermieden werden. (Vgl. Näheres in dieser Hinsicht in dem schon genannten Referat von K. Lehmann auf der Münchener Tagung vom März 1968.)

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß eine solche *Konzentration* auf das Wesentliche hin eine gewisse Umstrukturierung mit sich bringt. Eine innere Reduktion auf die *eine* Mitte hin bedeutet zwar keine schlechthinnige Reduzierung des überkommenen Glaubensgutes, aber sie setzt durchaus Schwerpunkte und kann einzelne Aussagen im Dienst der ganzen Botschaft mehr zurücktreten lassen. Eine „Kurzformel" hat primär nicht die Funktion eines dogmatisch vollständigen Glaubens-„Bekenntnisses". Es können in der „Kurzformel" also durchaus wichtige und in sich unbestrittene Aussagen fehlen, die deswegen noch nicht geleugnet werden. Bei Karl Rahner und bei F. Varillon ist z. B. nicht die Rede von der Gottesmutter, obgleich keiner der beiden Theologen selbstverständlich damit ein definiertes Dogma „leugnen" oder auch bloß „vertuschen" will. Dafür enthält die Kurzdarstellung mehr über das Grundwesen der Kirche und der Sakramente. Ähnliche Umstrukturierungen ließen sich noch aufzeigen (z. B. die verwandelte Rolle der Eschatologie und ihrer Einzelaussagen). Man bedenke z. B., wie sehr Karl Rahner bei der Darstellung der Christologie, der Ekklesiologie und der Sakramente ohne die geläufige Schulterminologie auskommt, ohne das damit unaufgebbar Gemeinte auch nur in den Hintergrund zu drängen.

„Hierarchie der Wahrheiten" geschichtlich verstanden

Dieser Mut zum „Einfachen" ist nun auch durch einen Satz des Ökumenismusdekrets mehr freigesetzt worden, „daß es nämlich eine Rangordnung oder ‚Hierarchie' der Wahrheiten *innerhalb der katholischen Lehre* gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens" (Abschnitt 11). Es braucht nicht gezeigt zu werden, daß mit dem angedeuteten Verständnis dieses Satzes kein Rationalismus oder Modernismus beabsichtigt ist. Eine strenge, unerbittliche Straffung der „membra disiecta" weiß zugleich darum, daß sich das Eine-Einfache des Christentums in reich verzweigten und komplizierten Strukturen auslegt. Aber die Theologie der Neuzeit hat faktisch den Zug zur Konzentration vernachlässigt. (Vgl. zu Abschnitt 11 des Ökumenismusdekrets bes. *H. Mühlen,* Die Lehre des Vaticanum II über die „hierarchia veritatum" und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog, in: Theologie und Glaube 56, 1966, S. 303—335; ausführlich nun *U. Valekse,* Hierarchia veritatum. Theologiegeschichtliche Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch, Claudius-Verlag, München 1968.)

Der richtige Sinn für die Notwendigkeit einer „Kurzformel" kann darüber hinaus nur begriffen werden von einer Überlegung her, die sich des *geschichtlich* verschieden strukturierten *Zugangs zum Glauben* bewußt ist. Es gibt epochal differenzierte Perspektiven, die für eine bestimmte Zeit geeigneter den „Zusammenhang" der Wahrheiten erblicken lassen. Für uns bedeutet dies aber eine transzendental-anthropologische Wende der Theologie. Diese ist freilich kein absoluter Anthropozentrismus (wie man gern karikierend bisweilen meint), der einen streng theo-logischen Blick ausschließen würde. Mag auch sein, daß philosophisch eine „anthropologische" Wende nicht mehr „neu" und auch nicht unproblematisch ist (weil der „Ansatz" der Anthropologie in Frage steht), aber man sollte nicht bloß die potentielle Entfaltungsbreite einer richtig verstandenen „Anthropologie" nicht unterschätzen (und etwa auf „Individualismus" reduzieren), sondern auch ruhig zugestehen, daß die katholische Theologie hier noch einen fundamentalen Nachholbedarf aufweist, der sich nicht ohne Schaden überspringen läßt. (Vgl. genauer zur konkreten Problematik der einzelnen traditionellen dogmatischen Gehalte K. Rahner, Theologie und Anthropologie, in: Schriften zur Theologie VIII, S. 43—65. Dieser Aufsatz kann wohl als Kommentar zu Rahners „Kurzformel" verstanden werden.)

Glaubensbekenntnis und „Kurzformel"

Die Frage nach dem Verhältnis des überkommenen kirchlichen Bekenntnisses zu einer „Kurzformel" wurde bisher nicht erörtert, sie spielt in den Ausführungen von K. Rahner und F. Varillon auch keine Rolle. Das Problem wurde auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing und der Katholischen Akademie in Bayern aufgenommen, die sich dem Thema „Veraltetes Glaubensbekenntnis?" stellte (vgl. die schon erwähnte Publikation der Referate). Hier soll nur der Problemkreis zur Sprache kommen, der sich mit dem Thema „Kurzformel" deckt. Die bekannten „Schwierigkeiten mit dem Apostolikum" (über sie referierten Prof. J. Ratzinger und Prof. G. Friedrich) kamen zur Sprache: Gottessohnschaft, Höllenabstieg, Auferstehung des Fleisches, Jungfrauengeburt. Dabei hat Prof. Ratzinger in einer mustergültigen theologischen Meditation den anthropologisch-christologischen Sinn des Höllenabstiegsartikels erhoben. Aber gerade die innere Notwendigkeit eines so langen Anlaufs, um eine gültige und ansprechende Interpretation zu erzielen, bekundet die „schwierige" Situation unserer Glaubensbekenntnisse: Sollte ein Bekenntnis nicht „kurz" und unmittelbar sein? Erfüllt es noch seine Funktion, wenn es erst noch lange kommentiert werden muß?

Karl Lehmann (seit Herbst Professor für Dogmatik an der Universität Mainz) mußte sich der Frage stellen: „Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?". Er wies darauf hin, daß die Kirche im Laufe der Zeit die bestehenden Glaubensbekenntnisse je nach Situation „erweitert" habe und Thomas von Aquin im Falle bedrohender Irrlehren dem Papst eine „Neufassung" des Glaubens-

bekenntnisses zugestehe (was mindestens starke „Umstrukturierungen" einschließt). Die Symbole der Kirche könnten heute eine Ergänzung *und* Entlastung finden durch konzentrierende „Glaubensformeln". Diese haben keine Tendenz, die gewachsenen Glaubensbekenntnisse einfach zu ersetzen oder zu verdrängen. Diese bleiben auch die „regula fidei". Neben die Bemühung um neue „Kurzformeln" wurde die Aufgabe einer Auslegung der überkommenen Glaubensbekenntnisse gestellt. Die alte Kirche und die Tradition der evangelischen Theologie (von Luther bis Karl Barth) haben diese Einführung in das Christentum an Hand des Credo immer wieder geleistet, während die katholische Theologie der Neuzeit auch hier eher versagt zu haben scheint (vgl. aber K. Adam). *Joseph Ratzinger* hat mit seiner eben erschienenen „Einführung in das Christentum" (Kösel, München 1968) sicher bewußt wieder auf diesen Brauch zurückgegriffen. Das Buch selbst bedarf schon keiner großen Empfehlung mehr, muß aber in diesem Zusammenhang unbedingt genannt werden (wobei gerade auch bei Ratzinger die anthropologische Dimensionierung des traditionellen Glaubensgutes auffällt).

Lehmann legte großen Nachdruck auf die Bedeutung der „Kurzformeln", die gewisse Funktionen der Glaubensbekenntnisse übernehmen könnten (früher gab es dafür auch viele Formen und Formeln). Er wies darauf hin, eine geeignete „Formel", die mehr sei als nur eine geglückte theologische Privatarbeit und Aufnahme in der Kirche finde, verlange eine besondere Stunde der Gnade in der Kirche. „Man sollte anderseits die potentiellen Entwicklungschancen solcher ‚Glaubensbekenntnisse' nicht von vornherein unterschätzen. Auch die offiziellen Glaubensbekenntnisse der Kirche enthalten viele Elemente, die lange Zeit einen ‚privaten' Charakter hatten und die nicht selten sogar unter einem gewissen Verdacht standen (vgl. die amtlichen christologischen Begriffe). Solange ein Theologe — wenigstens nach katholischem Verständnis — nach dem Urteil der Kirche auf dem Boden des universalkirchlich verpflichtenden Glaubensbewußtseins steht und in dieser Haltung ein solches ‚Glaubensbekenntnis' formuliert, leistet er vermutlich überhaupt nicht bloß eine reine *Privat*arbeit. Er *bietet* seine Erwägungen einmal dem Glaubensbewußtsein der Kirche *an;* die offizielle *Rezeption* im Sinne eines amtlichen Glaubensbekenntnisses der Kirche ist dann erst ein letzter Schritt."

Das „Credo des Gottesvolkes" . . .

In diesem Zusammenhang muß auf das von Papst Paul VI. zum Abschluß des „Jahres des Glaubens" am 30. Juni 1968 in Rom vorgetragene Glaubensbekenntnis verwiesen werden. Der umfangreiche Text kann hier vorausgesetzt werden. (Vgl. „Osservatore Romano" vom 1./2. Juli 1968; vgl. den offiziellen Text der „Sollemnis professio fidei" (!) in den AAS vom 10. 8. 68; deutsche Übersetzung in Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 368 bis 370.)

Der Papst verleiht diesem „Credo des Gottesvolkes" eine hohe Bedeutung (vgl. die einleitende Rede und die im Juli folgenden Ansprachen). „Wir wollen ein Credo sprechen, das — ohne eine dogmatische Definition im eigentlichen Sinne des Wortes sein zu wollen — in der Substanz mit einigen Erweiterungen, die durch die geistige Situation unserer Zeit geboten sind, das Credo von Nicäa zusammenfaßt, das Credo der unsterblichen Überlieferung der heiligen Kirche Gottes." Trotz dieser Betonung ist kein Zweifel, daß das Dokument keine besondere Beachtung gefunden hat. Dieser Umstand muß in unserem Zusammenhang eine Erklärung finden.

Zunächst darf nicht übersehen werden, daß die Vorlage dieses Credos selbst historisch und sachlich von außerordentlicher Bedeutung ist. Einmal wird dadurch die Ergänzungsbedürftigkeit des traditionellen Credos dokumentiert. Es bietet — in den Augen des Papstes — nicht mehr genügenden „Schutz" zur Wahrung der Glaubenssubstanz. Es muß zu diesem Zweck „ausgebaut" werden. Daß dies nicht in einem neuen „Syllabus" oder in einer Neufassung von *Humani generis,* sondern in der Form eines Glaubens*bekenntnisses* erfolgt, ist in vieler Hinsicht aufschlußreich für den Wandel des kirchenamtlich für solche Verlautbarungen gewählten „Stils". Anderseits entspricht diese Praxis der „Erweiterung" durchaus dem seit der alten Kirche geübten Verfahren. Die Anreicherung des Apostolikums und des Symbols von Nicäa bzw. Konstantinopel-Chalkedon vollzog sich auf dem Weg der Ergänzung durch „Zusätze", die eine Abgrenzung gegen „Irrlehren" bedeuteten.

Der Papst hatte aber nicht bloß eine „apologetische" und negativ-kritische Absicht bei der Abfassung des „Credos des Gottesvolkes". Dies geht schon aus einem Zitat der einführenden Ansprache hervor. „Es war unser Wille, daß unser Glaubensbekenntnis vollständig und klar genug sei, um in einer Weise Antwort zu geben, die dem drängenden Wunsch nach Erleuchtung angepaßt ist, der von so vielen gläubigen Seelen und von allen Menschen in der Welt empfunden wird, die — ganz gleich, welcher geistigen Gemeinschaft sie angehören — auf der Suche nach der Wahrheit sind." Diese Absicht realisiert sich für den Papst einmal in der ausdrücklichen Zitation früherer lehramtlicher Entscheidungen, die zweifellos zum Ausdruck bringen wollen, daß er keinen „Abstrich an den Wahrheiten der christlichen Lehre" duldet. Anderseits findet sich durchaus auch ein anderer „Ton" in diesem umfangreichen Dokument, der einige Beachtung verdient.

Nach Zitationen aus dem „doktrinären" Symbolum Quicumque (vgl. Denzinger-Schönmetzer 75/76) fährt er fort (Abschnitt 12): „Er (Christus) hat unter uns gewohnt, voll der Gnade und Wahrheit. Er verkündete das Reich Gottes und richtete es wieder auf und ließ uns den Vater durch sich erkennen. Er hat uns ein neues Gebot gegeben, einander zu lieben, wie er uns geliebt hat. Er lehrte uns den Weg der Seligkeiten des Evangeliums: Armut im Geiste, Milde, Geduld im Leiden, Durst nach der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Reinheit des Herzens, Wille zum Frieden, Verfolgung dulden um der Gerechtigkeit willen . . ." (Vgl. ähnlich auch Abschnitt 13, 27.) Die Aufnahme vieler Begriffe aus der Schrift zeigt, daß der Papst einen mehr personal, heilsgeschichtlich und den ganzen Menschen erfassenden „Zug" in sein Credo bringen will. Diese Absicht auf eine wirksame und situationsgerechte Verkündigung hat eine gewisse Verwandtschaft mit der Funktion der „Kurzformel".

. . . und seine Problematik

Das geringe Echo dürfte indes zusammenhängen mit anderen Strukturelementen im „Credo des Gottesvolkes", die zweifellos der guten Absicht des päpstlichen Dokuments selbst in die Quere kamen. Der traditionelle Wortlaut des Credo wird nicht bloß rhythmisch gestört, sondern erhält auch fragwürdige Schwerpunkte, wenn gleich zu Beginn bei der Erschaffung der „res invisibiles" die dogmatische

Formulierung des Vatikanum I über die „reinen Geister" bzw. Engel aufgenommen wird (Abschnitt 8). Besonders auffällig wird diese Tendenz in Abschnitt 14 und 15, wo die marianischen Dogmen mit dem Wortlaut der Definitionen ausführlich zitiert werden, ohne daß auch nur irgendein Wort über die gängigsten Formeln hinaus gesagt wird, das einen Blick für den theologischen „Ort" der Mariologie heute verraten würde. Die Kindertaufe wird eingeschärft (Abschnitt 18), ebenso der Opfercharakter der Messe (Abschnitt 24), der *Begriff* der „Transsubstantiation" (Abschnitt 25) usw. Besonders auffällig ist auch die ungewöhnliche Hypertrophie ekklesiologischer Aussagen (die wohl nicht zufällig in den früheren „Glaubensbekenntnissen" fehlten), vgl. bes. Abschnitt 19—23. Dabei fallen einige Interpretationen hinter die unmittelbaren Erkenntnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils zurück, obgleich viele Konzilstexte zitiert werden.

Das klassische Credo wird also doch in einer „unglücklichen" Weise erweitert; es entsteht ein problematisches Ineinander traditioneller metaphysischer Aussagen mit ziemlich unreflektierten Bildern der Schrift, bekenntnishaft-akklamatorischen Elementen, Begriffen aus der modernen personalistischen Philosophie usw. Auch nach mehrmaligem Lesen wird keine innere Einheit sichtbar. Oft stößt ein Satz den anderen. Überall wo „definierte" Wahrheiten aufgezählt werden, bleibt man streng am Wortlaut der lehramtlichen Entscheide, so daß kaum ein ernsthafter Ansatz einer wirklichen (legitimen) „Neuinterpretation" gemacht wird. Darüber können auch geglückte Absätze, die eine größere Beachtung verdienten (vgl. z. B. Abschnitt 27), nicht hinwegtäuschen.

Zieht man einen vorsichtigen Schluß aus diesem Befund, so kann man mit einiger Sicherheit sagen, daß die Vermengung der im Wortlaut zitierten klassischen Formeln mit neuen Aussageformen nicht zu empfehlen ist. Der Weg einer wirklichen Auslegung der klassischen Texte (vgl. Ratzingers Buch!) *und* die Schaffung davon im Wortlaut unabhängiger, in der zentralen Sache freilich entsprechender *neuer* „Kurzformeln" erweisen sich wohl als besser. Immerhin weist das päpstliche Credo insoweit nach vorne, als es die Dringlichkeit der Auslegung bzw. der „Kurzformel" bloßlegt bzw. bestätigt. — Der Papst wäre vermutlich zu einer besseren Lösung gekommen, hätte er die von ihm längst angekündigte, aber bis heute nicht konstituierte internationale Theologenkommission mit einer solchen Aufgabe befaßt. Eine bestimmte Richtung „römischer Schultheologie" leistet eine solche Aufgabe der Weltkirche absolut nicht mehr in zureichender Weise.

Das Bemühen um eine solche „Kurzformel" verdient jedenfalls intensiviert zu werden. Vielleicht ist es aber aus vielen Gründen ungünstig, wenn sich die offizielle Kirche zu schnell mit der Sache beschäftigt. Man müßte zunächst die Theologen von Rang bitten, von ihrer theologischen Sicht aus eine solche „Kurzformel" zu entwerfen. Außerdem sollte man an gebildete Laien und wendige Praktiker herantreten. Der Reichtum verschiedener Blickwinkel und Ansätze muß erst einmal zur Anschauung kommen. Da die meisten der bedeutenden Theologen die Dringlichkeit einer solchen „Konzentration" des Glaubensgutes bescheinigt haben, wäre es zu wünschen, wenn sie dem ersten Versuch Rahners folgen würden. Nur ein großer Theologe kann einen guten Katechismus schreiben. Vielleicht gilt das noch mehr für eine „Kurzformel". Anderseits hat jeder Christ seine verborgene „Kurzformel" als die Summe seiner gläubigen Erfahrungen. Sie muß nur einmal artikuliert werden. — Die Theologie der Gegenwart verwahrt hierfür noch einiges Rüstzeug (vgl. *H. U. von Balthasar*, Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1967, S. 322—344).

Es ist aufschlußreich, daß auch auf seiten der evangelischen Theologie keine solchen Experimente bemerkbar werden (oder sind sie nur nicht bekannt?). Man müßte also die wichtigsten evangelischen Theologen und Laien nicht weniger um Mitarbeit bitten. Vielleicht kämen auch dann die wirklich noch „kontroversen" Punkte der verschiedenen Konfessionen schon im Ansatz zum Vorschein — oder sie erweisen sich als wirklich sekundär.

Es wird wohl viele „Kurzformeln" geben müssen. Man kann sich fragen, ob sie nicht nach Alter, Kulturbereich und Bildungsgrad verschieden sein dürfen. Wenn es dann im Laufe der Zeit gelingt, zu umfassenderen Bildungen solcher „Formeln" zu kommen — was freilich nicht nur eine Sache wissenschaftlicher „Retortenarbeit" ist —, dann wäre schon ein weiteres Stadium erreicht.

Man sollte vor einem langen Bemühen, einem ungewissen Weg und einer noch in weiter Ferne stehenden „Einigung" im Blick auf solche „Formeln" (sie werden trotz allem vermutlich kurzlebig sein!) nicht zurückschrecken. Auch unsere klassischen Glaubensbekenntnisse sind nicht an einem Tag entstanden. Sie tragen Elemente mannigfacher Theologie in sich, bergen die Glaubenserfahrungen verschiedenster Kirchenprovinzen und sind trotz ihrer Einheit eine Frucht langwieriger theologischer Bemühungen, die zunächst unversöhnlich schienen. Diese Einsicht aus der Erforschung des Werdens der klassischen Symbole sollte hoffnungsvoll stimmen und nicht zum Defaitismus führen. Auch in diesem Fall läßt sich in anderer Situation aus den Erfahrungen der Geschichte der Kirche durchaus noch viel lernen.

Das Problem der konziliaren Autorität in ökumenischer Sicht

Aus dem „Arbeitspapier" der Kommission Faith and Order des Weltrates der Kirchen, das 1967 von der Tagung in Bristol verabschiedet wurde (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 417 f.), sind hier bisher zwei Hauptthemen berichtet worden: die Frage der biblischen Hermeneutik (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 25 ff.) und der Versuch einer theologischen Anthropologie (vgl. ebd., S. 69 ff.). Inzwischen liegt auch eine Fortsetzung der „Studien über den Menschen" vor (in „Ökumenische Diskussion" IV, Nr. 3, 1968). Vordringlich ist zunächst, den Inhalt einer neuen Publikation des Arbeitspapiers von Bristol wiederzugeben: „Konzile und die Ökumenische Bewegung" (Studien des Ökumenischen Rates, Nr. 5, Genf 1968, 117 S.). Diese Dokumentation war 1961 von den Orthodoxen angeregt worden, als sie in Neu-Delhi dem Weltrat der Kirchen beitraten. Ihnen lag daran, die Mitgliedskirchen vor die ihnen wenig bekannte ekklesiologische Wirklichkeit der altkirchlichen Konzile zu führen, um gewisse Illusionen auszuräumen, als sei die Vollversammlung des Weltrates der Kirchen einem ökumeni-

schen Konzil vergleichbar. *L. Vischer* bemerkt in seiner Einführung: „Es gehört zum Wesen der Kirche, in konziliaren Formen zu leben, und die Kirche in jeder Epoche muß diese ihr eigene Konziliarität von neuem verwirklichen. Damit stellt sich die Frage, in welchem Maße die Kirchen heute wahre Konziliarität manifestieren." Der im Teil I abgedruckte Kommissionsbericht über „Die Bedeutung des konziliaren Vorgangs der Alten Kirche für die Ökumenische Bewegung" (S. 9—19) gibt nach seiner Ansicht noch keine Antwort auf diese Frage, aber er stellt ebenso wie die im Teil II abgedruckten Referate meist orthodoxer Gelehrter das Material für eine Klärung bereit.

Es ist ein besonderer Reiz dieser aktuellen Veröffentlichung, daß sie zu einem Zeitpunkt erfolgt, der durch die sog. Autoritätskrise in der römisch-katholischen Kirche gekennzeichnet wird, weil nach dem Urteil zahlreicher katholischer wie ökumenischer Beobachter eine Abkehr vom konziliaren Stil des Zweiten Vatikanischen Konzils drohe und sogar in protestantischen Zeitschriften der Ruf nach einem Dritten Vatikanum laut wird. Die Begründung dafür lautet, die Mitglieder des Weltrates der Kirchen könnten kein Interesse an einer „Paralyse" der Kirche von Rom haben. In diesem Falle würden sie selber Schaden leiden, weil das gemeinsame Zeugnis der Christenheit gefährdet sei (vgl. „The Christian Century", 25. 9. 68). Das ist keine alltägliche Stellungnahme. Sie wird ergänzt durch ein bedeutsames Interview, das Generalsekretär *Eugene C. Blake* zur Autoritätskrise in der römisch-katholischen Kirche dem Vertreter von „Le Monde", Henry Fesquet, gewährt hat („Le Monde", 20. 11. 68). Darin erklärt er, daß alle Kirchen zur Zeit eine Krise des Institutionalismus durchmachen: „Ich glaube zutiefst, daß die vereinte Kirche von morgen eine konziliare Kirche sein wird." Man müsse sich darauf vorbereiten, ein neues Konzept für einen „universalen Hirten" auszuarbeiten. Ist das der Studie von Faith and Order gelungen?

Diese Frage ist dadurch besonders aktuell geworden, daß in der zweiten Dezemberwoche 1968 die Kommission Faith and Order zum erstenmal mit den in Uppsala aufgenommenen römisch-katholischen Mitgliedern eine gemeinsame Sitzung in Genf abhielt. Zu den Themen gehörte auch, unter welchen Bedingungen die Ökumenische Bewegung zur Einberufung eines „wahrhaft ökumenischen Konzils" führen kann, ein Ziel, das in Uppsala vom Bericht der Ersten Sektion aufgestellt worden ist („Le Monde", 13. 12. 68).

Der Kommissionsbericht gibt als erstes eine Unterscheidung dessen, was in geschichtlicher Vielfalt ein Konzil ist, und erklärt, „daß sich die Zeit der Alten Kirche nicht ohne weiteres mit der unseren vergleichen läßt". Die Konzile der Alten Kirche gehören einer bestimmten Epoche an. Sie waren geprägt vom Denken und der Problematik ihrer Zeit. Die Kirche hatte damals insbesondere die Trennung noch nicht in derselben Weise wie wir erfahren, daher auch der verschiedene Gebrauch des Wortes „ökumenisch", das ursprünglich am Römischen Reich orientiert war. Um die Bedeutung von Synoden und Konzilen für das Leben der Kirche richtig zu erfassen, müsse man von dem allgemeinen Begriff der *Konziliarität* ausgehen. „Wir meinen mit diesem Begriff die Tatsache, daß die Kirche zu allen Zeiten sie repräsentierender Versammlungen bedarf." Diese unterscheiden sich zwar vielfältig voneinander, aber „die Konziliarität, die Notwendigkeit, daß sie stattfinden, ist eine konstante Struktur der Kirche, eine Dimension, die zu ihrem Wesen gehört". Denn das Versammeltsein, vor allem zur Feier der Eucharistie, macht ihr Wesen aus.

Typen von Konzilen

Die Geschichte der Kirche hat zu verschiedenen Typen von Konzilen geführt (die in den Referaten genauer analysiert werden). In großer Vereinfachung lassen sich folgende neun Typen unterscheiden:

a) Die ursprüngliche Synode der lokalen Kirche.

b) Die Synode der Bischöfe einer kleineren oder größeren Region sowie die weniger formellen bischöflichen Versammlungen und Konferenzen zu bestimmten Zwecken.

c) Die ökumenische Synode in der Zeit des christlichen römischen Reiches.

d) Die *synodon endemousa* und deren sekundäre Form im „Heiligen Synod" der östlichen Kirchen.

e) Das aus der römischen Bischofssynode unter der Einwirkung des sich mehr und mehr entfaltenden Primatsgedankens erwachsende päpstliche Konzil.

f) Die Reform- und Unionskonzile des späten Mittelalters.

g) Die Synode der *ecclesia repraesentativa* auf dem Boden des reformatorischen Schrift- und Gemeindeverständnisses.

h) Die am modernen Parlamentarismus orientierte Delegiertensynode.

i) Die neue Form verantwortlicher Beratung und Entscheidung in den ökumenischen Versammlungen der neueren Zeit.

Gegenstand der Untersuchung sind aber nur die ersten drei Typen. Sie zeigen vor allem, daß „die Konziliarität unlöslich mit der Einheit der Kirche verbunden ist". Daher liegt ihre Wurzel im liturgischen Leben, genauer in der eucharistischen Gemeinschaft der Kirche.

Die klassischen Konzile, in denen sich die Eigentümlichkeit der früheren Regionalsynoden niederschlägt, berief der christliche (byzantinische) Kaiser ein, der oft auch ihre Verhandlungen leitete, ihre Ergebnisse guthieß und ihnen rechtliche Geltung gab, so wie er die Bischöfe einlud, für ihren Transport und ihren Unterhalt sorgte. Man dürfe aus dieser Symbiose von Kirche und Staat nicht schließen, daß ein ökumenisches Konzil notwendig durch einen Kaiser einzuberufen sei. Die Problematik dieser „organischen Verbindung" trat im Laufe der Geschichte zutage, als Kirchen, die außerhalb der Grenzen des byzantinischen Reiches lagen oder sich innerhalb des Reiches in Opposition befanden, die kaiserlichen Konzile aus theologischen wie aus politischen Gründen verwarfen. Die Frage der Einberufung müsse heute anders gelöst werden: „Die Initiative dazu kann von einer oder mehreren Kirchen ausgehen. Das Wesentliche ist, daß das Konzil aufgrund eines *Konsensus* aller betroffenen Kirchen zusammentritt."

Medien der Wahrheitsfindung

Die Konzile der Alten Kirche waren konstitutiv aus Bischöfen zusammengesetzt. Das hängt mit dem frühen Verständnis des Bischofsamtes zusammen. Die Bischöfe haben das Charisma und den Auftrag, die Wahrheit in der ihnen anvertrauten Kirche zu hüten. Sie stehen nicht nur für ihre Person, sondern vertreten ihre gesamte Gemeinde. „Wir sind nicht einer Meinung, ob es zum Wesen eines Konzils gehört, aus Bischöfen zusammengesetzt zu sein.

Wir sind alle der Auffassung, daß ein Konzil eine Angelegenheit der gesamten Kirche ist und daß darum die Kirchen so weitgehend wie möglich vertreten sein müssen. Die einen aber sagen, daß dies durch die Bischöfe geschehe, während andere die Meinung vertreten, daß heute auch andere Weisen der Vertretung gefunden werden können", z. B. eine gemischte Zusammensetzung aus Klerikern und Laien. Hier argumentiert der Bericht auf die Zukunft hin. Uns interessiert mehr die Analyse der Konzile selbst. Da findet sich die wichtige Feststellung: „Die Ökumenizität eines Konzils kann letztlich nicht von der Vertretung des ‚gesamten Erdkreises' abhängen, sondern ist eine innere Qualität, die sich in der *Rezeption*, d. h. in der freien Anerkennung durch die nicht unmittelbar Vertretenen erweisen muß." Das Problem der Rezeption ist eigentlich das Zentralthema, ihm wurde ein eigenes Referat von Prof. *W. Küppers* (Altkath.), Bonn, gewidmet, auf das wir noch eingehen.

Zunächst die weiteren Erhebungen des Kommissionsberichtes. Über die Normen des Konzils heißt es, die Konzile der Alten Kirchen haben dogmatische Entscheidungen gefällt und Kirchenrecht gesetzt, und zwar in der Regel bei auftretender Gefahr der Verwirrung: „Sie lehren ein *necessarium* und stellen nicht ein Kompendium theologischer Wahrheiten auf. Sie unterstreichen fundamentale, in der Tradition der Kirche gegebene Wahrheiten." Da sie in erster Linie ein gemeinsamer Akt des Zeugnisses sein wollen und keine Konferenzen, nahm auf der Mehrheit der ökumenischen Konzile die Diskussion für modernes Empfinden nicht genügend Raum ein. Die Ergebnisse standen oft von vornherein fest und wurden nicht in brüderlicher Beratung allmählich erarbeitet. „Die Konzile sahen ihre Aufgabe darin, die bereits gegebene Wahrheit zu bekennen", d. h. die apostolische Tradition: „Sie sind der Schrift als Norm unterworfen." Diese Eigenart habe bleibende Bedeutung. „Ein ökumenisches Konzil tritt zusammen, um die Wahrheit des Evangeliums in verpflichtender Weise auszusagen." Daher sei sein Vorgehen nur in beschränktem Maß als Modell für die Gegenwart zu betrachten. Denn „die Bedeutung der Diskussion als eines Mittels zur Erhellung der Wahrheit ist im Laufe der Jahrhunderte klarer erkannt worden", sie muß während eines Konzils oder vor seinem Zusammentritt eine größere Rolle spielen, als es in den ersten Jahrhunderten der Fall war.

Anspruch und Autorität

Woher kommt die Autorität eines Konzils? Es heißt, Synoden sind, seit es sie gibt, „in der Absicht zusammengetreten, den alten Glauben der Kirche gegen Irrtümer zu schützen oder kirchliches Recht zu setzen. Für beide Aufgaben wußten die Konzile sich auf den Heiligen Geist angewiesen, aber auch zu Entscheidungen autorisiert, die *Gehorsam* fordern." Zunächst hatte die Kirche noch keine Theorie über die theologische Begründung der Autorität der Konzile entwickelt, aber von Anfang an gilt: „Konzile haben ihren Ort innerhalb der Kirche und treten ihr dennoch mit Autorität gegenüber." Die Tatsache, daß Konzile ihren Ort in der Kirche haben, läßt deutlich erkennen, daß „ihr Anspruch die Rezeption nicht ausschließt, sondern vielmehr auf sie hinzielt".

Rezeption ist nach dem Kommissionsbericht der Vorgang, „durch den die lokalen Kirchen die Entscheidungen eines Konzils annehmen und damit seine Autorität anerkennen". Sie bezieht sich nur auf die konziliaren Entscheidungen und ist nicht notwendig eine Stellungnahme zu ihrem Zustandekommen. „Die Rezeption ergänzt die innere Autorität eines Konziles nicht, sondern bestätigt sie." Dennoch hat sie insofern eine Bedeutung, als die Ökumenizität eines Konzils daran hängt, daß es von den Kirchen des ganzen Erdkreises angenommen ist. Rezeption ist ein vielschichtiger Vorgang. Sie geschah nicht immer in der gleichen Weise. In der vornizänischen Kirche ist sie „eine Manifestation brüderlicher Verbundenheit", während des christlichen Reiches „scheint die Rezeption weit mehr ein Akt konstitutionellen Gehorsams zu sein. Die Synoden sind Verfassungsorgane geworden." Aber die Rezeption dogmatischer Entscheidungen außerordentlicher Reichssynoden vollzog sich fast immer „in einem Vorgang kritischer Aneignung, der sich über Generationen erstrecken konnte." Die Rezeption der altkirchlichen Konzile ist unter diesem Gesichtspunkt ein noch keineswegs abgeschlossener Prozeß.

Als Kriterien für die Rezeption eines Konzils, insbesondere seiner dogmatischen Beschlüsse, galten: ob es rechtmäßig gehalten wurde oder vor allem, ob es der Norm entsprach, der es sich selbst unterworfen wußte, nämlich die alte apostolische Tradition gegen neue Irrlehren festzuhalten. Im Kern ist daher die Rezeption ein geistliches Geschehen, auch da, wo sie Akt eines konstitutionellen Gehorsams zu sein scheint. Das entspricht dem Anspruch des Konzils, Stimme des Heiligen Geistes zu sein. Somit ist die Rezeption kein abgeschlossener Vorgang. Diese bleibende Offenheit sei sowohl für die einzelnen Kirchen als auch für ihre Gemeinschaft in der Ökumenischen Bewegung nicht nur eine Aufgabe, sondern auch eine Verheißung. „Denn nur indem sie diesen Prozeß lebendig erhalten, kann es zu einer kritischen gegenseitigen [!] Rezeption der alten und auch der neueren Konzile und damit auch zur Überwindung der konfessionellen Spaltungen kommen."

Dieser Satz zeigt, wenn man so will, die Tendenz der Untersuchung. Der Begriff des ursprünglichen Konzils wird verlassen, von der Autorität geht man über zur Rezeption, ohne vorher die Autorität ausreichend theologisch gesichert zu haben. Da ein direkter Vergleich mit modernen Kirchenversammlungen nicht möglich sei, wird als Fazit des Berichts festgehalten: „Konzile, die den Namen ökumenisch verdienen, sind durch die Trennung unmöglich geworden. Ein solches Konzil müßte in der Lage sein, für die gesamte Christenheit zu sprechen, und sich in der Hoffnung treffen, von allen oder doch der großen Mehrheit der Kirchen rezipiert zu werden." Da unterdessen die Gegensätze zwischen den Kirchen so tief geworden sind, daß sie weder gehört noch verstanden werden, müssen die Kirchen anfangen, „so aufeinander zu hören, daß die Gegensätze nicht ein totes Gegenüber bleiben, sondern in eine lebendige Beziehung zueinandertreten. Damit dies geschehen kann, ist es notwendig, daß die einzelnen Kirchen die Konziliarität als notwendiges Element im Leben der Kirche erfahren." Die Betonung dieses Elementes übersieht möglicherweise etwas, daß es den ersten Konzilen vor allem auf das von Tradition bereits erfaßte, einmütig verstandene Evangelium ankam.

Die Zusammenfassung trägt dem so weit Rechnung, daß sie als „die Voraussetzung für die Abhaltung eines ökumenischen Konzils *die Einheit der Kirchen*" bezeichnet oder „zumindest eine potentiell vorhandene eucharistische Gemeinschaft". Der Weltrat der Kirchen bietet sie noch nicht, er kann daher nur „als Werkzeug zur Vorberei-

tung eines wahrhaft ökumenischen Konzils angesehen werden", und zwar dadurch, daß er die Kirchen nötigt, die trennenden Entscheidungen der Vergangenheit zu überprüfen und den Vorgang fortschreitender und erneuter Rezeption zu erhalten, ferner dadurch, daß er es den Kirchen möglich macht, einen Konsensus in Fragen zu formulieren, die in der bisherigen Geschichte der Kirche nicht berührt oder nicht Gegenstand der Trennung geworden sind. So lenkt der Bericht der Kommission aus der konkreten Analyse der ökumenischen Konzile, wie sie in den Referaten gegeben wurde, etwas kühn zu dem bekannten ökumenischen Pragmatismus zurück. Das ist wenig befriedigend. Wenden wir uns daher einigen grundlegenden Referaten zu.

Eine politische Theologie

Wenig ergiebig für das Gesamtthema ist der Beitrag von *J. Anastasion*, von der Theologischen Fakultät Saloniki: „Was bedeutet das Wort ‚ökumenisch' im Hinblick auf die Konzile?" (S. 23—32). Er legt allerdings eine wesentliche Wurzel bloß. Kaiser Konstantin d. Gr., der von sich glaubte, er sei „von Gott zum Bischof über die Angelegenheiten außerhalb der Kirche eingesetzt", berief das Nicänum ein in der Vorstellung, die Einheit des Reiches sei durch die Vorsehung mit seinem Sieg wiederhergestellt. Also sollte nun auch die Kirche so wie das Reich ökumenisch, katholisch, eins und ungeteilt sein. Ihre Einheit sollte wiederhergestellt werden. Seinem Handeln lag eine politische Theologie zugrunde. Diese hatte er jedoch aus dem Westen übernommen, und zwar von Bischof Cyprian von Karthago (um 249). Darüber steht näheres im Beitrag von *J. D. Zizioulas* über „Die Entwicklung konziliarer Strukturen bis zur Zeit des Ersten Ökumenischen Konzils" (S. 34—52). Der Verfasser ist Mitglied des Genfer Sekretariats von „Faith and Order". Er verfolgt mit ausgezeichneten Literaturnachweisen die „Urkonziliarität" von ihren Anfängen in der Ortskirche von Korinth auf Grund des ersten Korintherbriefes, dessen Exkommunikationsakt im 5. Kapitel bis in spätere Konzile nachwirkt. Basis ist die eucharistische Gemeinschaft, beteiligt sind in der Ortskirche die Ältesten und die Gemeinde, auf dem „Apostelkonzil" von Jerusalem nur „die Apostel und die Ältesten". Später auf den Provinzialsynoden nur noch die Bischöfe auf Grund der neuen Theologie des Bischofsamtes. Wesentliches Motiv der richterlichen Funktion einer Synode war ursprünglich, wie in 1 Kor. 5, zu vermeiden, daß die Streitigkeiten unter den Gläubigen „vor die Gerichte der Heiden" getragen werden.
Seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, als der Kampf der Kirche gegen Gnosis und Marcionismus zur Bildung des Kanons wie zur Betonung der apostolischen Sukzession geführt hatte, erhielt die Kirche „zwei objektive Kriterien", anhand deren sie urteilte, wenn die Frage der Wahrheit aufgeworfen wurde. Die ausgebildete Theologie des Bischofsamtes in Verbindung mit dem Verständnis der Eucharistie als eines gottesdienstlichen Aktes unter der Leitung des Bischofs ließ keine andere Form der Konziliarität zu als die des Corpus Episcoporum. Diese erhielt nun von Cyprian einen besonderen Akzent, ebenfalls auf Grund einer politischen Theologie, die Konstantin übernahm. Aus den Sententiae Episcoporum des Konzils von Karthago (256) über die Taufe entnimmt Zizioulas als Fazit: 1. Das Interesse an der möglichst großen Zahl der anwesenden Bischöfe zeige die Tendenz auf eine universale Ekklesiologie und bereits den Weg für das Prinzip des „Mehrheitsrechtes". 2. Das Verfahren bei der Findung der Sententiae habe das Vorbild einer römischen Senatssitzung. Die Kirche erscheint als eine Parallele zum Römischen Reich. „Das Konzil ist für Cyprian der Ausdruck der Einheit des Episkopats, einer Einheit, die auf dem Gedanken gründet, daß alle Bischöfe die eine Cathedra Petri besitzen" (43).
Zizioulas widerspricht jedoch der Auffassung, als sei Nicäa im Sinne von Konstantin eine „kaiserliche Synode" der „Reichskirche" gewesen. Das Motiv des Kaisers für die Einberufung und materielle Unterstützung des Konzils war genau das Gegenteil. Er wollte sich nach dem Prinzip richten, dem Kaiser nur zu geben, was des Kaisers ist, und die Kirche selbst in persona Christi ihre Angelegenheiten entscheiden lassen. Die im Westen beheimatete Parallele zwischen der Kirche und dem Staat, die nichts mit einer „Säkularisierung" der Kirche zu tun habe, fehlte im Osten. „Dort finden wir statt dessen die mystische Tendenz, die Ökumene des Reiches mit der christlichen Ökumene zu identifizieren, und zwar in der Person des christlichen Kaisers, der als das lebendige Abbild des himmlischen Königs angesehen wurde." Summa: es sei zu beachten, daß die konziliaren Strukturen mehr oder weniger genau der Geschichte bestimmter ekklesiologischer Vorstellungen folgten.

Tradition vor Evangelium

Eine neue Theologie der Konziliarität wird demnach nicht einfach, wie der Kommissionsbericht zeigt, über den Begriff der Rezeption in die unendliche Diskussion ausweichen dürfen, sie wird vor allem eine Entkleidung der konziliaren Anfänge von der politischen Theologie jener Zeit vornehmen müssen, die in den heutigen kirchlichen Strukturen nachwirkt. Darüber hinaus ist zu klären, ob nicht in der Geschichte der ersten Konzile der Weg zur orthodoxen Sterilität vorgezeichnet ist, die vom Evangelium zur Tradition führt und nicht mehr zum Evangelium zurückkehrt. Darüber schafft der Beitrag des Anglikaners *Stanley L. Greenslade*, Oxford, einige wertvolle Aufschlüsse in seiner Analyse über „Die Autoritäten, auf die sich die vier ersten Ökumenischen Konzile berufen haben" (S. 53—71). Er fragt, worauf die Konzile ihre Autorität gründeten, und führt die Untersuchung vom Nizänum I bis zum Konzil von Chalkedon (451), bei dem die Idee einer Autorität immer noch unvollkommen entwickelt war.
Am ausgeprägtesten sei die Begründung der Autorität des Konzils an Ephesus (431) zu erkennen. Da war auf der einen Seite der Anspruch, der sich in den Adjektiven „groß und heilig" ausdrückt: die große Zahl der Bischöfe, die den ganzen Westen und Osten repräsentierten, so daß es unvernünftig sei, wenn eine kleine Gruppe von 30 ihr Widerstand leisten wollten. „Heilig" besagt die Führung durch den Heiligen Geist, deren man sich auch hier bewußt war. Hinzu kam das Evangelium, das in der Mitte des Konzils aufgestellt wurde und die Autorität der Schrift, die Gegenwart Christi unter den Bischöfen bezeugen sollte, was zu der Formel führte: „Unser Herr Jesus Christus hat durch die gegenwärtige allerheiligste Synode beschlossen", daß Nestorius aus seinem Bischofsamt zu entfernen sei. Die Überzeugung, daß der Heilige Geist die Bischöfe gelehrt habe, so zu entscheiden, enthält ein konditionales Element und läßt erkennen, daß „nicht an eine durch die Gegenwart des Geistes garantierte auto-

matische Unfehlbarkeit" gedacht ist, sondern an „die Möglichkeit, daß Menschen Organe des Geistes werden können, wenn sie tun, was sie tun sollen".
Greenslade hebt hervor, daß das Konzil einen „vernichtenden Schlag mit einer neuen Waffe" gegen Nestorius geführt habe. Die Autorität der Schrift war vorausgesetzt. In dem Urteil erschienen auch viele Bibelzitate zur Lehre von der Person Christi und der Theotokos. Diese waren auf die Bibelzitate von Nestorius bezogen, in der Absicht, seine falsche Interpretation der Schrift aufzuweisen. „Formal wurde die Autorität der Schrift aufrechterhalten, und die Tradition galt als die aufgrund richtiger Interpretation der Schrift formulierte Lehre. Aber das Konzil ging nicht auf die Schrift zurück, um die Christologie gegenüber neuen Fragen noch einmal neu zu durchdenken. Vielmehr war es fest davon überzeugt, daß die Wahrheit der Schrift unversehrt in der kirchlichen Lehrtradition erhalten geblieben sei. Das heißt, daß die Autorität der Schrift zwar nicht theoretisch, wohl aber in der Praxis aufgehoben war. Originalität, selbst in der Form besserer Schriftauslegung, war dazu bestimmt, sofort als mit der Tradition in Widerspruch stehend verworfen zu werden: „das Neue war als solches falsch", und demnach Häresie. Das zeigte sich dann deutlich im Chalkedonense. Hier bestätigte das Konzil die Suffizienz des Nicänums, das kanonisiert wurde. Der Lehrbrief von Papst Leo I. wurde verteidigt als eine richtige Auslegung des Nicänums gegen den Vorwurf der Neuerung. Insofern habe Petrus durch Leo gesprochen. Maßgebend ist die orthodoxe Definition von Nicäa, und an dieser Tradition wird festgehalten.

Orthodoxie und Rezeption

Gehört zum Fundament des konziliaren Handelns das Festhalten an den orthodoxen Formeln des Ersten Ökumenischen Konzils (mit seiner Implikation einer politischen Theologie), so wird die Frage der Rezeption, auf die die Beiträge einen so großen Wert legen, bereits fixiert. Zu diesem brennenden Problem liegt das Referat des rumänischen Theologen *Livius Stan*, Bukarest, vor: „Über die Rezeption der Beschlüsse der Ökumenischen Konzile seitens der Kirche" (S. 72—80) und vor allem von *W. Küppers:* „Rezeption. Prolegomena zu einer systematischen Überlegung" (S. 81—104) mit einem beträchtlichen wissenschaftlichen Apparat.
Stan stellt bereits eine Beziehung her zwischen den orthodoxen Konferenzen auf Rhodos (zur Vorbereitung einer Panorthodoxen Synode) und dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Bemerkenswerterweise geht er hinter die Konzile auf die Kirche selbst zurück, die in ihrer Existenz und Entfaltung nicht von ökumenischen Synoden bedingt sei, da sie ja vorher und nachher bestanden hat. Weder die schriftliche Offenbarung noch der ganze Kultus wurde durch eine Ökumenische Synode bestimmt. Synoden seien deshalb nur Organe der Kirche und nicht der Kirche übergeordnete Organe und nicht eine führende Autorität der Kirche. Von diesem Ansatz her bestimmt er das Wesen der Rezeption. Die Geschichte des kirchlichen Lebens zeige, „daß alle Rezeptionen ... in einer längeren oder kürzeren Zeit spontan geschehen sind, nicht aber auf eine organisierte Weise mit juridischen Formen oder Anordnungen und auf keinen Fall auf eine allgemeine plebiszitäre Art". Vielmehr gehe es um eine Zustimmung, die ihren Ursprung in der Wirkung des Heiligen Geistes hat, der der Kirche innewohnt und ihr ständig beisteht ... Demnach ist der Heilige Geist der Grundsatz, der sowohl positiv zur Wahrung der in der Kirche geoffenbarten Wahrheit wie auch negativ wirkt, um die Kirche vor Fehlern zu bewahren."
Prof. Stan tendiert also theologisch auf das Ergebnis, daß auch die ökumenische Synode nicht als letzte Autorität angesehen werden kann, da sie von der Arbeit und der Autorität der Kirche in ihrer Gesamtheit abhänge und da die Rezeption die praktische Prüfung ihrer Ökumenizität darstelle. Damit wird eine juridische Verbindlichkeit ausgeschlossen. Der Versuch, die Synoden institutionell zu machen, bleibe leer, weil die Wirkung des Heiligen Geistes nicht institutionalisiert werden könne. Ebensowenig könne die Rezeption der Synodalentscheidungen, die eine Frucht der charismatischen Arbeit des Heiligen Geistes ist, institutionell und gesetzlich geregelt werden. Man sieht aus dieser Haltung, die zweifellos nicht dem Befund der ersten Manifestationen der Konziliarität entspricht, daß ein ökumenisches Gespräch über die Autorität des Konzils sehr schwierig sein dürfte.

Hoffnung wegen Vatikanum II

Die theologische Analyse der Rezeption von Küppers ist mit Abstand der wertvollste Beitrag. Er hält sich strikt an die Wirklichkeit der konziliaren Entwicklung, die aber bis zum Zweiten Vatikanum ausgezogen wird. Dabei gewinnt Küppers Maßstäbe für einen hoffnungsvollen Ausblick. Seine Analyse des Rezeptionsprozesses in der Alten Kirche setzt ein bei der Analogie zum jüdischen Sanhedrin, dessen Spruch über die Fragen der heiligen Thora Jahwes verbindlich entscheidet in Abgrenzung gegen Störungen, die das Gegebene und Überlieferte, die „Tradition der Väter", bedrohen. Aus diesem Blickwinkel sieht er den Rezeptionsprozeß in der sog. Konstantinischen Reichskirche. Er unterscheidet drei Phasen: die primäre Phase direkter Rezeption im brüderlichen Austausch und zur Versöhnung, die sekundäre Phase kritischer Rezeption, die angesichts kaiserlicher Interventionen zu einer „Theologie des Widerstandes" führt, und die tertiäre Phase formaler Rezeption im Akt des Gehorsams gegenüber der rechtlich fixierten Tradition der vorausgegangenen Konzile, vor allem des Nicänums.
Die weitreichendsten Wirkungen hatte die letzte Phase, die an den Definitionen der Orthodoxie nicht mehr rüttelt und sie nur noch ergänzt. „Das Motiv für die formale Rezeption einer möglichst beschränkten Zahl konziliarer Entscheidungen ist der Wunsch nach Sicherheit und Bestimmtheit in dem, was als Glauben der Kirche zu gelten hat. Dies ist der ‚Sitz im Leben' für die tertiäre Phase der formalen Rezeption." Hier gehe es nicht mehr um die kritische, religiöse und theologische Rezeption, um eine freie nachdenkliche Aneignung kirchlicher Entscheidungen, sondern um abschließende und insofern formelle Festlegungen durch autoritative Instanzen mit wachsender Wertschätzung der Glaubenssymbole.
Dieser formale Rezeptionsprozeß habe immerhin als Positivum die Bewahrung der Einheit zwischen den beiden klassischen Hälften der alten Reichskirche, der westlichen, romanisch-germanischen, und der östlichen, griechisch-slawischen, wenigstens für ein halbes Jahrtausend erbracht. Angesichts dieser Frucht, der relativen „Einheit der Kirche des ersten Jahrtausends", könne eine werdende Neu-Ökumene an der Rezeptionsfrage nicht vorbeigehen, auch wenn diese sich heute den veränderten Bedingungen gemäß in anderer Weise stellt. Weder Teilzusammen-

schlüsse (Unionen) noch übereilte Interkommunionen trügen zur Heilung des Schadens der neueren Spaltungen bei. „Eine neue Ökumene kann in Wahrheit nur die Frucht eines neuen konziliaren Umgangs und eines neuen Rezeptionsprozesses sein." Dabei seien drei Dinge zu beachten: die wirksam bleibende Rezeption der alten Konzile, die Rezeption neuer Teilkonzile und die Ansätze zur Überwindung dieser Einengung, die in den getrennten Kirchen stattgefunden habe. In diesem Zusammenhang sind bemerkenswert die Ausführungen von Küppers über den Wandel vom Ersten zum Zweiten Vatikanum, an das er einige Hoffnungen knüpft.

Unberührte Fragen

Beim Studium der ganzen Dokumentation von „Faith and Order" zur Autorität des Konzils bzw. der Form der Konziliarität stellt sich dem Beobachter immerfort die Frage, warum eigentlich niemals ein erkennbarer Bezug auf die gleichzeitig laufenden Arbeiten zum Problem der biblischen Hermeneutik eingeflochten worden ist. Wenn man schon wahrnimmt, daß die konziliare Tradition orthodoxer Begrifflichkeit verhaftet bleibt und nicht mehr zum lebendigen Rückgang auf die Schrift findet, schiene dies nahezuliegen. Selbst wenn dies zuträfe, welche Bedeutung könnte das unterschiedliche Schriftverständnis auf die Findung eines neuen konziliaren Umgangs der getrennten Kirchen haben. Gewiß, indirekt steckt diese Frage in der Forderung einer „gegenseitigen" Rezeption, somit auch jener Kirchen, die seit der Reformation zur Bibel zurückgekehrt sind. Aber gerade da haben sich Abgründe geöffnet, die in dem erwähnten Bericht über die Hermeneutik erwähnt würden.

Küppers stellt das Zweite Vatikanum dem Ersten gegenüber, das durch die Entwicklung des römischen Primats und den kurialen Zentralismus den Prozeß der Rezeption prinzipiell auf den Akt gehorsamer Anerkennung derjenigen Entscheidungen reduziert habe, die von der höchsten, im Gewissen verpflichtenden Autorität gesetzt werden. Der klassische Rezeptionsprozeß dagegen „setzt nicht nur das Bestehen episkopaler Strukturen voraus, er beruht nicht weniger auf der Realität einer, wie immer zum Tragen kommenden Mitwirkung der Laien im Ganzen der Kirche. Dazu kommt das Neben- und Miteinander von in der sakramentalen Communio stehenden Kirchen. Schließlich aber und vor allem gehört dazu das Bewußtsein von der Wirkung des Heiligen Geistes ... das Empfinden und Gespür für die damit gegebene Indirektheit und Gebrochenheit aller Glaubenserkenntnis vor dieser letzten, auf Christus zurückweisenden Größe." Küppers meint, daß Papst Johannes XXIII. von der prophetischen Freiheit Gebrauch gemacht habe, den Weg zu einer neuen Konziliarität zu öffnen. Die Überraschung des Zweiten Vatikanums liege darin, „daß jetzt zwar der Typus (des römischen Konzils) erhalten bleibt, ihm aber ein neuer Sinn und neue Möglichkeiten erschlossen werden. Indem nämlich dieses Konzil keine neuen Dogmen definiert und keine Anathematismen ausspricht, nimmt es für seine Erklärungen nicht einmal innerhalb der Römischen Kirche selbst die Direktheit des Gehorsams in Anspruch. Es zeigt sich vielmehr auf die völlig andere Direktheit nachdenklicher Aneignung ausgerichtet" (S. 98).

An dieser Stelle führt die Dokumentation von „Faith and Order" vor die akute Krise innerhalb der römisch-katholischen Kirche um das Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils als eines Überganges zu neuer ökumenischer Konziliarität und seine Gefährdung durch die frühere Direktheit der Gehorsamsübung durch den sich verstärkenden Primat bzw. einen neuen kurialen Zentralismus. Man versteht dadurch wohl, warum die getrennten christlichen Kirchen und Gemeinschaften durch diese Krise beinahe aufgeschreckt worden sind. Andererseits zeigt sich, daß der Ansatz zur Wiederentdeckung der altkirchlichen Konziliarität bei den ersten ökumenischen Konzilen keine Lösung der Frage einer neuen ökumenischen Konziliarität bietet und auch nicht bieten kann.

Kurzinformationen

38 Theologen, die mehrheitlich dem Direktionsgremium oder dem Mitarbeiterstab der Internationalen Zeitschrift für Theologie „Concilium" angehören, haben eine gemeinsame Erklärung unterzeichnet, in der sie vor der Gefährdung der wiedergewonnenen Freiheit der Theologie durch verschärfte Zensurmaßnahmen warnen und konkrete Vorschläge zur Überprüfung kirchlicher Lehrzuchtverfahren machen. Das Dokument wurde am 16. Dezember den Präfekten aller römischen Kongregationen zugesandt und am folgenden Tag von je einer Tageszeitung in Belgien, England, Deutschland, Frankreich, Holland, Italien, Schweiz und den USA veröffentlicht (deutscher Wortlaut zuerst in „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 17. 12. 68). Die Unterzeichner kommen in der Mehrzahl aus Deutschland und Holland, fünf aus Frankreich und einer aus Belgien. Österreich, Italien und Spanien sind nicht vertreten. Die Theologen fordern die Errichtung der schon im Konzil vorgeschlagenen und auf der ersten Vollversammlung der Bischofssynode im Herbst 1967 in Aussicht gestellten *internationalen Theologenkommission,* die ebenfalls wie die Konsultoren der Glaubenskongregation „die verschiedenen theologischen Richtungen und Mentalitäten in der Kirche in gerechter Verhältnismäßigkeit umfassen soll". Die Prüfung von Lehrfragen durch die Glaubenskongregation soll erfolgen auf Grund von *authentischen Veröffentlichungen* des Verfassers, unter Hinzuziehung eines *amtlichen* Verteidigers, durch Anforderung von Fachgutachten und notfalls durch Aussprache mit dem beschuldigten Autor. Die Verpflichtung zur Geheimhaltung ist aufzuheben. Wenn die Kongregation auf Grund des Verfahrens die Unvereinbarkeit bestimmter Auffassungen mit der Lehre der Kirche als erwiesen ansieht, soll sie diese in einer begründeten Stellungnahme *öffentlich* widerlegen. Darüber hinausgehende „Maßnahmen administrativer und wirtschaftlicher Art gegen Autoren oder Verlage" seien „in der Regel als nutzlos oder gar schädlich zu unterlassen". Msgr. *K. Forster,* der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, wies in einer Stellungnahme (vgl. „Publik", 20. 12. 68) darauf hin, die Bischöfliche Kommission für Glaubens- und Sittenfragen habe die von den Theologen geforderten „und einige andere vorgeschlagenen Verfahrensrichtlinien bereits in den Grundzügen beachtet". Ein Zusammenhang der Erklärung mit dem Fall Halbfas (vgl. ds. Heft, S. 15 ff.) bestehe nicht. Deutsche Unterzeichner *(K. Rahner, J. Ratzinger)* hätten die Entscheidung der Bischöfe im übrigen bereits gebilligt. Zur gleichen Zeit schickten 16 international bekannte Persönlichkeiten aus Frankreich (François Mauriac, Gabriel Marcel, Étienne Gilson, Charles Flory) ein Schreiben an den Papst, in dem sie ihm für das Glaubensbekenntnis und

„für die Bekräftigung der Prinzipien des Glaubens und der katholischen Disziplin" dankten, Angriffe gegen den Papst bedauerten und die Hierarchie aufforderten, „angesichts der Verbreitung der Irrtümer über die Gottesverehrung, die Realpräsenz und das kirchliche Amt ..." ihre Aufgabe, das hinterlegte Glaubensgut zu bewahren, voll auszuüben (Wortlaut in „Le Monde", 18. 12. 68).

Zwei innerkirchliche Konfliktsfälle, die einem sehr unterschiedlichen gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext entstammen, haben während der letzten Wochen ein überregionales Echo gefunden: der Rücktritt (verbunden mit dem Gesuch der Laisierung) des Abtes der Benediktinerabtei Michaelsberg bei Siegburg, *A. Heising*, und die Absetzung (und Suspendierung) des Florentiner Vorstadtpfarrers *E. Mazzi* durch den Erzbischof von Florenz, Kardinal *E. Florit*. Während die Reaktion auf den Florentiner Vorgang, über den auch die ausländische Presse ausführlich berichtete (vgl. u. a. „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 9. 12. 68, „Le Monde", 7., 18. und 19. 12. 68), spürbar zuungunsten des Kardinals ausfiel und in Florenz selbst zu einer Solidaritätsbezeigung für Don Mazzi führte (120 Geistliche der Erzdiözese forderten, daß der Erzbischof endlich den Priesterrat errichte und diesem den Fall vorlege; die Gemeindemitglieder demonstrierten vor der Residenz des Kardinals; einzelne Bischöfe sympathisierten mit dem Arbeiterpfarrer, bis der Vatikan selbst sich vermittelnd einschaltete), war das Echo auf den spektakulären, durch Rundfunkansprache mitgeteilten und begründeten Rücktritt von Abt Heising geteilt. Während das (evangelische) „Sonntagsblatt" (15. 12. 68) Heisings eigene Version („gegen den autoritären Führungsstil der Kirche") zustimmend übernahm, „Christ und Welt" in ihrer Weihnachtsausgabe (27. 12. 68) Heising sogar Raum für einen Leitartikel „Weihnachten — ein Protest" bot und die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (13. 12. 68) auf die „vielen Zuschriften von Ordensbrüdern" verwies, die die Gewissensentscheidung Heisings respektierten, zeigte „Publik" (13. 12. 68) zwar ebensolchen Respekt (sie wies aus diesem Anlaß sogar auf „Grenzen persönlicher Leidensfähigkeit" hin), gab aber zugleich zu bedenken: ein Priester, der heute seinen Abschied vom Amt als Protest gegen Verkrustungen in der Kirche verstehe, tue das zwar in guter Intention, diese werde jedoch von den Tatsachen widerlegt. Er verliere nicht nur in der Kirche selbst jeden Einfluß zum Besseren, sondern finde auch in der „angeblich so aufgeklärten und säkularisierten Gesellschaft" nach einiger Zeit kaum noch Gehör. Der „Rheinische Merkur" (13. 12. 68) seinerseits nannte die Gründe, die Heising anführte (Fall Halbfas, Unterdrückung von Reformen im gottesdienstlichen Bereich, in der Gemeindearbeit und im ökumenischen Sektor), „ein etwas merkwürdiges Konglomerat". *O. B. Roegele* kommentierte: es falle eingermaßen schwer, den von Heising angeführten „unvermeidlichen Konflikt" (zwischen der Gehorsamsforderung der Amtskirche und der Glaubwürdigkeit vor der Gemeinde) zu sehen. Der Augenschein beweise eigentlich das Gegenteil: die Opponenten genössen die größere Publizität, während die Amtskirche von vornherein „unter dem Verdacht obrigkeitlichen Machtmißbrauchs" stehe. Auch in der katholischen Kirche gebe es in solchen Fällen bereits einen „gutfunktionierenden Akklamationsapparat".

Ein **Sachverständigengutachten über „Gesellschaft und öffentliche Kommunikationsmittel"** hat die Kammer der EKD für Publizistik unter dem 15. 11. 68 fertigestellt und Ende November der Öffentlichkeit übergeben. Es analysiert zunächst die gegenwärtige Lage, wie die von Art. 5 GG garantierten Grundrechte der Meinungs-, Informations- und Pressefreiheit trotz der Konzentration auf dem Pressesektor erhalten werden können, faßt aber darüber hinaus bereits die künftige Entwicklung des Rundfunks ins Auge, der durch die Entdeckungen im Giga-Hertz-Bereich und des Kabelfernsehens bald ein Ende der Monopolstellung der Sendegesellschaften erfahren werde. Daher heißt es: „Wir brauchen also eine Gesamtkonzeption der öffentlichen Kommunikation, die am Gemeinwohl der Gesellschaft und am Schutz der Grundrechte nach Art. 5 GG orientiert ist ... Wir haben keine Zeit zu verlieren." Die Behandlung der immer bedrohlicheren Pressekonzentration lasse sich nicht bis zur Erarbeitung jener Gesamtkonzeption zurückstellen, so heißt es in einem besonderen Abschnitt, der die Marktanteile der Großverlage untersucht. Ohne Gegenmaßnahmen werden die Großen weiterwachsen, aber man könne der Gefahr nicht durch eine Art Zensur begegnen, sondern durch andere Maßnahmen die Vielfalt der Presseorgane fördern, weil dadurch dem öffentlichen Interesse am besten gedient sei. Die Studie will dem Leser die Freiheit der Entscheidung überlassen, prüft aber nicht, ob er dem Werbetrend gewachsen ist. Anscheinend wird von der möglichen Bildung künftiger privater Sende-Anstalten mehr Korrektur der Konzernpresse erwartet; denn es heißt, unter den gegenwärtigen Umständen seien die öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten kein zureichender Ausgleich an Information für die Gefahren einseitiger Pressekonzentration, auch nicht die politischen Wochenschriften, die nur die Schicht interessierter und ohnehin besser informierter Bürger erreichen. Die Reformvorschläge folgen denen des „Deutschen Presserates" und sehen Maßnahmen der Selbsthilfe vor, Erleichterungen über die Mehrwertsteuer und Postzeitungsgebühr sowie andere steuerliche Vergünstigungen. Auch wird den Großverlegern geraten, bestimmte Organe zu verkaufen oder in eine Stiftung zu verwandeln. Ferner wird die Offenlegung der Besitzverhältnisse und die Unabhängigkeit der Redaktionen nach dem Muster von „Le Monde" angeregt. Erste Stellungnahmen des Journalistenverbandes sowie des Bundeskartellamtes haben das „durchdachte" Votum der EKD-Kammer bereits begrüßt (epd, 4. 12. 68).

Die **achte Tagung der 1965 gegründeten „Gemeinsamen Arbeitsgruppe"** Vatikansekretariat für die Einheit — Weltrat der Kirchen fand vom 1. bis 4. 12. 68 in Genf statt, unter dem alternierenden Vorsitz von *Eugene C. Blake* und Bischof *J. Willebrands*. Auf der Tagesordnung der Beratungen, an denen auch zahlreiche andere ökumenische Experten teilnahmen, stand die Frage der Prioritäten nach der Aufnahme von neuen römisch-katholischen Delegierten in die Kommission Faith and Order zu Uppsala 1968 und die Organisation der künftigen Arbeit, zu der auch das Problem der Konziliarität der Kirche gehören wird (vgl. ds. Heft, S. 38 ff.). Ferner wurden die Fortschritte des Dreijahresplanes der gemeinsamen Kommission für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden erörtert und schließlich die Koordination aller kirchlichen Instanzen für Nothilfe in Katastrophengebieten. Es lagen, wie eine Pressenotiz des Einheitssekretariats vom 6. 12. 68 erkennen läßt, auch konkrete Vorschläge für gemeinsames Studium und gemeinsame Aktion auf dem Gebiet der Laienarbeit und Laienbildung vor, um zumal die Jugend in die sich wandelnden Weltverhältnisse zu integrieren. Wenige Tage vorher hatten sich in Genf Mitglieder des Einheitssekretariatses mit den leitenden Persönlichkeiten des Reformierten Weltbundes unter Führung von Prof. *J. McCord*, Princeton, getroffen, um Vorbesprechungen über die für das Frühjahr 1969 in Aussicht genommenen bilateralen Verhandlungen zu führen. Es handelt sich zunächst nur darum, zu erkunden, in welchen Glaubensfragen überhaupt Gespräche aufgenommen werden können, denen der Reformierte Weltbund bislang abgeneigt war. Dafür dürften die bisher erreichten Ergebnisse eines Konsensus mit den Lutheranern gewisse Maßstäbe bieten (vgl. HK 22, 115 f.).

Über den **Zweck des mehr als einmonatigen römischen Aufenthaltes (6. 11. — 9. 12. 68) Kardinal Wyszyńskis** sowie einer größeren Anzahl polnischer Bischöfe (bis zu zwölf) konnte bisher noch keine endgültige Klarheit gewonnen werden. Sicher war der Ad-limina-Besuch (vgl. „Osservatore Romano", 6. 11. 68) nicht der einzige Zweck. Dreimal war dem Kardinal seit der Versöhnungsbotschaft der polnischen Bischöfe an den deutschen Episkopat Ende 1965 die Ausreisegenehmigung verweigert worden (Januar 1966 zur Jahrtausendfeier der Bekehrung Polens in Rom, für einen Besuch in den USA und Kanada im Sommer 1966 zum gleichen Zweck und für die Teilnahme an der Bischofssynode in Rom im September / Oktober 1967). Daß

der Kardinal jetzt schon die Ausreiseerlaubnis erhielt, wird zum Teil auf eine erkennbare Entspannung im Verhältnis von Staat und Kirche zurückgeführt. Nach römischen Informationsquellen soll die Ausreiseerlaubnis das Ergebnis von Verhandlungen zwischen der Kurie und der Warschauer Regierung gewesen sein. Warschau soll auch die Aufnahme quasi-diplomatischer Beziehungen nach jugoslawischem Vorbild vorgeschlagen haben („Le Monde", 11. 12. 68). Zur gleichen Zeit waren der Apostolische Administrator von Prag, *F. Tomašek*, zusammen mit anderen tschechoslowakischen Bischöfen und zwei Vertreter der ungarischen Regierung, *Prantner* und *Miklos*, zu Gesprächen mit dem Vatikan in Rom. Nach der Abreise Kardinal Wyszyńskis trafen zwei hohe Beamte der polnischen Regierung in Rom zu Gesprächen mit dem Vatikan ein. Daß dieses Zusammentreffen im weiteren Rahmen einer Aktivierung der vatikanischen Ostpolitik zu sehen ist, darauf deutet auch die Tatsache hin, daß die Kontakte Vatikan—Budapest und Vatikan—Prag ohne Einschaltung des jeweiligen nationalen Episkopats aufgenommen wurden, wie *F. Tomašek* dies noch vor seiner Abreise aus Rom für die ČSSR bestätigte („Le Monde", a. a. O.). Kardinal *Wyszyński*, der dreimal vom Papst empfangen wurde, erklärte nach seiner Rückkehr in einer Predigt in Warschau am 12. 12. 68 dennoch, er habe mit Paul VI. über keine politischen Fragen und auch nicht über das Verhältnis von Kirche und Staat in Polen gesprochen. Den „streng religiösen Charakter" des Besuches betonte auch der Warschauer Rundfunk (nach KNA, 13. 12. 68).

Die **totale Abhängigkeit der griechisch-orthodoxen Kirche vom Staat** ist das klar verfolgte Ziel der griechischen Militärjunta, das mit der Verabschiedung der neuen Kirchenverfassung am 15. Januar 1969 zu einem vorläufigen Abschluß kommen dürfte (vgl. KNA, 5. 12. 68). Die Etappen dieses Bestrebens sind klar nachzuverfolgen: Absetzung des Erzbischofs von Athen, *Chrysostomos*, und Auflösung des Heiligen Synods (Mai 1967); Einsetzung eines achtköpfigen Rumpfsynods, der Erzbischof *Hieronymos Kotsonis* zum Nachfolger wählte; Zustimmung der Junta zum Vorhaben der neuen Kirchenführung, die griechische Kirche zu reformieren gegen die Zusicherung der Unterstützung des Regimes (vgl. HK 22, 72ff.); offene Parteinahme für die Militärregierung durch Hieronymos auf seiner achttägigen Reise durch die Nordgebiete (August 1967); Ausschaltung von der Militärjunta unfreundlich gesinnten Metropoliten und Bischöfen. Dies geschah auf verschiedene Weise: Einsetzung von zwei kirchlichen Sondergerichten durch Regierungsdekret (12. 12. 67) zur Durchführung einer Säuberung regimeunwilliger Bischöfe unter dem Titel „Verlust des guten Rufes und des notwendigen Prestiges" (so erfolgte die Verurteilung und Absetzung der Metropoliten *Panteleimon* von Saloniki, 28. 2. 68, und *Jakovos* von Attika eine Woche später, ohne daß der strafbare Tatbestand nachgewiesen wurde); Veröffentlichung eines Regierungsdekrets zur Errichtung eines Metropolitansitzes für die Armee und dadurch Einschleusung des so gewählten rechtsgerichteten Militärbischofs *N. Xenos* in den Heiligen Synod; Überführung der 8000 griechischen Priester in den eigentlichen Staatsdienst und Anhebung ihrer Bezüge (wenn sie auch früher schon vom Staat bezahlt wurden, so doch nicht als Staatsangestellte, womit das Gegenteil dessen erreicht wurde, was Hieronymos in seiner Antrittsrede als Ziel genannt hatte: finanzielle Unabhängigkeit vom Staat); Aufhebung der Notwendigkeit der Ratifizierung von die kirchliche Organisation oder Verwaltung betreffenden Gesetzesentwürfen durch den Heiligen Synod in Artikel 1, Abschnitt 5, der neuen Verfassung (HC 5, 382). Damit entfällt ein konstitutionell gesichertes Interventionsrecht des Heiligen Synods; Zwangspensionierung von Metropolitanbischöfen nach 40jähriger, von Bischöfen nach 30jähriger Amtszeit durch Verfassungsgesetz vom 26. 10. 68 (das bisherige Pensionsalter lag bei 80 Jahren), wodurch gegenwärtig drei Metropoliten und mehr als 20 Suffraganbischöfe betroffen sind.

Als **zweiter christdemokratischer Präsident Lateinamerikas wird Rafael Caldera** am 12. März 1969 die Führung Venezuelas übernehmen. Über 30 Parteien zählt dieses Land mit 10 Millionen Einwohnern. Seine Partei COPEI erzielte, nach einem unruhigen Wahlkampf und bei 90prozentiger Wahlbeteiligung, doch nur 29,08 % der Stimmen für *Caldera*, dicht gefolgt vom Kandidaten der Regierungspartei AD, *Gonzalo Barrios*, mit 28,24 %. Insgesamt hatten sich sechs Kandidaten um das Präsidentenamt beworben, davon keiner für die extreme Linke. Der frühere Diktator *Pérez Jiménez*, der von Spanien aus den Wahlkampf beobachtete, wurde in den Senat von Caracas gewählt und wird nun wohl zu einem der gefährlichsten Gegner Calderas werden, da er sich auf eine stattliche Zahl von Venezolanern stützen kann, die wieder „Ordnung" im Lande wünschen. Es ist aber nicht der einzige Gegner. *Rómulo Betancourt*, früherer Präsident und Gründer der AD, ist aus der Schweiz zurückgekehrt, um sich auf den Wahlkampf 1973 vorzubereiten. Zunächst wurde auch bereits ein neuer Staatsstreich befürchtet. Die Wahlergebnisse vom 1. Dezember (Caldera und Barrios beanspruchten beide den Sieg) waren nach einer Woche noch nicht offiziell bekannt. Caldera, 53, Sozialwissenschaftler und Jurist an der Universität Caracas, hat sich seit 1947 dreimal vergeblich um das Präsidentenamt bemüht, wenn er auch seinen Stimmenanteil beständig steigern konnte. Den Rechtskreisen des Kontinents gilt Caldera natürlich als „Kommunist". So tauchte z. B. zehn Tage vor der Wahl der brasilianische Erzbischof *G. Proença Sigaud*, der für seine rechtsextreme Position bekannt ist, in Caracas auf und beschimpfte die COPEI und ihren christlichen Sozialismus als häretisch und genauso gefährlich wie das Programm des „Kommunistenfreundes" Frei in Chile (vgl. HK 22, 515). Die Kirche des Landes hatte sich aus dem Wahlkampf herausgehalten und nur vor Ausschreitungen gewarnt (vgl. HK 22, 390). Der Weihbischof von Caracas, *L. Henríquez Jiménez* erteilte dem militanten Brasilianer eine Abfuhr wegen seiner Einmischung und entlastete Caldera öffentlich von den Vorwürfen (Noticias Aliadas, 7. 12. 68 und NC News Service, 10. 12. 68).

Bücher

NORBERT SCHIFFERS, **Fragen der Physik an die Theologie. Die Säkularisierung der Wissenschaft und das Heilsverlangen nach Freiheit.** Patmos-Verlag, Düsseldorf 1968, 271 Seiten, DM 19.80.

Die Arbeit des Regensburger Fundamentaltheologen sucht die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des heute mehr denn je notwendigen Gespräches zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen zu klären. Ausgangspunkt dafür ist eine Analyse der als exemplarisch geltenden physikalischen Quellenschriften und der aus ihnen erhobenen Fragen an die Theologie, angefangen von Kepler, Galilei über Bacon, Descartes und Newton bis hin zu Einstein und den modernen Quantentheoretikern. Schiffers kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die Fragen der Physik an die Theologie sich nicht aus dem Experiment ergeben, sondern erst beim Versuch, die Vielzahl experimenteller Daten zu physikalischen Begriffen bzw. Weltbildern zu synthetisieren. Um einige anzudeuten: für Kepler war die Geometrie, für Descartes die Mathematik Ordnungsprinzip der physikalischen Welt. Warum aber, so heißt die an die Theologie gerichtete Frage, dürfen weder Geometrie noch Mathematik als Gott der Ordnung verehrt werden. Oder: die Physik „spielt dem Menschen eine Hoffnung auf Ordnung" zu. Daraus ergibt sich die Frage an den Theologen, ob er wohl eine Theologie schaffen könne, in der die „Hoffnung auf Ordnung die Hoffnung auf Freiheit" bestehen lasse? So könnte man die vielen Fragen der

Physik auf die eine Frage an die Theologie formalisieren: „Wie ist wissenschaftlich redlich die allgemeingültige Zusammenfassung beobachteter Einzeldaten im physikalisch-begrifflichen Weltbild möglich und theologisch zu verantworten?" Im zweiten Teil der Untersuchung sucht Schiffers auf diese und andere Fragen der Physik kommentierend zu antworten. Um zu einem beiderseitigen Gespräch zu gelangen, müssen in einer „hermeneutischen Besinnung" die Grenzen beider Wissenschaften abgesteckt werden. Dabei muß für „gegebenenfalls mögliche Übereinstimmungen im wissenschaftstheoretischen Frageverfahren" der sachgegebene Unterschied zwischen „Wort" und „Natur" bedacht werden. Beim Versuch, das positivistische Feststellungsverfahren auf verstehende Theorie hin zu überwinden, bestand für die Physik im Laufe ihrer Geschichte stets die Gefahr, ein begriffliches System, das sich im Weltmaßstab rektifizieren läßt, als einzige Weltanschauung auszugeben. Dennoch wird die dadurch bedingte Meinung mancher Theologen von der die Wirklichkeit verstellenden physikalischen Begrifflichkeit durch die ständige Rektifizierung der Informationsformeln durch erneute Naturbeobachtung widerlegt. Schiffers schlägt zur Vorbereitung eines gemeinsamen Gesprächsbodens ein Neubedenken des Unterschieds von Begriff und Sinn mit Hilfe der Seinsanalogie vor. Ein gewiß nicht unproblematisches Verfahren.

WERNER JETTER, **Was wird aus der Kirche?** Kreuz-Verlag, Stuttgart 1968, 239 Seiten, DM 7.60.

Unter diesem Titel legt Werner Jetter, evangelischer Ordinarius für Praktische Theologie in Tübingen, ein wirklich praktisches Buch vor über eine Existenzfrage, die er mit erfüllbaren Lösungen beantwortete. „Beobachtungen — Fragen — Vorschläge", klar und realistisch gesehen aus der Verantwortung für Planung in einer Umbruchzeit, die durch das dynamische Ineinander wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Entwicklungen geprägt ist. Sie wirft die Kirchen in den Pluralismus der vielen Mächte zurück, eine Situation, in der sie einen Service nur leisten können, wenn sie auf dem Markt der Ideen sachgemäße „Angebote" entwickeln, die vom echten Bedarf des seiner Ersatzgötter überdrüssigen Menschen gefragt werden. Das schließt fruchtlosen Weltkonformismus aus, fordert aber wachsame Solidarität und Fähigkeit zu partnerschaftlicher Kooperation im Weltmaßstab, also ein Verlassen ortsgemeindlicher, sektenhafter Erwartungsschemata. Die Ökumenische Bewegung habe in „ekklesiologischer Prolepse" eine Weltgesellschaft im Blick mit großformatigen Modellen, die gemeinsam mit anderen Konfessionen verwirklicht werden müssen. Hier wird Kirche aktuell, wenn sie das Gottesrecht auf Individualität verteidigt, die Gleichberechtigung der Frau, den sachkundigen Dienst ihrer „Geistlichen". Sie müssen lernen, daß kirchlicher Dienst nur in geöffneten Grenzen möglich ist, daß er experimentieren muß, so daß Alt und Neu behutsam miteinander koexistieren. Verglichen mit dem Diskussionsgewirr über „Kirchenreform" auf Kirchentagen (jetzt etwa „Religion als Randphänomen der Gesellschaft" von *K. Dienst* in „Deutsches Pfarrerblatt" Nr. 23, Dezember 1968, S. 918 f), bietet Jetter durchdachte Einfachheit, wie sich die Kirche an der Ungeborgenheit der Epoche beteiligt und sie in sich überwindet: durch Verringerung der Veranstaltungen, Anpassung an Lebensrhythmus und Wohnwelt, Organisation interparochialer Nachbarschaft durch eine Art Gruppenpfarramt mit vielen Laiendiensten, als Basis eines gesellschaftsdiakonischen Auftrages. Dazu gehöre Absage an den selbstgenügsamen Kultakt im Freizeitraum, Beseitigung des Mißverständnisses einer gesetzlichen Pflichtleistung der Frömmigkeit, Abschaffung des magischen Restes anstrengender Mysterien in der Sakramentsverwaltung, Freigabe des Taufalters, Einfügung der Taufe in das kirchliche Leben, Rückgewinnung des Abendmahls durch Experimente. Alles so einfach, daß man es ins Katholische übersetzen möchte. Aber braucht der manipulierte, kranke Mensch, dessen Krankheitsdiagnose heute Psychotherapeuten und Soziologen übernommen haben, nicht Leitbilder einer heilenden Gegenwelt? Das Sakrament des vollmächtigen Wortes? Da endet Jetters „praktische" Theologie.

GERHARD WURZBACHER (Hrsg.), **Die Familie als Sozialisationsfaktor. Der Mensch als soziales und personales Wesen.** Band III. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1968, 403 Seiten, DM 47.—.

Nicht die Familie als solche wird hier unter dem Gesichtspunkt ihrer Sozialisierungsrolle untersucht, sondern in ihrer Wechselwirkung zu anderen Sozialisationsfaktoren. Damit wollen die 16 Autoren der 10 Beiträge auch einer Überbewertung der Familie bei der Eingliederung des Individuums in soziale Gruppen und Gebilde entgegenwirken. Einleitend wird der Gesamtrahmen der Familie im öffentlichen Raum (mit besonderer Bezugnahme auf die BRD) abgesteckt *(G. Wurzbacher* u. *H. Kipp)*. Von den neun speziellen Untersuchungen, die bei unterschiedlicher Verwendung des soziologischen Fachidioms eine unterschiedliche Lesbarkeit erzielen, seien hier drei stellvertretend erwähnt. „Die Stellung des älteren Menschen in der Familie" *(U. Lehr* u. *H. Thomae)* befaßt sich fast nur mit den Wohnbedingungen und den Kontaktmöglichkeiten der alten Menschen, eine Einschränkung, die die vorhandenen Untersuchungen auferlegen. Hier wie in den übrigen Beiträgen wird nicht nur der Forschungsstand aufgezeigt, sondern auch auf die Lücken hingewiesen. Zusammen mit den umfassenden Literaturverzeichnissen wird der Band dadurch gleichzeitig zum Forschungsbericht. Darüber hinaus vermittelt er auch praktische Anregungen, vor allem an die Familienpolitiker. Eindringlich geschieht das in „Schichtspezifische Elterneinflüsse im Sozialisationsprozeß" von *F. Neidhardt,* der im Bildungs- und Erziehungsbereich eine offenkundige „Diskriminierung" verzeichnet. Elternrecht kollidiere mit dem „Kinderrecht" auf Entfaltung der Fähigkeiten. Die Politiker müßten einen Ausgleich der beiden Wertprinzipien finden (195). Ein „signifikantes Anpassungsdefizit" an das Wertsystem der modernen Gesellschaft verzeichnet *J. Wössner* seitens der Katholiken („Kirche — Familie — Sozialisation", 341). Die Protestanten besäßen „eine verhältnismäßig hohe Menge an sozialer Angepaßtheit, weisen aber dafür ein Mengendefizit an Kirchlichkeit auf". — Der 1965 bis 1967 vom Fachausschuß für Familien- und Jugendsoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie erarbeitete Band darf sich mit Recht als die unerläßliche wissenschaftliche Information im Blick auf die Abfassung des vom Bundestag geforderten Familienberichts verstehen.

BRUNO FRITSCH (Hrsg.), **Entwicklungsländer.** Kiepenheuer & Witsch, Köln/Berlin 1968, 460 Seiten, DM 22.80.

GOTTFRIED EISERMANN (Hrsg.), **Soziologie der Entwicklungsländer.** Kohlhammer Verlag, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1968, 195 Seiten, DM 16.80.

Zwei instruktive Sammelbände, die, sich gegenseitig ergänzend, sachliche Information über fast alle Probleme der Entwicklungsländer vermitteln. Der von *B. Fritsch* herausgegebene Band bemüht sich um Systematik: die wichtigsten Themenkreise werden in bereits veröffentlichten Einzelbeiträgen (fast durchwegs aus den sechziger Jahren) dargestellt, die nicht immer leicht greifbar sind. Ein erster Teil behandelt „Methodisch-theoretische Grundlagen", darunter den Begriff Entwicklungsländer und eine Typologie. Als „Hauptprobleme" im zweiten Teil werden zum Beispiel dargelegt die Frage nach den notwendigen Wandlungen in der Sozialstruktur der Entwicklungsländer, die Finanzpolitik und das Bevölkerungsproblem („Von den drei Variablen: Fruchtbarkeit, Sterblichkeit und Wohlstand, ist einzig die Fruchtbarkeit relativ neutral", schreibt *A. Miller* [243]). Weitere Kapitel befassen sich mit dem Verhältnis von Entwicklungspolitik und Weltwirtschaft und den Aufgaben und Möglichkeiten der Wissenschaft auf dem Gebiet der Entwicklung. Die Bibliographie ist bei aller Knappheit gut ausgewählt und berücksichtigt die internationalen Veröffentlichungen. Der Band hat den Gebrauchswert eines Handbuches. — Weniger systematisiert sind die Beiträge, die *G. Eisermann* zusammengestellt hat, dafür sind die behandelten Themen (wie im Band von Fritsch zum Teil Übersetzung) um so brisanter. Diese Arbeiten sind spezielleren soziologischen Aspekten gewidmet, als

sie in der Regel in einem Handbuch erscheinen. Eisermann selbst befaßt sich mit der „Rolle des Unternehmers" und der „Bedeutung des Fremden für die Entwicklungsländer". Ein weiteres Thema ist „Politik im Stadium der Unterentwicklung und im Stadium der Industrialisierung. Angesichts des so überschwenglich gebrauchten Schlagwortes von der „Revolution" sei hier eigens auf den Beitrag von *W. E. Mühlmann*, „Revolution auf Zeit gestreckt" hingewiesen, der zur Klärung des undifferenzierten Begriffes beitragen kann und manchen weniger bekannten Aspekt aufzeigt. — Insgesamt zwei ausgewogene wissenschaftliche Veröffentlichungen zum Thema Entwicklung, die Beachtung verdienen.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

HORST, Ulrich. **Sinn und Funktion des Dogmas in der Kirche.** In: Die neue Ordnung Jhg. 22 Heft 6 (November/Dezember 1968) S. 401—415.

Horst sucht das gegenwärtige Unbehagen, die Zweifel an und die Auflehnung gegen die Kirche, auf seinen Kern zurückzuführen, den er im unklar gewordenen Verhältnis von Kirche und Dogma sieht. Nach einem Rückblick über das Dogma als Zeichen der Trennung zwischen Kirchenglauben und der sich selbst erklärenden Welt seit Beginn der Neuzeit geht der Verfasser die Frage in einem ersten Schritt (Offenbarung und Kirche) an, indem er nachweist, daß Offenbarung und Kirche zusammengehören, da Gottes offenbarendes Handeln Kirche zum Ziel habe und ohne sie nicht denkbar sei. Daher muß aber die Kirche *als ganze* an der Weitergabe der Offenbarung beteiligt sein (nicht zuerst das Lehramt im engeren Sinne, Bischöfe und Papst), d. h., die vermittelnde Weitergabe der Offenbarung geschieht vor allem durch das Gottesvolk in Verkündigung und gelebter Bewährung. In einem zweiten Schritt zeigt Horst das gegenseitige Verhältnis zwischen Offenbarung, Lehramt und Theologie auf, indem er die strenge Gleichheit von kirchlicher und päpstlicher Unfehlbarkeit darlegt, wobei die unfehlbare Kirche „Erstgegebenheit" ist. In einem dritten Schritt erschließt er dann die Funktion des Dogmas als Summe der kirchlichen Erfahrung sowie als Denkanstoß aufgrund unseres heutigen „Mehr" an Erfahrung und Erwartung.

PIPER, Hans Christoph. **Glaubensverkündigung für Erwachsene.** In: Evangelische Theologie Jhg. 28 Heft 11 (November 1968) S. 571—579.

Die ungewöhnlich verständnisvolle und in höchstem Maße respektvolle Analyse des holländischen Erwachsenenkatechismus hält sich nicht lange beim Streit mit römischen Instanzen auf, sondern führt in den eigenartigen, heilsgeschichtlichen, als christologisch bezeichneten Aufriß ein und erkennt, daß dieser — immer mit Verwunderung genannte — „Katechismus" zum Lesen der Bibel helfen will, daß er sich allen Fragen stellt, keine umsegelt oder mit fertigen Antworten zudeckt. Zwei Erkenntnisse oder Selbsterkenntnisse kommen zum Ausdruck: „die katholische Kirche hat uns hier den Rang abgelaufen, und keine Entschuldigung kann diesen Vorsprung gegenüber den reformatorischen Kirchen ungeschehen machen", und sodann: für das interkonfessionelle Gespräch ist das Buch von hohem Wert und sollte schon deshalb allgemein zugänglich gemacht werden.

PÖGGELER, Franz. **Glaubensunterweisung als Information.** In: Katechetische Blätter Jhg. 93 Heft 12 (Dezember 1968) S. 733—740.

Mit Erfahrungsgründen weist Pöggeler nach, daß junge Menschen vom 15. Jahr ab den Glauben nicht mehr als autoritäre Predigt, sondern als Information kennenlernen wollen. Sie mißachten die mangelnde Inanspruchnahme der Denkfähigkeit im Religionsunterricht gegenüber anderen Fächern und beklagen das Übergehen ihres Fragebedürfnisses. Der Verfasser macht praktische Vorschläge, wie neben der Schule durch Einrichtung von „Primaner-Akademien" eine „Ventilöffnung" vorgenommen werden kann, ohne sich lange mit Unterrichtsreformen herumzuschlagen. Er begründet diese Gedanken aus der allgemeinen Zeitströmung, die nach Informationen verlangt und mit Informationen reichlich versorgt wird. Daher sollte die moderne Katechetik von der These ausgehen: „Für manche Jugendliche ist die sachliche Information, die noch kein religiöses Engagement erwartet, glaubwürdiger als der Glaube."

SEMMELROTH, Otto. **Säkularisierung als Frage an die Theologie.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 93 Heft 12 (Dezember 1968) S. 388—398.

Semmelroth skizziert in diesem Beitrag im ersten Teil einige Antriebskräfte, welche das komplexe Phänomen der Säkularisierung bestimmen. So habe die Verweltlichung als „praktische Leugnung der wesentlichen Zweidimensionalität der menschlichen Existenz" (Ausrichtung auf die Welt, Stehen vor Gott) die Säkularisierungsgeistigkeit als ideologischen Überbau gefördert. Hinzu kommt im mehr theologischen Bereich das Bemühen um ein gereinigtes Gottesbild und um eine Entsakralisierung der Welt im Sinne ihrer Befreiung von der Vorstellung, von dämonischen Kräften beherrscht zu sein. Im zweiten Teil sucht der Autor die Säkularisierungstheologie aus ihrer geistigen Herkunft zu charakterisieren; auf protestantischer Seite sei sie bestimmt durch das reformatorische, vor allem lutherische Erbe einer Trennung von Glaube und Welt und meint hier „Freiheit zur Welt". Auf katholischer Seite ist sie charakterisierbar als „Freilassung der Welt", d. h. der innerweltlichen Existenz- und Lebensbereiche aus einer „integralistischen direkten Beherrschung durch Glaube und Kirche". Abschließend geht Semmelroth auf die mit dem berechtigten Anliegen der Säkularisierung verbundenen Gefahren ein.

THURIAN, Max. **La théologie des nouvelles prières eucharistiques.** In: Verbum Caro 87 (1968) S. 17—43.

Als Theologe von Taizé und Schrittmacher einer neuen ökumenischen Theologie der Eucharistie, deren neuestes Faith-and-Order-Dokument am Beginn des Heftes abgedruckt wird (S. 1—10), gibt Thurian im Anschluß an die neuen eucharistischen Gebete der römisch-katholischen Liturgie, die ebenfalls im vollen Wortlaut wiedergegeben werden (S. 11—16), eine theologische Analyse dieser Gebete, zunächst ihrer gemeinsamen Grundzüge, hernach ihrer Unterschiedenheit. Man spürt ihm die Genugtuung an, in diesen Gebeten auch den Ertrag seiner eigenen theologischen Arbeit zur Eucharistie wiederzufinden, vor allem die Epiklese und das Memorial, das Gedenken der Rettungstat Gottes in Jesus Christus und insofern der Repräsentation des Kreuzesopfers. Es hat wohl noch nie in einer reformierten Zeitschrift solche Freude über die liturgische Erneuerung der römisch-katholischen Kirche gegeben wie in diesem Heft.

Commonweal Papers: **3. Holy Spirit.** In: Commonweal Vol. 89 Nr. 6 (7. November 1968) S. 172—220.

Die unabhängige US-amerikanische katholische Wochenschrift unter Führung von Laien stellt hier das dritte ihrer „Commonweal Papers" vor. Nachdem in zwei erfolgreichen Sondernummern die Themen „Gott" und „Jesus" behandelt wurden, befaßt sich die dritte mit dem Heiligen Geist. Das Thema rechtfertigt Commonweal nicht nur durch die Vollständigkeit nach den ersten beiden Heften, sondern vor allem durch die mangelnden theologischen Kenntnisse breiterer Schichten gerade auf diesem Gebiet. Der einleitende Beitrag befaßt sich mit dem Verständnis vom Heiligen Geist in Urkirche und Neuem Testament *(J. M. Ford)*. Drei weitere stellen das katholische Denken vom Heiligen Geist *(E. D. O'Connor)* dem orthodoxen und protestantischen Verständnis *(Th. Hopko* und *H. Richardson)* gegenüber. Aufschlußreich ist auch die Darstellung über das Verständnis des Heiligen Geistes (*K. McDonnell OSB:* die Katholiken in der Pfingstbewegung seien zwar bereit, eine Heilung durch die Jungfrau von Lourdes zu akzeptieren, die charismatischen Vorgänge, die in Verbindung zum Heiligen Geist gestellt würden, bezeichneten sie aber bereitwillig als Hysterie). Der Heilige Geist als philosophisches Problem *(D. Tracy)* und sein Verhältnis zur kirchlichen Autorität *(D. Maguire)* sind die Themen der abschließenden Aufsätze.

Philosophie und Anthropologie

KUHN, Wolfgang. **Sex und Moral aus der Sicht der Verhaltensforschung.** In: Diakonia Jhg. 3 Heft 6 (November/Dezember 1968) S. 375—380.

Die Ablehnung erotisierender Filmszenen und pornographischer Darstellungen in Wort und Bild durch die christliche Moral werde durch die Ergebnisse der vergleichenden Verhaltensforschung wissenschaftlich begründet. Es habe sich nämlich gezeigt, daß die Sexualhandlungen von Mensch und Tier als Instinkthandlungen ähnlich strukturiert sind. Sexuelle Schlüssel- oder Signalreize bewirken als optische, akustische, chemische oder taktile Reize beim Empfänger als Antwort ein ganz bestimmtes Verhalten, und zwar auf dem Weg über das Unterbewußt-Instinktive, das sich der Verstandeskontrolle weitgehend entzieht. Aus der Abhängigkeit solcher angeborener Reaktionen schloß man auf einen neuro-sensorischen Mechanismus, der die Auslösung herbeiführt. Daher komme es, daß die sexuelle Neugier von Lesern und Betrachtern nicht längst schon befriedigt ist, sondern eine Dauerwirkung ausübt. Filmszenen usw. führen, da ihre Erotik sich naturgemäß nicht abreagiert, zu einem Stau und damit zu einer Herabsetzung der Auslöseschwelle, so daß ein unspezifischer Reiz sogar die volle Instinkthandlung auszulösen vermag. Sittlichkeitsverbrechen an Kindern seien zu einem erheblichen Teil auf diese Überschwemmung mit Signalreizen durch die „Sexwelle" zurückzuführen. Der Willensschwache könne dadurch zum Sexualverbrecher werden.

LABHARDT, Felix. **Die psychosomatische Medizin und ihre Bedeutung für den heutigen Menschen.** In: Universitas Jhg. 23 Heft 11 (November 1968) S. 1149—1156.

Die Betrachtung seelischer Krankheiten unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten sei erst eine neuere Erscheinung, lange Zeit seien psychische Krankheitsursachen als „unwissenschaftlich" bezeichnet und Kranke verdächtigt worden, infolge ihres schlechten Willens krank zu sein. In der heutigen Zeit seien besonders jene Krankheiten zum Problem geworden, die sich „durch einen engen Zusammenhang mit der inneren Lebensführung" auszeichnen. Das Ausbleiben solcher Krankheitsbilder im Tierreich kennzeichne sie als „spezifisch menschlich" *(A. Jores)*. Labhardt geht auf die Ursachen dieser Erscheinungen ein, die weitgehend mit den „Zivilisationskrankheiten" identisch seien, und demonstriert die Wechselwirkung von seelischen und organischen Faktoren. Da gerade der praktische Arzt am meisten mit psychosomatischen Störungen konfrontiert werde („Man rechnet damit, daß mindestens ein Viertel, wenn nicht gar die Hälfte aller Patienten ... unter emotionell bedingten Störungen leidet"), müsse die Grundschulung im Medizinstudium in dieser Richtung ausgebaut werden. „Psychosomatik ist somit nicht ein neues medizinisches Spezialgebiet, sondern eher eine Art Denkweise, die sich jeder Arzt zu eigen machen sollte."

NAU, François. **La vie, phénomène physico-chimique?** In: Études (Dezember 1968) S. 700—718.

Läßt sich das Leben auf physiko-chemische Prozesse zurückführen, oder muß man ein sog. „Lebensprinzip" als Erklärung annehmen? Auf diese Frage sucht der Verfasser des obigen Beitrags eine Antwort zu geben, indem er die physiko-chemischen Lebensphänomene, die in den Bereich der Molekularbiologie fallen, in ihren allgemeinsten Kriterien untersucht: Komplexität der Zellstruktur, biologische Makromoleküle, die Eigenschaft der Selbstreproduktion lebendiger Systeme, Enzymreaktion, Asymmetrie und die Regulierungssysteme. Er kommt zu dem Ergebnis, daß das Leben auf der Ebene der naturwissenschaftlichen Erkenntnis durchaus auf die Gesamtheit der physiko-chemischen Mechanismen und Strukturen zurückzuführen sei. Ein auf die genannten Prozesse unzurückführbares „Lebensprinzip" einzuführen, dazu sei man nicht gezwungen. Die Naturwissenschaft werde die Existenz eines solchen Prinzips niemals behaupten, aber auch niemals leugnen können, da es, falls es wirklich existiert, nicht zum Gegenstand ihres Forschens gehöre. Was sich aufgrund der bisherigen naturwissenschaftlichen Ergebnisse höchstens aussagen lasse, ist, daß dieses Prinzip zur naturwissenschaftlichen Erklärung der Lebensphänomene nicht notwendig erscheint.

OVERING, A. F. C. **Psychiatrische Gesichtspunkte der Homosexualität.** In: Diakonia Jhg. 3 Heft 6 (November/Dezember 1968) S. 361—365.

In der auch heute weitgehend noch vorhandenen Tabuierung des Themas der Homosexualität scheint sich ein Wandel abzuzeichnen. Dies gehe aus den im europäischen Raum erschienenen Veröffentlichungen gegen die Strafbarkeit der Homosexualität hervor. Vor allem müsse eine gefühlsmäßige Ablehnung des homosexuellen Menschen in der Öffentlichkeit wie bei denen, die beruflich mit ihm in Berührung kommen, überwunden werden. Der zahlenmäßige Anteil der Homosexuellen an der Bevölkerung wird auf durchschnittlich 3 % geschätzt. Da nur ein kleiner Prozentsatz davon überhaupt behandelt werden möchte, ist das zahlenmäßige Problem praktisch nicht relevant. Drei Kategorien kommen für eine Therapie überhaupt nur in Frage: die heterosexuell werden möchten, die ihre persönliche und gesellschaftliche Anpassung verbessern möchten (bei bleibender Unmöglichkeit der Änderung der Objektwahl) und vor allem die Pädophilen. Strafe als Behandlung scheidet aus. Eine hormonale Therapie erreicht keine Änderung der Objektwahl. Eine Art hormonale Kastration ist bei Pädophilen als letzter Ausweg nicht auszuschließen. Die Ehe als therapeutisches Mittel scheidet ebenfalls aus. Es müsse eine ausreichende Möglichkeit für eine heterosexuelle Wahl vorhanden sein. Möglich sei auch eine Gruppentherapie.

Gesellschaft und Kultur

BEAUFRE, André. **Wie läßt sich die Kriegsführung humanisieren? Die Tendenzen des 20. Jahrhunderts und die Rolle des Roten Kreuzes.** In: Schweizer Monatshefte Jhg. 48 Heft 9 (Dezember 1968) S. 861—868.

General *Beaufre* ist Direktor des französischen Instituts für strategische Studien. Der vorliegende Beitrag beruht auf einem Vortrag im Institut Henri Dunant in Genf. Beaufre gibt einen Rückblick auf die geschichtliche Entwicklung der Kriegsführung und kommt zu dem Ergebnis, daß Bemühungen wie die Genfer Konvention es zwar erreicht hätten, die Kriege teilweise zu humanisieren, daß aber neuere Entwicklungen einen „Rückfall in die Barbarei" bedeuteten. Durch den Bombenangriff aus der Luft sei die Unterscheidung zwischen Kämpfenden und Nichtkämpfenden vielfach ignoriert worden. Der revolutionäre Krieg in Form der Guerilla sei auch nicht mehr mit den Kategorien der Genfer Konvention in Griff zu bekommen. Es sei sehr schwierig, heute die Grausamkeit der Kriege zu mildern, aber nicht unmöglich. Beaufre meint, in der „heute wahrscheinlichsten Kriegsform" der klassischen Kriegsführung müsse „der Einsatz der Luftwaffe oder der Geschosse und Raketen mit großer Reichweite durch eine straffe und gut durchdachte Ethik" kanalisiert werden zur Beschränkung auf rein militärische Objekte. Beim Guerillakrieg ließe sich durch „präzise Reglementierung" manchem Übel abhelfen.

CORDES, Cord. **Die evangelische Studie zur Mitbestimmung in der Wirtschaft.** In: Lutherische Monatshefte Jhg. 7 Heft 12 (Dezember 1968) S. 603 bis 609.

Cordes kommentiert mit wichtigsten Auszügen aus der evangelischen Studie deren Sinn und Absicht, erklärt sie aus ihrem geschichtlichen Zusammenhang, legt die theologischen Beziehungen von Wirtschaftlichkeit und Menschlichkeit bloß und schärft den Industriellen ein, damit aufzuhören, den Menschen nur als „Arbeitskraft" zu bewerten und zu testen. Er verteidigt das vorgeschlagene Modell des Aufsichtsrates gegen falsche Verdächtigungen und führt aus, daß es der Studie nicht um eine Revolution, sondern um Reform gehe. — Im gleichen Heft werden die Dokumente zur Gründung einer EKD innerhalb der DDR veröffentlicht (S. 619—622).

LÜCKERT, Heinz-Rolf. **Intelligenz- und Begabungsprobleme unserer Zeit.** In: Universitas Jhg. 23 Heft 11 (November 1968) S. 1183—1191.

Der in der Münchener PH tätige Autor wendet sich hier gegen die Hypothese, daß in der Nachkriegszeit ein Begabungsschwund festzustellen sei *(K. V. Müller)*. Es handele sich vielmehr um einen „Begabungswandel", der Akzent liege heute mehr auf der praktischen als auf der theoretischen Begabung, mehr auf der technischen als auf der sprachlichen. „Gegenüber einem Rückgang der Auffassungsgabe, der Arbeitstempos und der Konzentration wird eine Zunahme des Auffassungsumfangs, der Reaktionsschnelligkeit und der Wendigkeit beobachtet." Bei wechselnden gesellschaftlichen Anforderungen würden wechselnde Seiten der Intelligenz bevorzugt entwickelt. Intelligenz und Begabung seien keine „starre Mitgift", vielmehr würden diese Eigenschaften bei Kindern in einem kulturell anregenden Milieu sichtlich gefördert. Sie würden besonders bis zum 6. oder 8. Lebensjahr ausgebildet, Intelligenz und Begabung wüchsen dann bis zum 16./18. Lebensjahr, „um sich dann je nach Bildungsbemühen ... zu spezialisieren.

Kirche und Ökumene

LANNE, E. OSB. **La quatrième Assemblée de Conseil Œcuménique à Upsal.** In: Irénikon Tome XLI (1968) Nr. 3 S. 318—343.

Dieser fast zu enthusiastische Bericht über die Neuformung des Weltrates der Kirchen durch Verlauf und Beschlüsse der 4. Vollversammlung von Uppsala (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 383 f. und 424 f.) wird verstärkt durch das „Editorial", das den römischen Kontrast, das „Credo" des Papstes vom 30. 6. 68 und die Enzyklika „Humanae vitae" als schwere Rückschläge für die römisch-katholische Zusammenarbeit mit dem Weltkirchenrat beurteilt und sogar die Befürchtung ausspricht, diese Malaise der Ökumenischen Bewegung begünstige die Entwicklung einer „Untergrundkirche".

PALMER, Paul F. **A Case for Priestly Celibacy.** In: Thought Vol. XXXXIII No. 170 (Autumn 1968) S. 348—364.

Palmer, Jesuit und Theologe der Fordham University, tritt in diesem Beitrag für die Beibehaltung des gegenwärtigen Junktims von Priestertum und Zölibat ein. Ohne polemische Untertöne bietet der Autor den historischen Hintergrund für die Entwicklung des priesterlichen Zölibats, im Westen wie auch in der Ostkirche. Palmer schließt nicht aus, daß eines Tages die Kirche sich veranlaßt sehen könnte, aufgrund der Bedürfnisse vor allem in den Missionsländern eine „Anpassung" vorzunehmen. Gegenwärtig sei die Kirche jedoch überzeugt, daß „das kulturelle Niveau in den jüngeren Gemeinschaften gehoben und in den alten aufrechterhalten werden kann". Der Hauptgrund für die Beibehaltung sei „die sehr realistische Überzeugung, daß das Ideal des Priesters und das Ideal der Ehe Anforderungen stellen, die nicht leicht vom selben Individuum verwirklicht werden können". Die Kirche des Westens habe den Zölibat nicht blindlings zur Pflicht gemacht, er sei vielmehr zu verstehen als Reaktion auf Meinungen, die das Ideal der Ehelosigkeit als solches in Frage stellen.

PANIKKAR, Raymond. **Toward an ecumenical theandric spirituality.** In: Journal of Ecumenical Studies Vol. 5 Nr. 3 (Sommer 1968) S. 507—534.

Der katholische Religionsphilosoph von Harvard und der Hindu-Universität in Benares riskiert mit dieser Studie zur Ersetzung der Trinitätstheologie durch eine „theandrische Spiritualität" den Verdacht des Synkretismus. Er sucht eine Versöhnung des Evangeliums mit dem Hinduismus bzw. den vom Vatikanum geförderten Dialog, beginnt aber mit der begründeten, an gewisse moderne „Gott-ist-tot"-Theologien erinnernden Feststellung, daß Israels Spiritualität den „Typ idolatrischer Frömmigkeit" darstelle, weil Gott trotz der Absage an Gottesbilder immer irgendwie veranschaulicht werde. Die Kirche sei morphologisch irgendwie dieser semitischen Religiosität verhaftet geblieben. Sie verbaue sich dadurch das Gespräch mit den asiatischen Religionen. Diese aber keineswegs zu Phrasen neigende, sondern durchdachte Studie bedarf wohl einer gründlichen Diskussion.

HERDER KORRESPONDENZ

Zweites Heft
23. Jahrgang
Februar 1969

Jesus hat keine neue Theologie gebracht, sondern er machte mit dem, worüber die Theologen reden, Ernst. Er legte Gott durch sich selber, durch sein Wort und seine Taten aus; deshalb ist seine Sprache menschlich, welthaft und Gotteswort in einem.

Josef Blank

Bewältigen wir die gegenwärtige Glaubenskrise?

Die Frage nach dem Grunddilemma in der gegenwärtigen religiösen Entwicklung an der gleichen Stelle des letzten Heftes (vgl. ds. Jhg., S. 1—5) endete in dem Fazit, dieses Grunddilemma bestehe entgegen dem gegenwärtig beherrschenden Interpretationstrend und trotz einer Vielzahl plausibler Belege nicht primär in einer *Krise der Kirche*, ihrer Einrichtungen und Strukturen, sondern sei breiter angelegt und sei von tieferen Strömungen her zu verstehen als eine Krise des Religiösen überhaupt, im christlichen Kontext als eine *Krise des Glaubens*, genauer als eine Krise der Glaubensfähigkeit. Und diese Krise der Glaubensfähigkeit, die zwei zunächst gegensätzliche Phänomene zu erklären scheint, das offenbare Nachlassen an unmittelbarem gläubigem Engagement und den unverkennbaren Drang nach religiöser Diskussion, leite sich her von einem radikalen Irrewerden an den ererbten religiösen Ausdrucksformen als der überkommenen und gelebten „Sozialstruktur des Glaubens" (vgl. O. *Schreuder*, Gestaltwandel der Kirche, theologia publica, Band 5, Walter-Verlag, Olten 1967, bes. S. 26 ff.).

Das geschichtliche Gefälle

Diese Sozialstruktur des Glaubens als Struktur religiöser Ausdrucksformen kann aber nicht verstanden werden als das bloße (wechselbare) Gewand des Glaubens, als Summe ritueller und religiös-sittlicher Normen in ihrer jeweiligen zeitbedingten Erscheinungsform, als bloß kulturelles Gehäuse, in dem sich der konkrete Glaube individuell und gesellschaftlich bewegt. Es äußert sich darin eine sehr existentielle Not, von der das gesamte religiöse Bewußtsein der Gegenwart betroffen ist, und die sich in ihrer religiösen Zuspitzung phänomenologisch wohl am besten beschreiben läßt als das Gefälle zwischen dem Entwicklungsstand des allgemeinen wissenschaftlich und technisch vorgeprägten gesellschaftlichen Bewußtseins und dem Vermögen, diese Entwicklung selbst vom Glauben her transparent zu machen. Es ist die Unmöglichkeit, diese „einzuholen", zu gestalten, genauer, den Glauben selbst in diesem Bewußtsein zu leben, diesen in Sozialgestalten eben dieses Bewußtseins auszudrücken: nicht *trotz* der technischen Entwicklung, *trotz* der wissenschaftlichen Erkenntnisse, *trotz* der wachsenden (auch ethischen) Autonomie der Welt, sondern *in* dieser technischen Entwicklung, *in* diesen wissenschaftlichen Erkenntnissen zu glauben (vgl. dazu auch den theologischen Beitrag dieses Heftes, S. 76). Am Ursprung der Krise religiöser Ausdrucksformen, die sich hier nochmals in aller Schärfe als Krise der Glaubensfähigkeit ausweist, steht also ein geschichtliches Entwicklungsgefälle. Dieses stellt den Glaubenden, wenn er existentiell redlich handeln will (der Ausdruck kann hier wohl kaum als Schlagwort mißverstanden werden), nicht nur vor die Aufgabe, im ständigen Kontakt mit dem allgemeinen gesellschaftlichen Bewußtsein, die dieses je neu prägenden Elemente in seinen religiösen Vollzug (positiv oder negativ) zu „integrieren". Sie zwingt ihn auch in der gegenwärtigen Situation faktisch, ungeschichtlich tradierte religiöse Ausdrucks- und Sozialformen in einem gesellschaftlichen Kontext zu „verifizieren", der mit diesen Formen nicht mehr synchronisierbar ist.

Solange die Kirche aus einem von ihr selbst noch nicht in Frage gestellten geschlossenen Weltbild handelte, war dieses Dilemma kirchlich vornehmlich unterschwellig am Werk. Offen zutage trat es nur im Verhältnis von Kirche und „Welt", in der Abwehr eines mit wachsendem autonomem Anspruch auftretenden Fortschrittsverständnisses mit seinen weltanschaulichen und ethischen Derivaten. Erst in dem Augenblick, in dem die eminente Bedeutung von *Geschichtlichkeit* der Kirche in ihrem eigenen Wirken voll bewußt zu werden begann, trat es auch kirchlich, als reale Bedingung aktuellen kirchlichen Glaubensvollzugs, voll ans Licht. Man ist gegenwärtig geneigt, die Ursachen dieses Dilemmas, seine Herkunft, fast ausschließlich auf kirchlicher Seite, in mangelnder Fähigkeit zur Anpassung, in einem ungeschichtlich tradierten Kultgeschehen, im Beharren auf statischen Denkformen zu suchen. Gewisse lehramtliche Bemühungen der letzten Zeit, die sich nicht nur gegen die innere Aushöhlung von Offenbarungsinhalten wenden, sondern das Dilemma selbst zu überspielen scheinen, mögen solchem Urteil sogar „entgegenkommen".

Dennoch scheint eine *doppelte* Einschränkung notwendig. Das eben beschriebene geschichtliche Gefälle ist nicht

nur ein kirchliches Dilemma, sondern eine innergesellschaftliche Realität. Es besteht ja nicht nur zwischen der Sozialstruktur der Religion und dem von der technischen Lebenshaltung geprägten gesellschaftlichen Bewußtsein. Es besteht (hierin erweist es sich als eine entscheidende allgemeine anthropologisch-geschichtliche Komponente) im Gefälle zwischen diesem gesellschaftlichen Bewußtsein und der sittlich-kulturellen Bewältigung der technischen, wissenschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse, von dem es geprägt ist. Sittliche Fehlformen — gemeint können hier nur kollektiv praktizierte Fehlformen sein — von einer bloßen Konsumhaltung innerhalb der gesellschaftlichen Lebensvorgänge bis zur technischen und wirtschaftlichen Ausnutzung, Depravierung oder gar Zerstörung von menschlicher Würde werden durch dieses Gefälle mitbedingt. Eine noch so großartige, für die Zukunft der Menschheit bestimmende technische Errungenschaft, eine noch so bedeutsame wissenschaftliche Erkenntnis und ihre technische Anwendung, die den Menschen auf seinem Weg zu einer selbstgemachten „Umwelt" weiterbringt, gibt noch keine Gewähr für ihre *sittliche Bewältigung.* Der Mondflug der amerikanischen Astronauten an der Jahreswende hat nicht nur den Abstand zwischen technischem Können und humanem Fortschritt, sondern auch dieses Gefälle wieder einmal augenscheinlich gemacht (vgl. den Kommentar von *H. H. Flach* im SWF vom 28. 12. 68). Es mag müßig sein, hier danach zu fragen, woran dies nun liege, ob primär am sittlichen Nachholbedarf bzw. an der nachhinkenden sittlichen Bewußtseinsbildung (nicht nur biologisch, sondern auch ethisch scheint sich der Mensch als ein „Mängelwesen" zu erweisen) oder an der vorauseilenden wissenschaftlichen Erkenntnis und ihrer technischen Verwertung. Es ist dies wohl ein Problem der Beziehung von Freiheit und Geschichtlichkeit. Es widerstrebt menschlicher Freiheit, Forschungsergebnisse dort, wo sie möglich sind, zu begrenzen. Es widerstrebt ebenso menschlicher Freiheit, die individuellen und gesellschaftlichen Verhaltensformen auf einen wie immer gearteten technisch-wissenschaftlichen Standard hin zu orientieren. Der Mensch läßt sich sein sittliches Verhalten nicht von Robotern diktieren. Die großen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Probleme werden deshalb auch in Zukunft trotz gängiger Zukunftsvorstellungen (vgl. *W. A. Berendsohn,* Die Zukunftstendenzen unserer Zeit und die Humanitätsidee, „Universitas", Mai 1967, S. 491) sittlich nicht ebenso steuerbar sein, wie sie es technisch sind. Aber wie immer dieses Problem zu entscheiden ist, es gibt eine echte zivilisatorische Überforderung des geschichtlichen Vermögens des Menschen durch in sich noch so legitime wissenschaftliche und technische Errungenschaften, die zu schwer heilbaren Brüchen nicht nur in der geschichtlichen Kontinuität der Gesellschaft, sondern auch in der „anthropologischen" Kontinuität seines sittlichen und religiösen Bewußtseins führen.

Nicht nur Wandel, sondern Krise

Bedenkt man dies, so ergibt sich fast notwendig eine zweite (relative) Korrektur. Wie groß auch der Anteil kirchlicher Selbstzufriedenheit (angesichts des kulturellen Wandels in Vergangenheit und Gegenwart) am Entstehen des gegenwärtigen Gefälles zwischen gesellschaftlichem Bewußtsein und religiösem „Verarbeitungsvermögen" gewesen sein mag, die *Ursachen* liegen nicht im kirchlichen Leben *allein.* Sie sind kein ausschließliches Problem der Kirche, noch weniger ein bloßes Problem kirchlicher Sprache und Struktur. Sie sind ein allgemeines Zeit- und Gesellschaftsphänomen. Sie können durch strukturelle Reformen in ihren Wirkungen eingegrenzt oder gemindert, aber nicht an ihren Wurzeln überwunden werden. Es gehört zu den Tatsachen geschichtlicher Grunderfahrung, daß sich religiöses Bewußtsein nicht nur wandelt, sondern daß es für den Menschen in bestimmten Geschichtsperioden unter ganz konkreten gesellschaftlichen Voraussetzungen schwieriger ist, seine menschliche Realität im Lichte der vollen Offenbarungswirklichkeit zu sehen und zu vollziehen als unter anderen. Gewiß besteht also die Problematik unserer religiösen Situation (und diese keineswegs nur in ihrem kirchlichen Ausdruck) im Übergang eines tiefgehenden *Wandels* kultureller Formen, von Denk- und Gesellschaftsstruktur (wie es in diesem Heft an dem holländischen Beispiel angedeutet wird; vgl. S. 69 bis S. 74). Aber in diesem Wandel zeigt sich doch eben auch so etwas wie ohnmächtiges Ringen in einer Situation tiefgehender Ungewißheit. Erst dadurch wird der Wandel zur *Krise.* Diese Unsicherheit liegt nicht nur in der Ungewißheit über das noch unbekannte „Neue", das wortreich proklamiert wird und auf das die Gesamtentwicklung auch erkennbar hinsteuert (vgl. dazu: *J. Moltmann,* Die Kategorie *Novum* in der christlichen Theologie, in: Ernst Bloch zu Ehren, hrsg. von S. Unseld, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1965, S. 243—264). Sie rührt auch von der beschränkten Fähigkeit her, die nunmehr als weltlich proklamierte „Welt", gerade weil sie entgöttert ist, in ihrer letztgründigen Abhängigkeit von Gott glaubend zu begreifen oder durch sie hindurch sich dem Gott der Offenbarung zu öffnen. Gewiß eröffnet eine rechtverstandene Säkularisierung, in der die Welt, der Kosmos wie die vom Menschen geformte Geschichtswelt menschlicher Autonomie freigesetzt wird (vgl. *J. B. Metz,* Zur Theologie der Welt, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1968, S. 11 ff.), fast ungeahnte Möglichkeiten eines *reineren,* von anthropomorphen und magischen Überwucherungen gelösten Glaubens. Dennoch gibt es keine Verheißung, daß ein solcher Übergang nicht auch scheitern oder in ideologisch befrachtete Scheinlösungen ausufern kann. Es wäre jedenfalls eine Verfälschung des religiösen und kirchlichen Gesprächsklimas, wollte man die Schärfe des Problems nicht wahrhaben. Das Wort der deutschen Bischöfe anläßlich ihrer letzten Vollversammlung (vgl. ds. Heft, S. 74) muß in seinen Grundlinien wohl aus diesem Zusammenhang gedeutet werden.

Die Zwiespältigkeit unserer Gesprächssituation

Da hier eingangs das Grunddilemma gegenwärtiger religiöser Entwicklung im Auseinanderfallen der konkreten Sozialgestalten des Religiösen mit dem tatsächlichen Entwicklungsstand des gesellschaftlichen Bewußtseins gekennzeichnet wurde, könnte es nun trotz der die Kirche übersteigenden Problematik naheliegen, zunächst nach dem *Anteil,* den die Kirche an dieser Krise der Glaubensfähigkeit selbst hat, zu fragen oder ihn ans Licht zu bringen. Denn diese ist zwar, wie *W. Kasper* auf die Gottesfrage zugespitzt formuliert, für die Theologie (und das Bewußtsein der Gläubigen) wichtiger als die Kirchenfrage, weil nicht die Kirche, sondern der Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat, den Mittelpunkt des Glaubens bildet. „Aber oft steht die letztere (die Kirchenfrage) der ersteren (der Gottesfrage) im Weg, und nur durch eine innere

Erneuerung kann die Kirche ein glaubwürdiges Zeichen der Wahrheit und der Einheit für die Welt sein. Mit der Glaubwürdigkeit der Kirche steht und fällt auch die Glaubwürdigkeit ihrer Botschaft" (Kirche und Gemeinde, „Der Seelsorger", November 1968, S. 387).

Doch es gilt auch der umgekehrte Satz: daß auch noch so klug durchdachte Reformen, eine gesellschaftlich noch so transparent gemachte Kirche ihre Glaubwürdigkeit einbüßen (wenn nicht gar ihren Sinn verlieren), wenn sie die Kirchenfrage gleichsam von der Glaubensfrage, die kirchlichen Strukturen vom Inhalt der von der Kirche zu vermittelnden Botschaft ablösen. Oder konkreter und unsere gegenwärtige Gesprächssituation eindeutiger treffend: wenn man nicht genügend Mühe darauf aufwendet, den *gesamten* Problemhintergrund, wenigstens in seinen bestimmenden Grundzügen bei der Diskussion praktischer Strukturprobleme oder von Fragen des kirchlichen Lebensstils (etwa bei der Priester- und Zölibatsfrage, in der Demokratisierungsdiskussion, im Gespräch über das Verhältnis von Amt und Laie, über die Gottesdienstgestaltung, über Formen ökumenischer Begegnung, in der Auseinandersetzung über die gesellschaftliche — politische — Verantwortung der Kirche), zu vergegenwärtigen. Auch in dieser Diskussion gilt es, das *Prioritätsgesetz* zu beachten. Auch da gibt es eine „Hierarchie der Wahrheiten", die nicht ungestraft übergangen wird. Und der Nutzen von Strukturreformen oder der Verlagerung kirchlicher Verantwortung kann nur dann „effektiv" und von Dauer sein, wenn diese nicht bloß einer gesellschaftlich vorgegebenen Entwicklung folgen, sondern wenn wir uns bei der Planung, Diskussion und Durchführung von geistiger Erneuerung und strukturellen Reformen nicht der Möglichkeit begeben, diese Entwicklung selbst noch einmal kritisch zu prüfen und das Ergebnis der Prüfung in den angestrebten Wandel einzubeziehen. Dies muß auch unter dem Risiko, eigene Schemata korrigieren zu müssen, möglich sein.

Überwindung der Introversion

Gerade deswegen scheint hier eine sinngemäße Abwandlung der Frage nach dem Anteil der Kirche an der Glaubenskrise der Gegenwart berechtigt. Sosehr diese Frage selbst ihre Dringlichkeit behält, so erscheint gegenwärtig die „positive" Zusatzfrage noch dringender: Wie kann die Kirche der gegenwärtigen Krise der Glaubensfähigkeit begegnen? Welche Überlegungen müssen dabei Vorrang erhalten? Welche Wege müssen eingehalten, wo muß unter Umständen die kritische Sonde angesetzt werden, um in der Reformdiskussion, die wenigstens theoretisch und im letzten auf die Glaubensfrage zielt, diese selbst nicht aus dem Blick zu verlieren. Die vorläufige Antwort kann eigentlich nur in einer Umkehrung des Strukturproblems liegen. Die Kirche muß selbst in ihrem Lehren, Verkünden und Bezeugen (ob in Äußerungen des Lehramtes, im Gottesdienst oder in ihren Sozialaktionen, in ihrem Gruppen- und Gemeindeleben) bei dem durch den Vorgang Säkularisierung (diesen gibt es im Büro, am Fließband, in der Familie in je verschiedenen Formen genauso wie in wissenschaftlichen Instituten, technischen Labors und Redaktionsstuben, auch wenn er nicht reflektiert, sondern „nur" gelebt wird) in seiner religiösen Aufnahmefähigkeit zunächst geschwächten Gläubigen (oder auch Nichtglaubenden) ansetzen, um zum rechten Maß kirchlicher Praxis und den religiös ausfüllbaren Strukturen zurückzufinden. Dies kann freilich nicht in bloßer Anpassung geschehen, sondern muß zu einer echten Konfrontation des Angesprochenen mit der (wenigstens wurzelhaften) Vollgestalt des Glaubens führen.

Welche konkreten Wege sind dafür denkbar? Zunächst, so möchte man meinen, bedarf unser *Reden von Kirche* einer nicht unbeträchtlichen Korrektur. *K. Rahner* hatte auf der Pastoralen Priestertagung vor dem Katholikentag in Essen festgestellt, trotz moderner Ekklesiologie und ihrer Sanktionierung durch das Zweite Vatikanum sei es, soziologisch betrachtet, immer noch so, „daß Kirche und Klerus mehr oder weniger identisch sind" (zit. nach „Katholikentag im Widerspruch", Herder-Bücherei, Bd. 328, S. 32). Liest man diese Klage auf dem Hintergrund der Diskussion der letzten Jahre, kann man sie kaum einschichtig verstehen. Die Lehre vom Volk Gottes, von der fundamentalen Gleichheit der Glieder der Kirche bei Verschiedenheit der Funktionen, Ämter und Dienstleistungen; die Aussage, daß es sich nicht nur um ein erwähltes, sondern in der Erwählung handelndes, verantwortliches Volk handelt, wurde vom Konzil mit solchem Nachdruck betont, daß von theologischer Seite sehr bald schon an die Aussagegrenzen dieses Bildes erinnert wurde (vgl. *Y. M.-J. Congar*, „Concilium", Januar 1965, S. 13). Aber begibt sich dieses Volk in Diskussion, stellt es Forderungen an die Amtskirche, Forderungen, die letztlich sein eigenes Kirchesein betreffen, handelt es vielfach fast selbst so, als ob die Kirche nur der Klerus (oder für den Klerus die Bischöfe mit dem Papst) wären.

Die negativen Folgen einer solchen Konzentration auf die Amtskirche, auf die Strukturen, auf die Institution, auf die Autorität, die vorübergehend vermutlich unvermeidlich war, werden bereits sichtbar: eine sehr deutliche kirchliche Introvertiertheit, eine Überformung der Glaubens- und theologischen Sachfragen durch kirchlichen Streit, gelegentlich ein Abgleiten in gegenseitige Befehdung und Denuntiation. Letztere mögen unvermeidbare und in ihrer Art *vorübergehende* Begleiterscheinungen sein. Doch der deutliche Zug zu kirchlicher Introversion muß vermutlich ernster genommen werden. Es dürfte für die kirchliche Entwicklung der nächsten Zeit noch *bestimmend* sein. Er hat schon durch das Konzil mit seiner erdrückenden ekklesiologischen Thematik begonnen. Er ist gegenwärtig an vielerlei Vorgängen zu beobachten. Die kirchlichen Nachrichten, die täglich die Spalten der Zeitungen füllen, enthalten fast nur Materialien über innerkirchliche Geschehnisse. Sie geben kaum Aufschluß über gesellschaftsbezogene kirchliche Vorgänge und noch weniger, was auf Grund schwierigerer Umsetzbarkeit auch naheliegt, über die fundamentalen Glaubensprobleme, die uns in den Kirchen bewegen, die uns aber auch außerhalb der Kirchen begegnen. Leserreaktionen in katholischen Organen beziehen sich überwiegend auf die gleiche kirchen- und institutionsbezogene Thematik. Beiträge zu gesellschaftsbezogenen Themen, auch kontroverse, finden offenbar bedeutend weniger Echo. (Eine Durchsicht der Leserzuschriften der letzten Nummern der neuen Wochenzeitung „Publik" ist unter diesem Aspekt aufschlußreich.) Eine solche Konzentration auf das *Institutionelle* in der Kirche ist auf die Dauer in doppelter Weise schädlich: Sie lenkt, wie schon vermerkt, von den fundamentalen Problemen ab. (Nicht nur die Institution kann den Zugang zu ihnen verdecken, sondern auch die *Diskussion* über die Institution.) Sie macht bis zu einem gewissen Grade blind für die Verantwortung der Christen in der Gesamtgesellschaft (die man ja „in der Ordnung des Denkens" primär anstreben möchte, aber in der

Praxis dann verfehlt) oder sieht diese vornehmlich durch die Brille innerkirchlichen Streits. Diese kirchliche Introversion wird gegenwärtig zu einem ausgeprägten gesamtkirchlichen Phänomen. Das „Volk" scheint ihm nicht weniger Vorschub zu leisten als die oftmals geschmähte Amtskirche. Wollen wir in der Kirche die heutige Glaubensproblematik nicht abreagieren oder zudecken, müssen wir neben dem statischen Autoritätsdenken auch die Konzentration auf das Institutionelle und mit der Zeit wohl auch die Diskussion darüber überwinden oder die Priorität der Dringlichkeit wieder mit der Hierarchie der Werte und Wahrheiten in ein proportionaleres Verhältnis bringen.

Prüfung der Trends

Eine zweite Aufgabe scheint uns im Blick auf die Glaubensproblematik in der Kirche dringend gestellt: die kritische Prüfung der *Trends*. Auch hier ist darauf zu achten, daß die Kirche in ihren relevanten Lebensbereichen als Ganze verstanden wird: als Amtskirche, als Theologie, als Volk, als Frömmigkeit, als gesellschaftliche Wirksamkeit des Glaubens, als Spiritualität, Kirche auch in der religiösen Bezogenheit des Einzelnen. Das Ganze der Kirche muß sich selbst im Auge behalten. Das Amt kann heute schon auf Grund der Vielfalt der Probleme von sich aus die kirchlichen Entwicklungen in ihren theologischen und spirituellen Verzweigungen nicht voll in den Blick nehmen. Die Herausbildung eines *kritischen Bewußtseins* in der Gesamtkirche nicht nur in bezug auf das Amt, sondern gegenüber den jeweils herrschenden Trends, ist deswegen besonders dringlich geworden. Dies ist schon auf Grund der innerkirchlichen Beziehungen, zur Überwindung der gegenseitigen Isolierung von Amt, Volk und Theologie, aber noch mehr vom Ziel kirchlicher Verkündigung her, der Verwurzelung eines sozial gelebten Glaubens, notwendig. Dieses kritische Bewußtsein kann sich nicht auf die Theologie beschränken. Es gibt, das ist heute zur allgemeinen Erkenntnis geworden, viele nichttheologische Faktoren und Erfahrungsweisen, die den Glauben mitbestimmen, die zur Erhaltung der vollen Offenbarungswirklichkeit beitragen. Es ist der, nach Funktion und Wissen differenziert, hier und heute konkretisierte *sensus fidelium*. Gerade diese Erkenntnis scheint einer der Vorzüge der Halbfasschen Thesen zu sein, auch wenn daraus für die eigene theologischen Position kaum Konsequenzen gezogen werden (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 15 ff. und ds. Heft, S. 66).

Die Dringlichkeit solch kritischen Vermögens bedarf gerade gegenwärtig keiner Erläuterung. Zeiten erhitzter Diskussion sind ihrer Natur nach auch Zeiten massierter ideologischer Ausuferungen, wo „Trends" leicht zum Schaden sachlicher Auseinandersetzungen das Feld beherrschen und schwer kontrollierbaren Stimmungen Vorschub leisten. *H. U. von Balthasar* hat seinerzeit in Auseinandersetzung mit gewissen Außenphänomenen konziliarer Diskussion vor allem vier „Trends" genannt: den Trend zur Liturgie, den Trend zur Bibel, den Trend zur Ökumene, den Trend zur weltlichen Welt (vgl. Wer ist ein Christ?, S. 33 ff.). Diese Kennzeichnung mag heute als überholt, mindestens als zu grob erscheinen. Der Trend zur Liturgie hat die nachkonziliare Diskussion lange bestimmt als ein wichtiger Teilaspekt der vorhin skizzierten Introversionserscheinungen. Je stärker aber die fundamentalen Probleme des liturgischen Vollzugs (als Teilaspekt einer Krise der Glaubensfähigkeit) sichtbar geworden sind, um so mehr ist dieser Trend selbst in eine Krise geraten. Der Trend zur Ökumene ist kräftig angelaufen. („Eine eilige christliche Kirche" kommentierte Bischof Liljes „Sonntagsblatt" seinerzeit den Beschluß der gemeinsamen ev.-kath. „Arbeitstagung" 1971 und hatte dabei wohl nicht nur evangelische Lacher auf seiner Seite.) Doch hieße es den Ernst der Bewegung verkennen, wollte man hier einseitig von Trend sprechen. — Der Trend zur Bibel und zur weltlichen Welt scheint bereits in einer Mehrzahl unscheinbarer Strömungen aufgelöst. Gerade sie werden aber gegenwärtig beherrschend.

Kirchlicher Soziologismus

Zwei dieser Strömungen, die unter sich eng zusammenzuhängen scheinen, bedürften gegenwärtig wohl einer besonders nachdrücklichen Prüfung. Der schon apostrophierte Trend in die *Strukturen* und der Ausbruch aus einer tatsächlich oder vermeintlich individuell verengten Heilssorge in eine Art *„politisches" Evangelium*. Der erste hat offenbar in der Praxis breitere Wirkungen, der zweite zeitigt deutlichere Folgen gesellschaftlichen Engagements, hat aber vielleicht noch stärker unmittelbare Rückwirkungen auf das Glaubensverständnis. Der erste gelangt vom innerkirchlichen Gespräch her an die Nahtstelle, wo Theologie in Gesellschaftsanalyse, Glaubenszeugnis in Strukturdebatten umschlägt. Der zweite gerät (setzt sich mindestens der Gefahr aus) in gewissen Ausformungen in die Zone revolutionärer *Ideologien*, in der der Gott der Offenbarung und der Geschichte im Extremfall in einen Gott sozialutopischer Schemata oder der „kämpferischen" Praxis im revolutionären Kleinkrieg umgemünzt wird.

Von diesem Trend scheint auch die vor allem im protestantischen Raum aufgeblühte und von einzelnen katholischen Theologen mitgetragene politisch-eschatologische Strömung als Theologie der Hoffnung nicht frei. (Vgl. dazu die neuesten Thesen von *J. Moltmann* zur Theologie der Revolution, vorgetragen vor der Christlichen Weltstudentenkonferenz im Juli 1968 in Kurku, abgedruckt unter dem Titel „Gott in der Revolution" in den „Evangelischen Kommentaren", Oktober 1968, S. 565—571.)

Auch bei der ersten Strömung, in der Struktur- und Demokratisierungsdebatte, zeichnet sich jedenfalls in extremen Gruppen ein erkennbarer Versuch ab, Kirchlich-Religiöses primär nach gesellschaftlich-politischen Kategorien zu messen und die religiösen Inhalte in politisches „Heil", in „gesellschaftlichen" Fortschritt umzumünzen. „Theologie" wird dann in einem vagen, sehr vorwissenschaftlichen Sinne als Soziologie verstanden. „Der Heilige Geist bedient sich der Soziologen" war in der letzten Nummer des „Neuen Forum" ein durchaus unprätentiöses Zitat von E. Schillebeeckx über die beim Zustandekommen der Konzilsbeschlüsse wirksamen Sozialfaktoren überschrieben (November/Dezember 1968, S. 722): Eine nicht unbezeichnende Trivialisierung eines selbstverständlichen Vorgangs aus der Perspektive eines Soziologismus kirchlich-politischer Herkunft, der in Gefahr ist, Strukturen zum Selbstzweck zu erklären, womit er sich wiederum mit gewissen Strömungen eines revolutionär engagierten Christentums trifft. Das Bezeichnende an diesem Trend ist, daß er in seiner Weise wiederholt, was er im Ansatz bekämpft: die Verfestigung des Institutionellen, seine Überbetonung auf Kosten eines dynamischen person- und gruppengeprägten Glaubensbewußtseins und gesellschaftlichen Engagements. Gewechselt haben Form und Zielsetzung, der *Glaube* an die Strukturen ist geblieben.

Hier scheint eine grundsätzliche Fehlentwicklung vorzuliegen, die sich in dem erwähnten reformistischen Introversionstrend, in der Konzentration auf das Strukturproblem und auf das strukturelle politische Engagement der Kirche in vergleichbarer Weise abzeichnet: die mangelnde Unterscheidung von institutioneller und gelebter Religiosität. Diese Fehleinschätzung ist, bei aller Äußerlichkeit der Analogie, dem fundamentalen Mißverständnis der sowjetischen Religionskritik, wie es auf S. 66 dieses Heftes angedeutet wird, nicht unähnlich. — Eine weitere grundsätzliche Fehlentwicklung scheint in unterschiedlicher Form besonders den politisch-theologischen Strömungen, vor allem den christlichen Revolutionstheoretikern anzuhaften; ein Hang zum *unkritischen* Umgang mit der Bibel, die nicht nur das Ganze biblischer Offenbarung auf einen Aspekt (auf die Freiheitstheologie, auf das politisch-gesellschaftliche Heil) hin verkürzt, sondern im argumentativen Gebrauch der Bibel hinter dem Stand kritisch-historischer Exegese — die man doch für die eigene Reformtheologie beansprucht — zurückbleibt. Der Trend zur Bibel kehrt hier wieder in Gestalt eines politisch-messianistischen Biblizismus, der mit biblischem Ethos nur noch bedingt zu tun hat.

Glaube als Weltkritik

Bei aller Notwendigkeit der Strukturdebatten für die kirchliche Erneuerung und bei aller Dringlichkeit der Betonung der im Ursinn des Wortes „politischen" Potenz des Evangeliums (vgl. *J. B. Metz,* Zur Theologie der Welt, S. 99 ff.) scheint die Zeit gekommen, nicht nur diese Trends vom Kern der Offenbarung her kritisch unter die Lupe zu nehmen, sondern das Verhältnis von Glaube und Welt nicht nur von der Welt, sondern auch vom Glauben her neu zu durchdenken. Denn Glaube wird nicht nur durch Einwurzelung in der Welt lebendig, so unfragbar notwendig solche Einwurzelung ist, sondern indem er gleichzeitig sich der Aufgabe unterzieht, die Welt unzweideutig unter die „Kritik" des Glaubens zu stellen. Das *Heil* des Menschen wird zwar innerweltlich gewirkt, aber nur von Gott her *erfüllt.* Er ist es, der das „Neue" schafft. Christsein ist Hinleben auf dieses Neue unter den Forderungen der Nachfolge Jesu. Es bedarf dazu der existentiellen Verdeutlichung der Grundgestalt des Glaubens, wie sie etwa in den vorläufigen Bemühungen um eine sogenannte „Kurzformel" (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 33 ff.) angestrebt wird. Aber auf eine solche Verdeutlichung, die wiederum nicht alleinige Aufgabe der Theologie sein kann, muß die ganze Kirche in Liturgie, Verkündigung und Sozialkritik hinzielen. Inhaltlich müßte die Hauptaufgabe wohl darin liegen, die gewandelte personale Struktur und soziale Gestalt des Glaubens einer auch ethisch autonom gewordenen Geschichtswelt zu verdeutlichen. Dabei darf Religion nicht an die Stelle der Ethik treten, sondern muß diese (geschichtlich geprägte) Ethik nochmals von der Verwiesenheit des Menschen an die letzte absolute Unverfügbarkeit seiner Existenz her verifizieren. *T. Rendtorff* hat in der Auseinandersetzung mit der Theologie der Revolution sehr prägnant auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht (Tödt/Rendtorff, Theologie der Revolution. Analysen und Materialien, Edition Suhrkamp 258, bes. S. 71 ff.). Das wäre keine Einvernahme des Ethischen durch das Religiöse mehr. Denn ersteres wird erst durch letzteres freigesetzt. Je mehr aber gerade durch diese Freisetzung einerseits und seine radikale Konfrontierung mit der Gottesfrage anderseits kirchlicher Glaube an den Existenzgrund des Menschen heranführt, um so eindeutiger überwindet er den gegenwärtig unterschwellig wirksamen Gegensatz von Theologie und Anthropologie (mit der ständigen Gefahr der Anthropologisierung Gottes). Um so eher wird auch die Kirchenfrage selbst (nicht nur der Streit um die Strukturen) in ihrer vergleichsweisen Vorläufigkeit sichtbar. Erst von da ab wird kirchliches Handeln auch in der institutionellen Praxis (und ihrer Reform) für den Dienst am Glauben frei.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Zeitprobleme in den Ansprachen des Papstes zur Jahreswende

Die von Papst Paul VI. in seinen Ansprachen um die Jahreswende gesetzten Schwerpunkte waren: Grundstimmungen in der gegenwärtigen kirchlichen Entwicklung; Kirche und Arbeiterschaft; innerkirchliche Probleme; die Krisenherde des Weltgeschehens; der Friede als Sehnsucht der Völker. In seiner Weihnachtsbotschaft vom 20. Dezember 1968 („Osservatore Romano", 22. 12. 68) sprach der Papst von den Grundstimmungen, die die gegenwärtige gesellschaftliche und kirchliche Entwicklung kennzeichnen. In ihr sah der Papst alles, was heute in Bewegung gerät und sich ändert, als Ausdruck einer Hoffnung auf eine fundamentale Umgestaltung der Welt. Diese Hoffnung sei durch zwei Faktoren bedingt: durch die „wissenschaftliche Erforschung und technische Beherrschung der Natur" sowie durch das Bewußtwerden der unmenschlichen Lebensbedingungen des größeren Teils der Menschheit. Diese durch die technische Entwicklung gegebene Hoffnung, die materielle Not der Menschheit zu lindern, stecke jedoch in einer „überaus schweren Krise": Verwerfen der Erfahrungen und Institutionen der älteren Generation, nur „weil sie von der Vergangenheit übernommen sind", Abkehr von den „festen Werten des Glaubens, der Kultur, der Institutionen", Wohlstand als „Quelle neuer Bedürfnisse" und oft „des schwersten Unglücks", die „schrecklichen Gefahren des Fortschritts" für die ganze Menschheit auf manchen Gebieten, die „todbringenden Kräfte" der Atomwaffen, die „unberechenbar zerstörende Macht des Menschen unserer Tage", der „wirtschaftliche und soziale" Fortschritt als Gefahr zu einem „Gefängnis des Menschen" zu werden, das ihn „seiner Persönlichkeit beraubt", der „materielle Reichtum" der Gesellschaft und ihre Armut an „höheren Idealen, welche dem Leben Sinn und Wert" geben, ihre „Taubheit" gegenüber den „Armen von nah und fern". Der Papst vermißt weiter die „Unterrichtung über die absoluten Prinzipien, an dessen Stelle systematisch der „Zweifel und der

Agnostizismus" verbreitet würden, er beklagt den Protest als „Mode mit der Gefahr der Auflehnung", der „Gewalttätigkeit", der „Anarchie", den „Verlust historischer, kultureller und moralischer Werte"; die Schwäche vieler Männer in „verantwortlichen Stellungen im öffentlichen Leben", ein mit großen Opfern errungenes Kulturerbe zu verteidigen, das Versagen des heutigen Menschen, seine „übermächtige Sinnlichkeit", seine „Heuchelei auf sittlichem Gebiet", seine „Neigung zum Verbrechen", seine „Grausamkeit", seine „in sich haltlose Persönlichkeit". Diese „Krise der Hoffnung", so fuhr der Papst fort, lasse die Hoffnung in Angst umschlagen. Doch: die „in sich hoffnungslose Situation des menschlichen Lebens" müsse zur Anerkennung unserer tiefen Erlösungsbedürftigkeit führen: „Wir brauchen einen Heiland, einen Messias." Christus, die Ankündigung unseres Heiles, ist „unsere Hoffnung". Christi Wort zeige uns „im Leidenden den Bruder", gebe uns „Freiheit und Würde", mache uns „fähig zum Glauben, zur Gerechtigkeit, zum Frieden". „Das ist die Menschwerdung, welche die Menschheit erfaßt", sie „erschüttert" und „erneuert".

Zwei getrennte Welten

Das Verhältnis der Kirche zur Arbeiterschaft bildete das naheliegende Thema der Ansprache des Papstes an die rund 15 000 anwesenden Arbeiter des Walzwerkes der Stahlhütte „Italsider" in Tarent in der Weihnachtsnacht. Der Papst räumte ein, daß die Welt der Arbeiter und die der Männer der Kirche zwei verschiedene, ja „getrennte" Welten seien. Um ihnen zu sagen, daß diese Trennung zwischen der Welt der Arbeit und der der Religion nicht bestehen dürfe, dazu sei er nach Tarent gekommen; aber auch dazu, um durch „seine Anwesenheit zu beweisen", daß Christus „rettend und tröstend in der wunderbaren, aber glaubensleeren und gnadenleeren Welt der modernen Arbeit gegenwärtig" sei. Diese Kluft zwischen Kirche und Arbeit habe aber heute keine „Existenzberechtigung" mehr. Die Kirche verstehe die Arbeiter und ihr Streben nach Gerechtigkeit und verteidige und fördere es, soweit es in ihrer Macht liege. Nicht billige sie jedoch die in „Haß" und „Gewalttätigkeit" ausbrechenden „Klassenleidenschaften", wenn sie auch deren berechtigte Forderungen anerkenne. Der Arbeiter bedürfe aber auch — über die wirtschaftliche Gerechtigkeit und den materiellen Wohlstand hinaus — der zivilen und sozialen Gerechtigkeit. Vor allem suche die Kirche auch die „geistigen Rechte" der Arbeiter und ihre „Rechte als Kinder Gottes" zu fördern.

Weiter ging der Papst auf das Verhältnis von Mensch, Arbeit und Materie ein. Die vom Menschen für menschliche Zwecke zubereitete Materie entberge in ihrem Umformungsprozeß „einige ihrer Geheimnisse", da sie nach Gesetzen geformt werde, welche Gedanken Gottes, letztlich Gott selbst offenbar machen. Eins dürfe jedoch dabei nicht vergessen werden, der Mensch sei mehr als eine „Maschine", mehr als „ein bloßes Werkzeug", das seine Arbeitskraft „gegen ein Stück Brot" verkaufe. „Wo ist die Gefahr der Entmenschlichung größer als in der modernen Industriewelt?", so fragte der Papst. Deshalb wolle er gerade von hier aus einer „Menschheit, die dürstet, die sich abmüht, die forscht, die leidet, die weint und hofft", die „selige Botschaft des Weihnachtsfestes" verkünden.

Zu innerkirchlichen Problemen nahm der Papst in seiner Ansprache an das Kardinalskollegium und die Römische Prälatur am 23. Dezember 1968 („Osservatore Romano", 23./24. 12. 68) Stellung. Zur kirchlichen Gesamtsituation im vergangenen Jahr erklärte er, das „Maß an Gutem und an Hoffnung sei viel größer als das, was man als negativ ansehen könne". Diese Zuversicht sei begründet im „Bewußtsein, ja in der Erfahrung der entschlossenen, bewußten und unverrückbaren Treue des gesamten Episkopats zur Kirche" und zum „Stellvertreter Christi" wie in der Treue der überwiegenden Mehrheit der Priester. Zur „sog. Glaubenskrise" und „Krise der Disziplin" sagte der Papst, er sei „offen für ein echtes Verstehen des Unbehagens", der „Ungeduld, welche manchmal Aspekte der Revolte und des Mißtrauens" annehmen. Jedoch müsse er wachsam sein, „das heilige Erbe der Wahrheit und die Normen für das der Kirche von ihrem Gründer anvertraute Leben zu wahren". Leider scheinen auch „Priester und Ordensleute" die „klaren Konturen oder die Sicherheit der Wahrheit" in fundamentalen Fragen des Glaubens und der kirchlichen Disziplin verloren zu haben, die ja nichts anderes sei als die freie, willentliche und verpflichtende Annahme der vertrauenden und von Achtung getragenen Beziehungen zwischen der aus göttlichem Auftrag abgeleiteten Autorität und dem Gehorsam. In diesem Zusammenhang erwähnte der Papst sein Glaubensbekenntnis vom 28. Juni 1968 (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 368) wie die inner- und außerkirchliche Reaktion auf „Humanae vitae". Auf letztere wolle er zu gegebener Zeit antworten, vor allem hinsichtlich der pastoralen Schwierigkeiten. Zur „Verbesserung der Beziehungen" zwischen dem Apostolischem Stuhl und den nationalen Bischofskonferenzen kündigte der Papst für den 11. Oktober 1969 die Einberufung einer außerordentlichen Bischofssynode in Rom an. In seinem Rückblick auf seine Reise zum Eucharistischen Weltkongreß in Bogotá (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 489 ff.) bekräftigte er nochmals die Notwendigkeit einer friedlichen Umgestaltung der wirtschaftlichen und sozialen Lage Südamerikas.

Die Pflicht zum Frieden

In drei Ansprachen widmete sich der Papst der Friedensfrage: in seiner Botschaft zum Tag des Friedens am 1. Januar mit Datum vom 8. Dezember 1968 („Osservatore Romano", 19. 12. 68), in seiner Ansprache an das Kardinalskollegium (a. a. O.) sowie in seiner Predigt während des Gottesdienstes am 1. Januar 1969 („Osservatore Romano", 2./3. 1. 69). Gemäß dem sich vertiefenden Selbstverständnis der Kirche sehe diese ihre Sendung in der Welt immer deutlicher als eine „Sendung des Friedens" („Osservatore Romano", 23./24. 12. 68). Diesen Gedanken der „Pflicht" zum Frieden arbeitete der Papst vor allem in seiner Botschaft zum Tag des Friedens heraus. Der Friede als eines der „höchsten Güter des menschlichen Lebens" sei notwendig, um das „Erreichte festzuhalten und Neues zu erreichen". Ohne Friede kein „Austausch der Gedanken", keine „kulturelle, wirtschaftliche und künstlerische Entwicklung". Friede sei „Sicherheit", „dynamische Ordnung". Ohne Friede kein „Vertrauen", ohne Vertrauen kein „Fortschritt". „Recht", „Gerechtigkeit" und „Freiheit" können nur in einer Atmosphäre des Friedens gedeihen. Diese Pflicht zum

Frieden sei heute besonders schwerwiegend, da „Gewalt" und „Blutvergießen" die gegenseitigen Beziehungen der Menschen bestimmen. Der Papst wandte sich in diesem Zusammenhang gegen „undurchsichtige und fragwürdige neue Strömungen", welche die „Erlaubtheit und Notwendigkeit der Gewaltanwendung", einen „radikalen und anarchistischen Kampf" vertreten.

Diese Pflicht zum Frieden betreffe alle Menschen, insbesondere jene, welche für das Schicksal der Völker Verantwortung tragen. Daher habe er im Jahr der Menschenrechte dem kommenden Weltfriedenstag das Thema „Die Forderungen der Menschenrechte, ein Weg zum Frieden" gegeben. Denn Friede und Recht bedingen sich gegenseitig, der Friede fördere das Recht, das Recht den Frieden. Darüber hinaus betreffe diese Pflicht aber besonders die Bischöfe und Gläubigen der Kirche, für die der irdische Friede ein „Abglanz" des „ewigen Friedens", ein „Geschenk Gottes" sei.

Betonte der Papst in seiner Friedensbotschaft die Pflicht zum Frieden, so sprach er zum Weltfriedenstag über die rechte Auffassung des Friedens, seine universale Bedeutung und seine Voraussetzungen („Osservatore Romano", 2./3. 1. 69). In der augustinischen Definition des Friedens als „tranquillitas ordinis" sei „Ruhe" nicht als statische Untätigkeit zu verstehen, worauf das Wort des Isaias hindeute (31, 12) „opus iustitiae pax". Die „Idee, ja die Wirklichkeit des Friedens" sei vielmehr „dynamisch". Dies liege daran, daß die heutigen Formen des Friedens, „Unsicherheit des Waffenstillstandes", „Gleichgewicht der Kräfte", „Abschreckungsmaßnahmen" und „Blockbildung" noch unvollkommen seien und überwunden werden müßten durch internationale und supranationale Institutionen, welche Auseinandersetzungen vorbeugen oder schlichten. Hier zeige sich die universale Bedeutung des Friedens für das geordnete Zusammenleben der Staaten. Dieser stets anzustrebende Friede sei die „Frucht der sittlichen Umwandlung der Menschheit". Er gehe nie aus „Unterdrückung", „Furcht" oder „ungerechten Rechtsordnungen" hervor, sondern allein aus der ungeschmälerten Anerkennung der Menschenrechte.

Zu den Krisenherden des Weltgeschehens in Vietnam, im Nahen Osten und in Nigeria äußerte sich der Papst in seiner Ansprache an das Kardinalskollegium (a. a. O.). Er begrüßte das Bemühen aller Beteiligten, den Vietnamkrieg zu beenden und sprach sich für einen möglichst raschen Beginn echter Friedensgespräche aus. Hinsichtlich des Nahostproblems erinnerte der Papst auch die nur „indirekt damit Befaßten" an ihre „große Verantwortung", nicht ihren machtpolitischen Interessen nachzugeben, sowie an seinen Vorschlag einer international garantierten Regelung der Jerusalemfrage und der Heiligen Stätten. Er würdigte auch die Friedensbemühungen in Nigeria, vor allem des Kaiser von Äthiopien, Haile Selassie, und wies darauf hin, daß er — unparteiisch — immer über dem Konflikt gestanden habe und weiter stehen wolle.

Die Krisenherde der Welt (außer den bereits genannten Südamerika, ČSSR und Nordirland) streifte der Papst auch in seiner Ansprache an das Diplomatische Korps vom 11. Januar 1969 („Osservatore Romano", 12. 1. 69). Das gemeinsame, wenn auch auf verschiedenen Ebenen zu verwirklichende Ziel seines wie ihres Bemühens sei das Wohl jedes einzelnen Volkes wie das Gemeinwohl der Menschheit. Dabei bestünde die Hilfe der Diplomaten dem Papst gegenüber darin, die Friedenstätigkeit des Vatikans genau zu verfolgen, in ihren Heimatländern bekanntzumachen und für deren Verwirklichung einzutreten. Eine leise Kritik klingt an, wenn der Papst sagt, der Friedenssache wäre in weiterem Umfang gedient, wenn die Vorschläge von „Populorum progressio" und seine Aufrufe zur fortschreitenden und gegenseitigen Abrüstung, zur Errichtung eines Weltentwicklungsfonds „weniger schüchtern" beantwortet würden. Die Gegenleistung des Papstes bestehe darin, die Diplomaten und die Situation ihrer Länder besser zu verstehen zu suchen sowie in seinem Beitrag für das sittliche und geistliche Wohl ihres Landes.

Der Rücktritt des Bischofs von Graz

Österreichs Katholiken rätseln nach wie vor um die Hintergründe des Rücktritts von *J. Schoiswohl,* Bischof von Graz-Seckau. Die Art und Weise, in der sich dieser Rücktritt vollzog, war tatsächlich sehr ungewöhnlich. Der Bischof empfing noch am späten Vormittag des 31. Dezember 1968 die Angestellten und Mitarbeiter des Grazer Ordinariates zur traditionellen Neujahrsgratulation, ohne daß er dabei seine Rücktrittsabsicht auch nur mit einem Wort erwähnt hätte. Mittags war bei Bischof Schoiswohl das Domkapitel zu Gast — ebenfalls eine überlieferte Gepflogenheit am letzten Tag des Jahres. Gegen Ende dieses Zusammenseins überraschte der Bischof seine engsten Mitarbeiter mit einer brisanten Nachricht. Er teilte mit, daß er den freien Entschluß gefaßt habe, zurückzutreten, daß der Papst sein Rücktrittsgesuch angenommen habe und daß er ab Mitternacht nicht mehr amtierender Diözesanbischof sei. Persönliche und andere Gründe seien dafür maßgebend gewesen.

Die Bestürzung des Domkapitels — von der Rücktrittsabsicht des Bischofs hatte niemand in der ganzen Diözese gewußt — ist kaum zu beschreiben. Vergeblich beschworen die Mitglieder des Kapitels den Bischof, es müsse sich doch ein Ausweg finden lassen. Bischof Schoiswohl blieb bei seinem Entschluß. Er bat seine Mitarbeiter, bis zum Abend zu schweigen, und teilte gleichzeitig mit, daß das Domkapitel nach kanonischem Recht verfahren und einen Kapitelvikar wählen möge. Rom hatte also nicht, wie sonst üblich, den scheidenden Bischof für die Zeit der Sedisvakanz zum Administrator ernannt — ein Umstand, der in der Folge besonders gewagten Spekulationen Vorschub leistete. Am frühen Nachmittag des Silvestertages meldete Radio Vatikan den Rücktritt des Grazer Bischofs, die österreichische Nachrichtenagentur übernahm diese Meldung, die plötzlich den Zusatz „aus Gesundheitsgründen" erhielt, und um 16 Uhr wurde die Nachricht zum erstenmal vom österreichischen Rundfunk ausgestrahlt. Zwei Stunden später begann im Grazer Dom die traditionelle Jahresschlußandacht, die gerade in diesem Jahr von Graz aus vom Rundfunk in alle Bundesländer übertragen wurde. Der Bischof, der selbst predigte, erwähnte mit keinem Wort seinen Rücktritt. Am nächsten Tag hatte er Graz bereits verlassen. Eine beispiellose Verwirrung war die

Folge. Eine Flut von Gerüchten erregte die Gemüter. In Zeitungen wurde offen der Verdacht geäußert, der Rücktritt des Bischofs könnte von Rom verlangt worden sein.

Erstaunliche Bereitwilligkeit Roms

Das Blatt des katholischen Preßvereins in Graz, die „Kleine Zeitung", schrieb in einem ersten Kommentar (2. 1. 1969): „Die Form des Rücktritts löst hierzulande Gefühle aus, die von Bedrückung bis zu heller Empörung reichen..." Erstaunlich ist die Bereitwilligkeit, mit der im Vatikan der Rücktritt des 68jährigen Bischofs angenommen wurde. Erzbischof Rohracher von Salzburg zum Beispiel sei etwa zehn Jahre älter, habe bereits Rücktrittswünsche geäußert, diese seien aber abgewiesen worden. Der Ordinariatskanzler, Prälat *Reinisch*, erklärte im Fernsehen, Gesundheitsgründe seien gewiß nicht maßgebend gewesen.
Die gerade zu diesem Zeitpunkt in Wien versammelte Österreichische Seelsorgertagung (vgl. ds. Heft, S. 91) beschloß unter dem Eindruck der Rücktrittsnachricht eine Resolution, die mit 243 Stimmen bei 18 Enthaltungen und einer Gegenstimme angenommen wurde, und in der es heißt, die Begleitumstände der überraschenden Amtsniederlegung seien geeignet, eine Vertrauenskrise auszulösen: „Der ‚Grazer Fall' berührt die gesamte Kirche in Österreich." Die Arbeitsgemeinschaft steirischer Kaplansvertreter verlangte eine rasche und umfassende Information über die wahren Gründe des Rücktritts und erklärte in einer Resolution: „Bischof Dr. Schoiswohl verkörperte für uns die Hoffnung, daß die Tore, deren Öffnung das Konzil möglich gemacht hatte, in der Steiermark durch ein gemeinsames Bemühen auch tatsächlich geöffnet werden. Auch wir können uns mit den bisher gegebenen Gründen für den Rücktritt des Diözesanbischofs nicht zufriedengeben." — Der „Arbeitskreis für Industrie- und Stadtseelsorge" in der Steiermark forderte ebenfalls eine eingehende Information durch die zuständigen kirchlichen Stellen, da „ansonsten ein großer Verlust an Glaubwürdigkeit für die Kirche die Folge wäre". Die mit der Person Bischof Schoiswohls verbundene Periode der relativen Offenheit und Freiheit dürfe nicht zu Ende gehen.

Wohl unter dem Eindruck dieser stürmischen Reaktionen wurden am 4. Januar einzelne Stellen aus dem Brief des zurückgetretenen Bischofs an die Katholiken der Steiermark veröffentlicht. Aber erst am 7. Januar wurde der gesamte Wortlaut bekannt. In diesem Schreiben geht Schoiswohl auf die Gründe seines Rücktritts nicht direkt ein. Er stellt aber dezidiert fest, daß er von keiner Seite in irgendeiner Weise zum Rücktritt veranlaßt worden sei: „Ich habe den Entschluß in völlig freier Entscheidung gefaßt. Stets hatte ich eine sehr hohe Auffassung von Bischofsamt, und ich habe sie auch weiterhin. Wenn nun einer aufgrund gewissenhafter Überlegung zur Überzeugung kommt, daß seine Kräfte der verantwortungsvollen Führung dieses Amtes nicht mehr gewachsen sind, dann meine ich, ist es keine Schande, wenn er aus dieser Erkenntnis die Konsequenzen zieht und zurücktritt. Dies habe ich in meinem Ansuchen auch dem Heiligen Vater vorgelegt, der meine Begründung für triftig genug angesehen hat, daß er den Rücktritt annahm. Ich hoffe, daß meine Gewissensentscheidung jenen Respekt findet, der zu den Grundrechten eines jeden Menschen gehört."

Persönliche und diözesane Gründe

An anderer Stelle seines Briefes warnt der Bischof vor Propheten Christi, „die uns auf bestimmte Wege weisen wollen" und bei denen es gar nicht leicht sei, die wahren von den falschen zu unterscheiden. An den Früchten werde man aber die wahren Propheten Christi erkennen: „Wo Auflösung gesucht wird, da ist nicht Christus. Wo die Einheit aufs Spiel gesetzt oder untergraben wird, da ist keine Gemeinschaft mit der Kirche. Wo keine Bereitschaft zum Kreuz erkennbar ist, da ersteht auch kein Heil. Wo die Freude nicht mehr spricht (sondern die Bitterkeit, der Haß, die Bosheit, die erbarmungslose Kritik), da erlischt die Hoffnung auf die Auferstehung..."
Aus diesen eher allgemein-pastoralen Worten ist der Unterton einer gewissen Resignation, der Sorge um die Zukunft nicht zu überhören. Der Bischof war nie das gewesen, was man vereinfachend „Progressist" nennt. Wohl aber wurden in seiner Regierungszeit in der Diözese Graz viele kühne Schritte gewagt, die beispielgebend waren für den österreichischen Katholizismus: schon 1960 fand in der Steiermark eine Diözesansynode mit dem ausschließlichen Thema „Der Laie in der Kirche" statt. Schon vor dem Konzil begannen intensive ökumenische Kontakte. An der theologischen Fakultät in Graz wurde ein Laie ordentlicher Professor, schließlich sogar Dekan, das Priesterseminar erhielt eine kollegiale Leitung. Anläßlich der 750-Jahr-Feier der Diözese hielten Laien in allen Kirchen des Landes Ansprachen. In allen größeren Orten fanden öffentliche Publikumsdiskussionen zwischen Katholiken auf der einen und Protestanten, Sozialisten, Liberalen auf der anderen Seite statt — ein bis dahin beispielloser Vorgang. Der katholische Preßverein der Diözese, der Rechtsträger des Verlages Styria Graz—Wien—Köln, erhielt weitgehende geistige Freiheit, deren weitgesteckte Grenzen die Herausgabe eines kritischen Buches über die Unauflösbarkeit der Ehe im Herbst 1968 andeutet. Die Tageszeitung des katholischen Preßvereins, die „Kleine Zeitung", wurde als Stimme eines weltoffenen Katholizismus mit einer Auflage von mehr als 140 000 Exemplaren zur viertgrößten Tageszeitung Österreichs, zum auflagenstärksten Blatt der Bundesländer. Das katholische Bildungswerk holte prominente Vortragende von Prof. *Karl Rahner* bis Prof. *P. Schoonenberg*, von Kardinal *Suenens* bis Kardinal *Alfrink* ins Land. Seit Jahresbeginn ist zum erstenmal ein Laie als Direktor der bischöflichen Finanzkammer tätig: Zeichen eines spezifischen „steirischen Klimas", das, wie man nunmehr munkelt, der Nuntiatur in Wien schon seit einiger Zeit Sorge bereitet...
Dennoch deuten viele Anzeichen darauf hin, daß der entscheidende Anstoß zum Rücktritt des steirischen Bischofs nicht aus Rom kam. Den ersten Schritt scheint tatsächlich der Bischof getan zu haben. Erst dann beeilte man sich offenbar in der Kurie, die Rücktrittsabsicht des steirischen Bischofs auffallend schnell in die Tat umzusetzen. Das Rücktrittsdekret trägt bereits das Datum vom 27. November 1968... Was Bischof Schoiswohl letztlich zu seinem Entschluß bewogen haben mag, weiß nur er allein. Für den Bischof, der nie ein Mann der Repräsentation und schon gar nicht ein Freund des äußeren Glanzes war, ist es oft schwierig gewesen, aus sich herauszugehen. Er war ein

Schweiger — vor allem, wenn es um seine Schwierigkeiten, um seine Probleme ging, und niemand kann wissen, wie sehr er unter der Einsamkeit in seinem Amt gelitten haben mag.

Bischöfliche Dementis

In dieser Lage mögen ihn Schwierigkeiten, wie sie jetzt überall in der Weltkirche auftauchen, doppelt getroffen haben: ob es nun um Auseinandersetzungen zwischen „Konservativen" und „Progressiven" in seiner Diözese ging, um Widerspruch unter den jüngeren Priestern oder um den Entwurf eines neuen Kirchensteuergesetzes, den Bischof Schoiswohl als zuständiger Referent der Österreichischen Bischofskonferenz und in Zusammenarbeit mit anderen Religionsgemeinschaften zu vertreten hatte. Dieses Gesetz wurde von der österreichischen Öffentlichkeit ziemlich einhellig abgelehnt, wobei der heftigste Widerstand aus jenen katholischen Kreisen kam, die befürchteten, ein solches Gesetz würde bedenkliche psychologische und pastorale Auswirkungen mit sich bringen. Diese Welle der Ablehnung veranlaßte manche katholische und evangelische Kirchenmänner zu einer abrupten Schwenkung, was bei Bischof Schoiswohl das Gefühl einer persönlichen Enttäuschung auslösen mußte: Stand er doch in der Optik der Öffentlichkeit ziemlich allein gelassen vor diesem gemeinsam beschlossenen Gesetz, das schließlich zurückgezogen werden mußte. Auch der Beschluß der Bischofskonferenz, die von Bischof Schoiswohl geleitete postkonziliare Studienkommission aufzulösen und das Seelsorgeinstitut, dessen Referent der Grazer Bischof war, ganz umzugestalten, wurde mit dem Rücktritt in Zusammenhang gebracht. Die Zeitungen, die an latente Spannungen zwischen Bischof Schoiswohl und anderen österreichischen Bischöfen erinnerten, provozierten binnen kurzem öffentliche Erklärungen zweier Amtskollegen. Bischof *F. Žak* von St. Pölten stellte fest, an diesen Spekulationen sei kein wahres Wort, während der Bischof von Linz, *W. Zauner*, Mitte Januar erklärte, er sei gewiß manchmal anderer Meinung als ein anderer Bischof, aber weder Rom noch die österreichischen Bischöfe seien die Ursache für den Rücktritt von Bischof Schoiswohl. Diese sei höchstwahrscheinlich in den „internen Spannungen" zu suchen.

Damit war der „schwarze Peter" an die Steiermark zurückgegeben, die aber nicht gewillt scheint, sich damit abzufinden. Priester und Laien der Diözese verlangen in zunehmender Intensität, vor der Nominierung eines neuen Bischofs mit ihren Anregungen und Gedanken gehört zu werden. Der gegenwärtig amtierende Kapitelsvikar, Prälat *Rosenberger*, ersuchte bereits Priester und Laien, entsprechende Wünsche bei ihm zu deponieren, um eine gewisse Mitsprache zu ermöglichen. Das Werk des Bischofs solle weitergeführt werden.

Die dritte Vollversammlung des holländischen Pastoralkonzils

Der zweiten Vollversammlung des holländischen Pastoralkonzils (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 207—209), der es, wie Kardinal *Alfrink* meinte, etwas „an äußerem Charme" gefehlt hatte, folgte eine Periode der Ruhe. Und als die ursprünglich für Oktober 1968 vorgesehene dritte Plenarsitzung auf Januar verschoben wurde, schien dies für manche ein Zeichen nachlassenden Elans zu sein. Heute weiß man, daß dem nicht so ist. Die dritte Vollversammlung, die vom 4. bis 8. Januar 1969 — nun nicht mehr unter dem Vorsitz von Prof. *Snijders* (Groningen), sondern mit Prof. *Steenkamp* (Tilburg) als Präsidenten — wiederum in Noordwijkerhout tagte, ist von den Kommissionen sorgfältig vorbereitet worden. Der *Beratungsmodus* wurde geändert: Die Sprecher der einzelnen Teilnehmergruppen hatten, um Überschneidungen und Wiederholungen zu vermeiden, die Vorlagen zuvor durchdiskutiert (vgl. Concilie-Journaal, Nr. 27/200). Man hatte sich, Forderungen von außen entsprechend, in den Vorlagen um eine klarere und allgemeinverständlichere Ausdrucksweise bemüht — kurzum: jetzt, nach zwei Vollversammlungen, schien man endlich den richtigen Stil gefunden zu haben.

Was aber insgesamt gegen 130 Journalisten und die ungewöhnlich hohe Zahl von 227 Konzilsteilnehmern (nicht „Mitgliedern" — nur 109 waren stimmberechtigt —, wie die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" vom 10. 1. 1969 fälschlicherweise meldete) hauptsächlich interessiert hat, waren die Beratungsthemen dieser Vollversammlung: 1. die sittliche Haltung des Christen in der Welt, 2. Ehe und Familie, 3. Raum für Persönlichkeitsentfaltung der Jugend.

Nicht nur im Hinblick auf die Brisanz dieser Themen, sondern weil eine zunehmende Spannung im Verhältnis zwischen dem niederländischen Katholizismus und Rom (gefördert durch die „Affären" um den Holländischen Katechismus und um *E. Schillebeeckx* und Bischof *Bluysen*) spürbar wird, hat Kardinal *Alfrink* erneut den „festen Willen der holländischen Kirche" betont, „mit der *Gesamtkirche* verbunden zu bleiben, die uns lieb und teuer ist". In seiner Eröffnungsansprache bekannte er sich zu einem „legitimen Pluralismus" innerhalb der Gesamtkirche. „Die Einheit der Kirche Christi kann ohne die Existenz der Ortskirchen nicht bestehen. Die Eigenverantwortlichkeit der Ortskirche und die Verantwortlichkeit der Gesamtkirche schließen einander in keiner Weise aus, vielmehr bedingen sie einander." Mit Blick auf die ausländischen Beobachter und Gäste gab er zu bedenken: „Wir suchen die Bestätigung unseres Glaubens in der Übereinstimmung mit der Tradition der Kirche. Jene von außerhalb unserer Grenzen, die unseren Diskussionen beiwohnen, sollen diese nicht anders bewerten als ein *Suchen* nach einem Weg; ja sie sollen diese nicht als endgültige und allgemeinverbindliche Entscheidung für die gesamte Kirche betrachten ..."

Diskussion über Ethik

Diese Erläuterungen vermochten jedoch anscheinend die konservative Gruppe um die Zeitschrift „Confrontatie" nicht zu beruhigen. Denn deren Redaktion hat sich in einem Telegramm an den Papst vom Pastoralkonzil distanziert und dessen Legitimation als Vertretung des holländischen Katholizismus in Frage gestellt. (Sie hatte auch die vom Konzilssekretariat ausgesprochene Einladung zur Teilnahme abgelehnt.) Wenn die holländische Wochenzeitung „de nieuwe linie" (11. 1. 69)

von einer sehr „gelösten und entspannten" Konzilsatmosphäre sprach, so erscheint dies wohl eher als Untertreibung, zumindest was die Äußerungen zu den einzelnen Vorlagen betrifft, die in sich selbst schon eine sehr deutliche Sprache sprechen.

Zum Thema „die sittliche Haltung des Christen in der Welt" heißt es u. a.: „Der eigentliche Sinn des Glaubens liegt nicht in seiner Bedeutung für die Sittlichkeit, sondern im persönlichen Anruf durch die Offenbarung als Heilsbotschaft Gottes ... Die Offenbarung bestimmt den Menschen als solchen; er hat die Welt zu ordnen, zu bewohnen und zu beherrschen und sich ein menschenwürdiges Ethos zu schaffen. Der Mensch ist durch die Gnade Gottes autonom, und die ihm damit gegebene Verantwortlichkeit macht den Kern des Gesetzes Gottes aus ..." Aber „evangelische Freiheit bedeutet nicht Freiheit von jeglicher Norm, sondern *sittliche Mündigkeit* ..." (zit. nach „Concilie-Journaal", Presse-Information, S. 2 f.). Die Liebe ist, „gemäß dem Vorbild Jesu Christi, die einzige, immer und überall geltende Grundnorm ...", die sich „aus der gläubigen Erfahrung des Lebens als Gnadengabe Gottes" ergibt, „der in der menschlichen Geschichte seinen Bund mit uns verwirklicht". Die Moral hat nicht von Verboten, sondern von den sittlichen Aufgaben des Menschen auszugehen. Auch die Gesellschaft als solche braucht „konkrete Normen, die durch Neuorientierung der bisher gültigen und durch Neubesinnung auf die heutige Situation neu zu schaffen sind". Hierzu hat auch „die Kirche ihren *unentbehrlichen* Beitrag zu liefern, ohne dabei gegenüber irgendjemandem autoritär und exklusiv aufzutreten". Von der Kirche wird gefordert, sich auf jene Aufgaben zu besinnen, die von Christen und Nichtchristen *gemeinsam* zu bewältigen sind. Die Kirche muß selbstkritisch sein, „um ihre Berufung zu erfüllen: Gemeinschaft von Gläubigen zu sein, die sich ihrer Lebensumwelt widmet" („Concilie-Journaal", Presse-Information, S. 3). *E. Schillebeeckx* nannte diese Vorlage eine *„Perle"*, und in „de nieuwe linie" (11. 1. 69) hieß es, sie habe die Herzen aller gestohlen". Kardinal *Alfrink* wünschte aber eine deutlichere Konkretisierung ihres Inhalts. Die erstaunlich spärliche, aber deswegen gelegentlich nicht weniger scharfe Kritik (z. B. vom Bischof von Roermond, *J. Moors*) bemängelte insgesamt, daß in dieser Vorlage das *geoffenbarte* Sittengesetz zu wenig berücksichtigt und die Ausrichtung am Zweiten Vatikanum vernachlässigt werde. Von seiten der protestantischen Beobachter wurde bemängelt, daß die Vorlage zu einseitig sei und die Notwendigkeit der Aszese außer acht lasse.

Probleme der Ehemoral

Die Vorlage über „Ehe und Familie" war zwar weniger umfangreich, weil die Bischöfe den „Niederländischen katholischen Rat für Ehe- und Familienpastoral" mit der Abfassung eines Gutachtens über die *pastoralen* Begleiterscheinungen der Veröffentlichung von „Humanae vitae" beauftragt hatten. Aber das Engagement der Konzilsteilnehmer war mindestens ebenso lebhaft wie bei der zuvor beratenen Vorlage. Man trat entschieden dafür ein, die Beratungen und das Gespräch über „Humanae vitae" auf internationaler Ebene fortzusetzen. Und hauptsächlich unter Berufung auf diese allen Teilnehmern gemeinsame Überzeugung gelang es Kardinal Alfrink, einer allzu harten Formulierung — wonach die Vollversammlung weder den Tenor noch die Schlußfolgerungen der Enzyklika annehmen könne — eine konziliantere Form zu geben. Man einigte sich auf die Formulierung: „Die Plenarversammlung bittet den Episkopat, die Beratung mit dem Papst, dem Weltepiskopat, mit Eheleuten und Experten über ein zeitgemäßes Verständnis der Ehe fortzusetzen." Diese Entschließung wurde mit 100 gegen 4 Stimmen (bei 5 Enthaltungen) angenommen. Der Vertreter des Heiligen Stuhls, Pronuntius Erzbischof *A. Felici*, war bei der Beratung dieser Vorlage nicht anwesend (vgl. „De Tijd", 9. 1. 69).

In der Frage der kirchlichen Ehegesetzgebung sprach sich die Vorlage *keineswegs* „zugunsten der Ehescheidung" (wie „Frankfurter Allgemeine Zeitung" [10. 1. 69] aus Rom zu berichten wußte) aus, sondern bat lediglich die zuständigen kirchlichen Instanzen: a) „sie möchten eine wirkliche Antwort suchen für die theologischen und praktischen Probleme hinsichtlich der Unauflöslichkeit der Ehe" und b) „sie möchten sich um eine notwendige Verbesserung und *Vereinfachung* der derzeitigen kirchlichen Vorschriften über Ehe und Eheschließung bemühen". Die Plenarversammlung forderte ebenfalls „die Verbesserung des (bürgerlichen) Ehescheidungsrechts in Holland ..." Ebenso wurde auf die Notwendigkeit einer guten Ehevorbereitung, einer soliden Sexualerziehung innerhalb der „Persönlichkeitsbildung" und der Besinnung auf die Aufgabe der Eltern und der übrigen Erziehungsträger hingewiesen. Die „Sensation" (nur die Sensationspresse hatte eine solche erwartet) um diese Vorlage ist ausgeblieben. Aber es wurde (in der Vorlage) immerhin die Frage gestellt, ob in einer praktisch zerrütteten Ehe der Ehekonsens überhaupt noch eine Realität darstelle. Jedoch hielt die Plenarsitzung gemäß der Vorlage ganz eindeutig am *Prinzip* der Unauflöslichkeit der Ehe fest.

Vorlage über die Jugend

Die dritte Vorlage wurde von der anwesenden Jugend (die jüngste offizielle Konzilsteilnehmerin war 17 Jahre alt; das Durchschnittsalter der Konzilsteilnehmer lag bei 42) nicht sehr günstig aufgenommen. Man gab „Sprachschwierigkeiten" vor. Es war wohl das kirchliche Idiom, das den Jugendlichen nicht ganz geläufig war (vgl. „de nieuwe linie", 11. 1. 69). In der Vorlage wurde das Mitspracherecht der Jugend auf allen Ebenen kirchlicher und gesellschaftlicher Institutionen gefordert. Der Wunsch nach einer neuen Jugendpastoral wurde besonders betont. Konkret wurde vorgeschlagen: besserer „horizontaler wie auch vertikaler Kontakt zum Zweck der Information und des Gedankenaustauschs", Stiftung eines „nationalen Jugendsekretariats für Jugendpastoral" und „Gründung einer Sektion ‚Jugend' beim vor kurzem gegründeten Rat der Kirchen", dem in Holland auch die katholische Kirche angehört.

Am Abend des 6. Januar hatte man ein „hearing" für etwa fünfzig eigens geladene Jugendliche veranstaltet. Sprache und Form waren „modern" (vgl. „Le Monde", 8. 1. 69), aber diese Modernität schien dem nicht zu genügen, was „die Jugend" wollte. Sie wollte mitbestimmen und der Kirche auch ihren Stempel aufdrücken. Sie fand dabei Unterstützung bei einem Teil der katholischen Presse. Das bereits zitierte Wochenblatt „de nieuwe linie" (11. 1. 69) forderte bei der Gelegenheit sehr nachdrücklich, die Jugend mehr

in alle kirchlichen und gesellschaftlichen Belange mitverantwortlich einzubeziehen, um damit auch eine „Verjüngung der Kirche" zu erreichen.

Zwei Resolutionen

Es wurden noch zwei Resolutionen vorgelegt und angenommen. 1. Über die Möglichkeit seelsorglichen Dienstes für verheiratete Priester von seiten des Episkopats. Es soll die Möglichkeit eröffnet werden, daß verheiratete Priester zwar nicht die Messe zelebrieren, aber sonstige *seelsorgliche* Tätigkeiten ausüben dürfen. Der Generalsekretär des Pastoralkonzils, *W. Goddijn*, hat in einem in „De Bazuin" am 5. 1. 69 veröffentlichten Brief darauf hingewiesen, daß die für September geplante römische Bischofssynode entscheidende Bedeutung hinsichtlich dieser Frage haben dürfte. Anzustreben sei entweder eine gemeinsame (positive) Stellungnahme oder mehr Entscheidungsfreiheit des jeweiligen Nationalespiskopats „ad experimentum" (vgl. „Le Monde", 10. 1. 69). 2. Eine zweite Resolution galt dem „Holländischen Katechismus". 90 Konzilsteilnehmer sprachen sich (bei 4 Gegenstimmen und 7 Enthaltungen) für die Resolution aus, die am Sinne der ursprünglichen Erklärung des Episkopats bei Erscheinen des Werkes festhielt: daß der Holländische Katechismus nach wie vor „in seiner ursprünglichen Form auch ohne Berücksichtigung der Anmerkungen der Kardinalskommission ein zuverlässiger Führer für Katechese und Verkündigung" ist. Die Bischöfe nahmen aus begreiflichen Gründen weder an der Diskussion noch an der Abstimmung über diese Resolution teil. Das Verhalten der Bischöfe erläuterte Kardinal *Alfrink*, indem er erklärte, dies sei keineswegs so zu verstehen, daß die Bischöfe nicht mehr zu ihren früheren Erklärungen stünden.

Auch alle anderen Vorlagen und Entschließungen wurden von der Plenarsitzung durchweg mit überzeugender Mehrheit angenommen. Mit der Lesung des Lukastextes vom „neuen Wein in alten Schläuchen" schloß die dritte Plenarversammlung. Auf der vierten Vollversammlung im April soll über die Themen: Glaube in der säkularisierten Welt — Modernes Glaubenserleben — Liturgie — Kirchliche Praxis beraten werden. Die fünfte Plenarsitzung soll im Oktober die Vorlage über Amt — Orden und Kongregationen — Verkündigung — Autorität, die sechste und letzte im Januar 1970 soll schließlich über Friede und Ökumene beraten.

Bericht zur französischen Entwicklungspolitik

Die französische Kommission für „Gerechtigkeit und Friede", im März 1967 durch einen Beschluß des Ständigen Rates der französischen Bischöfe — unter dem Vorsitz des Bischofs von Nantes, *M. Vial* — errichtet, übergab am 19. Dezember 1968 der Öffentlichkeit ein von rund fünfzig Fachleuten erstelltes „Arbeitsdokument" unter dem Titel „Die französische Entwicklungshilfepolitik. Versuch einer Beurteilung im Lichte der Enzyklika ‚Populorum progressio'". Es richtet sich an die Verantwortlichen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft wie auch an alle, welche eine Erziehungsfunktion ausüben. Vor seiner Veröffentlichung wurde es der Kommission für internationale Angelegenheiten der „Fédération protestante de France" zur Information und Kritik vorgelegt, worin diese den „Beginn einer Zusammenarbeit" der Kirchen auf dem Gebiet der Entwicklung und des Friedens sah.

Die staatliche französische Entwicklungshilfe

Hinsichtlich der *bilateralen* staatlichen und privaten Kapitalleistungen stellt das Dokument eine Abnahme der Hilfeleistungen von 2,03 % des Nationaleinkommens und 1,54 % des Bruttosozialproduktes (1963) auf respektive 1,64 % bzw. 1,23 % im Jahre 1967 fest. Dennoch stehe Frankreich damit in der Kapitalhilfe immer noch nach den USA an der Spitze der Industrieländer. Nach Abzug der privaten Leistungen von 0,62 % ergibt sich für die staatliche Hilfe ein Prozentsatz von 1,02. Davon entfielen 1967 gut ein Drittel (35 %) auf die überseeischen Departements und Gebiete. Die Leistungen an die Länder der Franc-Zone verminderten sich von 28 % (1963) auf 11 % (1967) der Gesamthilfe. Demgegenüber stiegen die staatlichen Leistungen an die Länder außerhalb der Franc-Zone von 1 % (1963) auf 2 % (1967). Auch bemühte man sich um eine breitere geographische Streuung. 86 % der staatlichen Hilfe wurde 1967 als „Gratisleistung", 14 % als Anleihe gegeben (für die Franc-Zone 91 % bzw. 9 %). Die Leistungen verteilen sich hauptsächlich auf drei Bereiche: auf die wirtschaftliche und soziale Infrastruktur, auf die technische Zusammenarbeit, auf laufende Ausgaben. Im ganzen könne diese Kapitalhilfe als wirksam, wenn auch als unzureichend bezeichnet werden. Sie bevorzuge allerdings die frankophonen Länder Afrikas, werde auf bilateraler Grundlage gewährt und sei stark politisch gebunden.

Demgegenüber betrug die Beteiligung Frankreichs an der *multilateralen* Entwicklungshilfe 1967 7,1 % der gesamten staatlichen Entwicklungsleistungen. Sie besteht in der Hauptsache in Einzahlungen auf die Internationale Bank für Wiederaufbau und Entwicklung (BIRD), die „Agence Internationale pour le Développement", den Europäischen Entwicklungsfonds (FED) sowie in einer freiwilligen Beteiligung an internationalen Entwicklungsprojekten. Diese schwache Beteiligung gehe auf eine Entscheidung der Regierung zurück, die sich dieser Form von Entwicklungshilfe gegenüber stets reserviert gezeigt habe.

Die französische *Handelspolitik* gegenüber den Entwicklungsländern verzeichnet — absolut — einen schwachen Anstieg der Importe (von 3 auf 3,2 Millionen US-Dollar von 1964 bis 1967), aber einen starken Abfall in bezug auf den gesamten Außenhandel. Diese Tendenz stimme kaum mit den von Frankreich vertretenen Prinzipien der Stabilisierung der Rohstoffpreise und der Öffnung der Märkte der Industrieländer für die Produkte der Entwicklungsländer überein.

Die französische *Währungspolitik* gegenüber der *Franc-Zone* habe gewiß zur finanziellen Stabilität der afrikanischen Staaten und zur Bildung eines zusammenhängenderen politischen Ganzen beigetragen (durch freie Konvertibilität und freien Kapitalverkehr). Gefahren bestünden aber in der Möglichkeit einer Kapitalflucht und einer Ab-

wertung der z. T. beträchtlichen Devisenreserven bei einer Abwertung des Franc. Auf internationaler Ebene seien die französischen Vorschläge einer Reform des internationalen Währungssystems für die Länder der Dritten Welt „weder vorteilhaft noch unvorteilhaft".

Die staatliche Entwicklungshilfepolitik erstreckt sich auch auf Garantien für den Export von Ausrüstungsgütern und Kapital mittels Versicherungsgesellschaften. Diese Form wurde seit einigen Jahren weiter ausgebaut: private für Entwicklungsländer bestimmte Kredite werden mit speziellen öffentlichen Krediten kombiniert, deren Zinssatz niedriger ist. Die Laufzeit der Kredite mit staatlicher Bürgschaft wurde verlängert, die jährlichen Rückzahlungsquoten verringert. Dies hatte einen starken Anstieg der mittelfristigen Kredite (ab 5 Jahre) von 1963 bis 1967 zur Folge.

Die private Entwicklungshilfe

Die private französische Entwickhilfe von *Industrie und Handel* umfaßte im Zeitraum von 10 Jahren bis 1967 kaum 50 % des staatlichen Kapitaltransfers für Entwicklungszwecke. Die Beurteilung der privaten Hilfe sei äußerst schwierig. Es gebe keine Gesamtuntersuchung über die privaten Investitionen und Kapitalströme. Die statistischen Angaben über die Höhe der Investitionen, ihre geographische Streuung und ihre Aufteilung nach Wirtschaftssektoren sei unzureichend. Die Wirksamkeit der privaten Investitionen setze von seiten dessen, der investiert, drei Hauptverpflichtungen voraus: Einordnung in den wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungsplan des Empfängerlandes, Heranbildung eines Stammes von einheimischen mittleren und höheren Führungskräften, Beteiligung nationalen Kapitals. Demgegenüber muß auch das Empfängerland gewisse (z. B. steuerliche) Anreize bieten. Ein Teil des Gewinns sei wieder im Empfängerland zu investieren (vgl. hierzu „Populorum progressio", Abschnitt 70).

Die *rein private* Entwicklungshilfe läuft über eine Vielzahl von Formen, Organisationen und Kanälen und beträgt z. Z. weniger als 1 % der öffentlichen Entwicklungshilfe. Sie führt kleine, aber sehr wirkungsvolle Projekte durch. Als katholische Organisationen für Entwicklungshilfe nennt das Dokument u. a. das „Comité Catholique contre La Faim et pour le Développement" (CCFD), das 1966 18,5 und 1967 14 Millionen Francs sammelte und den „Secours Catholique". Weiter sind an der Entwicklungshilfe beteiligt die Päpstlichen Missionswerke (für Seminarien, Universitäten, Ausbildungsstätten u. a.) sowie Missionskongregationen und Patenschaften von Diözesen.

Die wesentlichen *Strukturprobleme* im Bereich der staatlichen Entwicklungshilfe sind: Koordination, Schaffung neuer Institutionen, eines neuen Planes, einer zentralen Lenkungsstelle in einem einzigen Ministerium, Neuverteilung der eingesetzten Mittel, Entpolitisierung, Mobilisierung der öffentlichen Meinung, Abstimmung mit den politischen, kulturellen, administrativen und industriellen Institutionen des Empfängerlandes, Einordnung in einen multilateralen Rahmen. Ähnliches gelte für die private Entwicklungshilfe von Industrie und Handel und anderen privaten Trägern.

Hinsichtlich der *Motivierung* der Entwicklungshilfe verweist das Dokument auf „Populorum progressio" (Abschnitt 47, 49, 55). Die *offiziellen* Motive der Regierung liegen sowohl in der Einsicht in die Notwendigkeit und Pflicht menschlicher Solidarität wie auch im Bedürfnis, den Einfluß Frankreichs durch seine Sprache und Kultur zu wahren und zu stärken (ein etwas „imperialistisches" Motiv, wie das Dokument vermerkt) wie auch in der langfristigen Erwartung eines guten kulturellen, diplomatischen, militärischen und wirtschaftlichen Einspielergebnisses.

An die Verantwortlichen werden u. a. folgende *Vorschläge* gerichtet: Ausarbeitung von Richtlinien der Entwicklungshilfepolitik zusammen mit den Empfängerländern, die u. U. einer Volksabstimmung unterworfen werden könnten; Offenlegung der Budgetausgaben für Entwicklungshilfe vor dem Parlament; umfassendere Information über staatliche und private Entwicklungshilfe, Abklärung der Motive, Intensivierung des Handels zugunsten der Entwicklungsländer (höhere Importe); Mobilisierung des öffentlichen Interesses, vor allem bei der Jugend; Erhöhung des am Nationaleinkommen gemessenen Umfangs der öffentlichen Entwicklungshilfe, Ausbau der multilateralen Beteiligung, Überwindung der nationalen Egoismen, Bewußtseinsbildung im Sinne universaler Solidarität.

Zweck dieses Arbeitsdokuments ist, die Basis für einen Gedankenaustausch zu bieten, um die Verantwortlichkeiten jedes einzelnen zu klären und sie zur Mitwirkung in je ihrem Bereich aufzufordern. Es will weiter, auch wenn es primär von einem ethischen Standpunkt aus urteilt, doch zu politischen Konsequenzen anregen, die Verantwortlichen in Politik, Wirtschaft und im sozialen Bereich im Gewissen ansprechen, sich der Dringlichkeit der Entwicklungshilfe erneut bewußt zu werden, die Ziele globaler zu umschreiben und die Motive zu vertiefen. Es will ferner Untersuchungen und Initiativen fördern und eine Diskussion über Entwicklungsprogramme auslösen. Schließlich soll dadurch die Verwirklichung der Prinzipien von „Populorum progressio" gefördert werden.

Evangelisches „Direktorium" zum Ökumenismus

Mit erheblicher Verzögerung hat der Rat der EKD bzw. sein „Catholica-Ausschuß" am 9. Januar 1969 eine Art Antwort oder Echo auf das römische Direktorium zum Ökumenismusdekret vom 26. Mai 1967 veröffentlicht (vgl. den vollständigen Wortlaut der Handreichung an die Presse bzw. die etwas tendenziöse Zusammenfassung in epd 9. 1. 69). Das 11 Seiten umfassende Dokument wurde am 17. Dezember 1968 von Landesbischof *Dietzfelbinger*, dem Vorsitzenden des „Catholica-Ausschusses" wie des Rates der EKD, unterzeichnet. Das Vorwort zu den „Ratschlägen für evangelisch-katholische Begegnungen" will evangelische Christen davon unterrichten, „welche Möglichkeiten sich ergeben können, mit der römisch-katholischen Kirche gemeinsam zu handeln". Das ist der positiv verstandene Sinn des Dokuments, wenn es auch für die evangelische Pastoral bestimmte Schwerpunkte setzt und unreflektiert auf der lutherischen Rechtfertigungslehre beruht, die keine Sonderlehre sei, „sondern die entscheidende Botschaft, mit der die ganze Christenheit steht und fällt" (II, 1).

Teil I kennzeichnet die ökumenische

Verantwortung, die sich aus der neuen Begegnung der Kirche ergibt, knüpft aber nicht an das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanums an, sondern an die Geschichte der ökumenischen Bewegung, in der sich weithin die biblische Wahrheit durchzusetzen beginnt, „daß dort, wo Jesus Christus gemäß dem Zeugnis der Heiligen Schrift verkündigt wird und die Sakramente in seinem Namen angeboten werden, Gott seine Kirche schafft und erhält". Diese Formulierung paßt sich dem Artikel VII der Augustana über die Kirche an. Es wird sodann auf die Einheitsformel der Dritten Vollversammlung des Weltkirchenrates in Neu-Delhi 1961 verwiesen, über die Einheit der Christen an jedem Ort, und schließlich aus dem Bericht der Sektion I von Uppsala 1968 zitiert, „eine wahrhaft universale, ökumenische, *konziliare* Form des gemeinsamen Lebens und Zeugnisses zu verwirklichen" (vgl. dazu die Einleitung des Berichtes „Das Problem der konziliaren Autorität in ökumenischer Sicht", Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 38). Es folgt die Zitation der sog. „Basis" des Weltrates der Kirchen in der Neuformulierung von Neu-Delhi.

Nun erst wird darauf verwiesen, daß die römisch-katholische Kirche sich der ökumenischen Bewegung geöffnet und das Gespräch mit anderen Kirchen auf allen Ebenen aufgenommen hat. Sie spiele dabei insofern „eine besondere Rolle", weil sie allein bereits die Hälfte der Christenheit ausmacht und „ein Lehrsystem besitzt, das alle Fragen des Glaubens und des Lebens berührt". Was ihr Verhältnis zu der einen Kirche Christi betrifft, wird der bekannte Satz aus der Konstitution „Lumen gentium" (Abschnitt 8, 2) zitiert, wonach „diese Kirche verwirklicht ist in der katholischen Kirche" unter dem Nachfolger Petri. Am Schluß wird noch darauf verwiesen, daß die Vierte Vollversammlung des Weltkirchenrates in Uppsala festgestellt habe, es gebe nur eine ökumenische Bewegung, der zur vollen Manifestation verholfen werden solle in einer wahren Katholizität.

Regeln für Dialog und Begegnung

Teil II nennt Voraussetzung und Ziel des notwendigen Dialogs, der ein demütiges und sachliches Gespräch sein müsse und die Verwurzelung in der eigenen Kirche ebenso wie das Hören auf das Evangelium erfordere. Der Dialog dient der Information und der Wahrheit, muß daher auch den Mut zu rückhaltloser Offenheit zeigen und sich harten Anfragen stellen, in keinem Falle aber darf er die Glaubensunterschiede verharmlosen. Die Begegnung fordere die Kirchen heraus, ihr Bekenntnis neu zu formulieren. (Man möchte fast sagen mit Ausnahme der lutherischen Kirche, da hier der oben zitierte Artikel von der Rechtfertigung — obwohl er selbst unter lutherischen Theologen umstritten ist — zum Maßstab des wahren Bekenntnisses gemacht wird.) Ziel des Dialogs sei, dahin zu kommen, daß „die Kirchen alles gemeinsam tun können, was sie nicht aus Gründen des Gewissens oder der Vernunft getrennt tun müssen". Zur Vorbereitung des Dialogs seien überall Kurse und Seminare abzuhalten und bis in die Gemeinden hinunter Referenten für Konfessionskunde einzusetzen.

Im Teil III über „Persönliche Begegnungen" liegt der Schwerpunkt zunächst auf der Ablehnung der römisch-katholischen Mischehengesetze, die noch ein ernstes Hindernis für die ökumenischen Beziehungen seien und die ihre ursprüngliche Absicht gar nicht mehr erfüllen. „Sie veranlassen im Gegenteil viele Ehepaare, um einer vermeintlichen Neutralität willen sich vom christlichen Glauben fernzuhalten." Allerdings seien katholische Bemühungen erkennbar, die konfessionsverschiedenen Ehen weniger rechtlich als seelsorgerlich zu behandeln. Bei Betreuung einer „Mischehe" müsse der katholische Partner mit dem Ausschluß von den Sakramenten rechnen und daher vom evangelischen Pfarrer zur Erkenntnis gebracht werden, daß ihn dies nicht vom Heil ausschließe [was er auch schon vom katholischen Pfarrer erfahren kann]. Beide Partner sollten angehalten werden, gemeinsam die Bibel zu lesen, zu beten und „auch gemeinsam die Gottesdienste ihrer Kirchen zu besuchen".

Gemeinsame Kommissionen auf allen Ebenen

Es ist dann ausführlich die Rede von den kirchlichen Begegnungen, den in Gang gekommenen Gesprächen der Theologen, von gemeinsamer Arbeit der Verbände, notwendigen Gesprächen der Ortspfarrer und gemeinsamem Handeln bei der Errichtung von Kindergärten, Krankenhäusern, Altersheimen usw. Überhaupt wird angeregt, auf allen Ebenen für bestimmte Sachgebiete gemeinsame Kommissionen zu bilden, auch in Ehe- und Erziehungsfragen. In allen Fällen müsse, wie schon im katholischen Direktorium eingeschärft wird, der Grundsatz der Gegenseitigkeit und der Parität gelten. Bei gemeinsamen öffentlichen Aktionen sollten die Veranstalter nicht willkürlich experimentieren, sondern im Einvernehmen mit den zuständigen kirchlichen Organen handeln. Das gelte auch für die Benutzung der Massenmedien. Aber „die gemeinsamen Aktionen der Kirchen dürfen nicht zu einer innerkirchlichen Zusammenarbeit führen, bei der man sich von der übrigen Welt abschließt. Sie müssen vielmehr Dienst am Menschen sein."

Wie im katholischen Direktorium gilt der letzte Teil V den Problemen gemeinsamer gottesdienstlicher Veranstaltungen. Kanzel- und Sakramentsgemeinschaft sei für die meisten evangelischen Kirchen der entscheidende Ausdruck der Kirchengemeinschaft [die EKD ist ja nur ein Bund bekenntnisverschiedener Kirchen]. „Nichtkatholiken ist eine volle Teilnahme am eucharistischen Gottesdienst der römisch-katholischen Kirche nach dem Ökumenischen Direktorium nicht möglich [vgl. dazu Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 520 f.]. Die Kirchen können darum zur Zeit nur feststellen, daß *volle* Gottesdienstgemeinschaft zwischen Konfessionen aufgrund des unterschiedlichen Verständnisses vom Gottesdienst und vom Amt ausgeschlossen ist."

Keine volle Gottesdienstgemeinschaft

Jede Kirche halte ihre Glieder zum Besuch ihrer Gottesdienste an, erkenne aber, daß Gottes Wort auch in den anderen Kirchen gehört und verkündet wird, so daß heute keine Kirche grundsätzlich ihren Gliedern verbietet, die Gottesdienste der anderen Kirche zu besuchen. „Alle Kirchen laden Christen, die nicht zu ihren Mitgliedern gehören, ein, an ihren Gottesdiensten ohne Sakramentsempfang teilzunehmen."

Es folgen analoge Bemerkungen zum Direktorium über die Taufe und die Verpflichtung evangelischer Pfarrer,

der katholischen Kirche bei der Ausräumung von Zweifeln an der Gültigkeit einer bestimmten Taufe zu helfen. „Eine Abendmahlsgemeinschaft ist in der ökumenischen Bewegung [sogar in der EKD, wie die schwebenden Verhandlungen über die Arnoldshainer Thesen beweisen] immer noch ungeklärt." Weithin herrscht die Meinung vor, Abendmahlsgemeinschaft setzt die Gemeinschaft in Lehre und Ordnung voraus. Andere Kirchen hingegen sehen in der Zulassung zum Abendmahl, das ein Mahl des Herrn ist und nicht einer Konfession, einen guten Anfang zur Erneuerung der Kirche im Sinne voller Katholizität. Das ökumenische Abendmahlsgespräch sei im Gang. Solange keine Einigung erzielt sei, müsse die Zulassung zum Abendmahl dem seelsorglichen Ermessen überlassen werden.
Die bayerische lutherische Landeskirche, die sich ausdrücklich mit der Frage befaßt habe, gebe dazu folgenden Rat: „Ob römisch-katholische Christen, die in einer evangelisch getrauten Ehe vom Sakrament ihrer Kirche ausgeschlossen sind [ausgenommen im Falle einer Dispens von der Formpflicht, wie nicht bemerkt wird], in einer evangelisch-lutherischen Gemeinde zum Abendmahl zugelassen werden können, muß der Seelsorger nach gewissenhafter Prüfung entscheiden. Sie müssen sich jedoch darüber im klaren sein, daß die Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche und die Teilnahme am Abendmahl in der evangelisch-lutherischen Kirche auf die Dauer nicht vereinbar sind" (Ordnung des kirchlichen Lebens 1966).
Für gemeinsame gottesdienstliche Feiern, Andachten oder Gebetsstunden, wie z. B. in der Woche der Gebetsoktav für die Einheit der Christen, müsse der Grundsatz der Gleichberechtigung beachtet werden. Außerdem sollten die Gebete so formuliert sein, daß alle guten Gewissens mitbeten können.

Evangelische Erläuterungen zur Sexualethik

Es stellte sich bei Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae" heraus, daß auch evangelische Theologen und Laien von ihrer Entscheidung betroffen waren, und zwar keineswegs nur negativ. In jedem Falle erkannte man die Herausforderung, nun endlich zu versuchen, die Position einer evangelischen Sexualethik zu formulieren, mit der *Helmut Thielicke* in seiner „Theologischen Ethik", Bd. III, schon vor Jahren begonnen hatte. Um eine Zusammenfassung des bisher im evangelischen Bereich Gedachten bemühte sich Pfarrer G. *Hild,* Bensheim, am Schluß seines gründlichen Berichtes „Humanae vitae II" über die meist amtlichen katholischen Stellungnahmen zur Enzyklika (vgl. „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts", November-Dezember 1968, S. 97 bis 105).

Sieben Thesen „evangelischer Betroffenheit"

Hild knüpft an die Feststellung an: „Es ist in höchstem Maße erfreulich, daß in fast allem, was ein evangelischer Theologe zu ‚Humanae vitae' zu sagen hat, ein erstaunliches Maß an Übereinstimmung mit katholischen Theologen besteht. Das gilt etwa für den völlig unzulänglichen Naturbegriff . . ." Ähnlich wie *Lukas Vischer* sieht Hild die Chance gekommen, auch in dieser Frage der verantwortlichen Elternschaft „eine gemeinsame christliche Erkenntnis" zu erarbeiten. Dazu gehöre allerdings, daß die evangelische Theologie endlich zur Sache spricht. Für die heute schon mögliche Position evangelischer Sexualethik schlägt Hild sieben Thesen vor, die wir hier wiedergeben:
1. Die Kirche weiß um den belastenden Charakter ihrer sexualethischen Tradition und ist bemüht, sich unter Zuhilfenahme aller einschlägigen Wissenschaften ein sachgemäßes Verständnis der menschlichen Geschlechtlichkeit zu erarbeiten. Sie erstrebt jene innere Freiheit, die es ihr auch im sog. pansexuellen Zeitalter ermöglicht, in ein offenes Verhältnis zu ihrer Umwelt zu treten und das Zeugnis von der Liebe Christi glaubwürdig auszurichten.
2. Ehe ist wesentlich eine Gemeinschaft verschiedengeschlechtlicher Personen, in der die Sexualität voll integriert ist. Verwerflich ist im sexuellen Bereich alles, was nicht der gegenseitigen und vollen personalen Liebe dient, sondern sie entwertet oder verhindert.
3. Sittlich bedenklich ist die Zeugung von nicht erwünschten Kindern, das heißt von Kindern, die nicht in eine sie liebevoll umfangende Gemeinschaft hineingeboren werden und deren Erziehung zu mündigen Menschen in einer verwirrenden Umwelt nicht möglich erscheint. Die Möglichkeit, daß aus unerwünschten dann doch geliebte Kinder werden können, ist unbestritten, hebt aber den sittlichen Grundsatz nicht auf.

Kein Egoismus zu zweien

4. Kinder gehören insofern wesentlich zur Ehe, als sie deren Charakter (Öffnung zum andersgearteten Partner hin) verdeutlichen und vertiefen. Kinder verhindern auf eine natürliche und wirksame Weise, daß die Ehe zum Getto eines gepflegten „Egoismus zu zweien" wird. Ehepaare, denen Kinder versagt bleiben, führen keine minderwertige oder defekte Ehe, solange sie wissen, daß ihnen die Öffnung ihrer Zweisamkeit zum Dienst am Nächsten um so nachträglicher auferlegt ist (Ehe als Grundform der Mitmenschlichkeit).
5. Unter den heutigen Voraussetzungen (Absinken der Säuglingssterblichkeit von 70 auf 2 Prozent in den letzten 100 Jahren u. a. m.) ist Familienplanung unumgänglich geworden und darf kirchlicherseits nicht diskreditiert werden.
6. Hinsichtlich der *Methoden* der Empfängnisverhütung gilt, daß es keine glatten oder idealen Lösungen, aber auch keine allgemeinen, überzeitlich bestimmbaren Normen oder Anweisungen *für alle* gibt. Es gehört zur Verantwortung jedes Paares, jene Verhaltensweise herauszufinden, die es ihm ermöglicht, die gegenseitige Liebe und Achtung zu bewahren und zu vertiefen. Ärztliche Beratung und das Gespräch unter Freunden sollten nicht vernachlässigt werden. Im übrigen hat die Diskussion um „Humanae vitae" gezeigt, daß die Unterscheidung von „künstlichen" und „natürlichen" Methoden wenig sinnvoll ist.
7. Der Bereich des Sexuellen ist nicht weniger, aber auch nicht mehr als jeder andere der Macht der Sünde ausgesetzt. Christen leben auch hierin nicht ihrer eigenen Gerechtigkeit, sondern von der befreienden und rechtfertigenden Macht der Gnade. Es gehört darum zu den wesentlichen Aufgaben der Theologie und der Verkündigung, die Integration des Sexuellen in die gesamtmenschliche Wirklichkeit zu fördern.

Vorgänge und Entwicklungen

Die Mission vor dem Problem der Religionen

„Die Menschen bedürfen der absichtslosen Solidarität aus der Kraft des Glaubens und der Liebe. Solche Mission wird die Achtung vor der fremden Religion vertiefen und keine andere Sorge haben, als daß der Hindu ein besserer Hindu, der Buddhist ein besserer Buddhist, der Moslem ein besserer Moslem werde."
Diese und ähnliche Sätze aus der „Fundamentalkatechetik" (S. 241) von *Hubertus Halbfas* haben außer der offiziellen Lehrautorität auch die Fachleute aus Religions- und Missionswissenschaft auf den Plan gerufen. Letztere übten Kritik an dem verkürzten Missionsbegriff, den Halbfas ohne Reflexion auf die Sendung der Kirche und ohne Analyse des biblischen Befundes vortrage. Hätte Halbfas, so sagt man, sich mehr mit der Theologie der Konzilsdokumente auseinandergesetzt, so wäre ihm nicht entgangen, daß die Existenz der Kirche wesentlich mit der direkten Verkündigung des Wortes Gottes unter den Völkern zusammenhänge.

Die Problematik der Konzilstexte

Eine genauere Analyse zeigt allerdings, daß sich auch die Konzilsväter über die Beurteilung der nichtchristlichen Religionen und über das davon abhängige Missionsverständnis nicht einig waren. Die Ursache dafür dürfte wohl in einem *dialektischen* Begriff von Religion überhaupt liegen, wie er in der vorkonziliaren Theologie angelegt und auch durch die Beratungen der Väter nicht überholt wurde. Religion in der Sicht der katholischen Theologie ist etwa nach Heinrich Fries (Handbuch theologischer Grundbegriffe, S. 428 ff.) als Bezug des Menschen auf den Wesens-, Existenz- und Sinngrund seiner selbst zu verstehen. Sein Anspruch trifft das Individuum wie die Gemeinschaft. Wichtig ist dabei die Möglichkeit des Verfalls der Religion. Gründe für eine „Verkehrung der Religion in ihr Unwesen" lägen in einem verkürzten Transzendenzbegriff, der das Umgreifende entweder innerweltlich oder apersonal bestimme. Religion als Möglichkeit des Menschen lebt, wie Fries betont, aus der Erwartung einer Offenbarung. Die in Christus ergangene Botschaft sei einerseits Gericht (Krisis) und andererseits Erfüllung (Erlösung) der Religion. Ähnliches gilt auch vom theologischen Begriff der Volks- und Universalreligionen als tradierter sozialer Gebilde. Allerdings ist zu sagen, daß auf diesem Sektor noch eine gründliche theologische Interpretation aussteht. Wie *H. R. Schlette* (ebd., S. 442 ff.) bemerkt, tragen die Religionen einerseits den Charakter des Früheren, des Un-Heils gegenüber der Offenbarung, sind aber andererseits auf die Erfüllung in Christus angelegt. Im Glaubensentscheid distanziere sich der Christ von der nur religiösen Haltung. *Phänomenologisch* mögen die Religionen starke Ähnlichkeiten aufweisen, das je eigene Verständnis des Anspruchs, den der sinngebende Grund in den tradierten Religionen an die Menschen stellt, erhebe sie aber für die Betroffenen über alle anderen Religionen hinaus.
Die Frage, ob den nichtchristlichen Religionen nur eine natürliche Dimension eigne oder ob sich bei ihnen auch übernatürliche Offenbarung findet, wird vom Konzil eher zugunsten der zweiten Möglichkeit entschieden: „Von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, ja auch nicht selten die Erkenntnis einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters" (Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Abschnitt 2). Gerade dadurch aber geriet das Vatikanum II mit dem traditionellen Missionsverständnis, das die Pflicht zur Verkündigung vorwiegend auf die Heilsbedürftigkeit der Nichtchristen zurückführt, in eine gewisse Spannung.
Der positive Aufweis der Sendung der Kirche und des sicheren Heilsweges in Christus (u. a. Missionsdekret, 1. Kapitel; Kirchenkonstitution, 2. Kapitel; Pastoralkonstitution, Abschnitt 44 und 45) vermag noch nicht den Konflikt zu lösen, den die Qualifikation nichtchristlicher Religionen als Offenbarungsträger schafft. Wenn es heißt: „Was immer aber an Wahrheit und Gnade schon bei den Heiden sich durch eine Art verborgener Gegenwart Gottes findet, befreit sie von der Ansteckung durch das Böse und gibt es ihrem Urheber Christus zurück" (Missionsdekret, Abschnitt 9), so wird hier die Grundgestalt der Kirche irgendwie mit der fehlerhaften konkreten Gestalt nichtchristlicher Religionen verglichen, ein nicht ganz sauberes Verfahren, das unsere Frage eher überspielt als einer Lösung näher bringt.

Christliche und nichtchristliche Offenbarung

Wie christliche und nichtchristliche „Offenbarung" zu vereinbaren sind, muß sich letztlich in einer Reflexion auf die Offenbarung selbst, auf ihre geschichtlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen und Konsequenzen klären. Dessen war sich auch das Konzil bewußt, wie aus verschiedenen Andeutungen in den Konstitutionen über die Kirche und über die Offenbarung, aus dem Missionsdekret und der Pastoralkonstitution sowie aus den Erklärungen zur Religionsfreiheit und zu den nichtchristlichen Religionen hervorgeht. Stellvertretend für alle nur ein Zitat: „So nehmen also die jungen Kirchen, verwurzelt in Christus, gebaut auf das Fundament der Apostel, im Einklang mit der Heilsordnung der Fleischwerdung in wunderbarem Tausch alle Schätze der Völker auf, die Christus zum Erbe gegeben sind ... Um dieses Ziel zu verwirklichen, muß in jedem großen Kulturraum die theologische Arbeit angespornt werden, die im Licht der Tradition der Gesamtkirche die von Gott geoffenbarten Werke und Worte ... aufs neue durchforscht. So wird man klarer sehen, auf welchem Wege der Glaube dem Verstehen näherkommen kann unter Benützung der Philosophie und Weisheit der Völker und auf welche Weise die Gepflogenheiten, die Lebensauffassung und die soziale Ordnung mit dem Sittengesetz, das in der göttlichen Offenbarung enthalten ist, vereint werden können" (Missionsdekret, Abschnitt 22). Daneben nehmen sich Formulierungen wie „Einpflanzung der Kirche" (Abschnitt 6) und „Ausbreitung der Herrschaft Christi" (Abschnitt 15) sehr pauschal und eher mißverständlich aus.
Insgesamt gesehen, bleibt die Frage, wie die geschichtliche und gesellschaftliche Situation des Missionswirkens in eine Theologie der Religionen und der Mission einbezo-

gen werden kann, beim Konzil ohne befriedigende Antwort.

Religion als Dimension der Tiefe

In seiner „Fundamentalkatechetik" geht Halbfas diesem Problem nach, indem er zunächst aufweist, daß die Frage nach dem Sinn des Daseins allen Menschen, ob sie sich religiös oder religionslos nennen, gemeinsam ist. Die mit dieser Frage eröffnete „Dimension der Tiefe" (Tillich; vgl. Fundamentalkatechetik, S. 25) sei der Gegenstand der Religiosität des heutigen Menschen. Dabei dürfe man sich die religiöse Verfaßtheit eines Menschen nicht als innerliche, subjektive Anlage denken, sondern immer schon verwirklicht im Rahmen jener *„Formsysteme"* (ebd., S. 28), die der jeweilige Daseinsraum anbietet, vor allem in den geschichtlich gewachsenen und überkommenen Religionen.
Religiosität kann sich aber auch in „sonstigen existenzinterpretierenden Bezugssystemen aktualisieren", und „dabei bleibt offen, welcher Inhalt diesen nicht mehr zu überbietenden Sinngrund bestimmt, ob Gott oder sonstige Numinosa, Liebe, Leben, Materie oder Nichts, so daß ein von dieser Inhaltlichkeit qualifiziertes Engagement sowohl die bestimmten Namen religiöser Bekenntnisse als auch der verschiedensten Denominationen des Atheismus oder der sogenannten Pseudo-Religionen trägt" (Fundamentalkatechese, S. 29).
Ein personales und dialogisches Moment gehört also für Halbfas nicht notwendig zum Wesen der Religion. Ebenso verneint er ausdrücklich die Möglichkeit des Verfalls von Religion, der Verkehrung in ihr Unwesen, die Bezeichnung „Ersatz-Religion". Aus seinem Verständnis von Offenbarung muß er auch den Widerspruch bzw. den qualitativen Unterschied zwischen christlicher Botschaft und Religion ablehnen, denn „Offenbarung ist *niemals* exklusiv ‚das ganz andere', sowenig wie das ‚Wort Gottes' als ein Wort aus dem Jenseits verstanden werden darf" (ebd., S. 33). Mit Tillich erklärt Halbfas die Religionen als gesellschaftliche, geschichtliche, sprachliche Ausdrucksformen der einen, unteilbaren Offenbarung. Das Problem der Wahrheit der einzelnen Religionen sucht er durch die Unterscheidung von Logos und Mythos zu lösen. Die Religion könne zwar nicht umhin, ihre Aussagen rational zu durchdringen, da sie immer wieder neu die Stimmigkeit ihrer bildhaften Sprache mit der gemeinten ungegenständlichen Wirklichkeit kontrollieren müsse. Darüber hinaus sei aber jede Verwendung mythischer Kategorien in logischen Sätzen unzulässig. Erst recht dürfe die geschichtlich bedingte Verknüpfung bildhafter Aussagen nicht logisch verstanden und dieses Verständnis mit dem Anspruch absoluter Wahrheit dogmatisch festgelegt werden. Auf diesem Fehlverständnis gründet nach Halbfas ja gerade der extensive Absolutheitsanspruch einer Religion, der entgegenstehende Offenbarungswahrheiten anderer Religionen durch Mitteilung des eigenen religiösen Standpunkts ausschließen will. Eine Mission, die sich aus dem *extensiven* Absolutheitsanspruch versteht, lehnt Halbfas ab. Er differenziert zwar seinen Standpunkt, wenn er in den religiösen Offenbarungen „unendliche Unterschiede in der Reinheit, Angemessenheit oder Verzerrung ihres Ausdrucks" (ebd., S. 239) feststellt und diese Differenzen als nicht gleichgültig erklärt. Dennoch dürfe man den Anhängern der nichtchristlichen Religionen keine andere religiöse Formel anbieten, solange man die Wirklichkeitserfahrung in ihrem kulturellen Bereich beim alten lasse. Direkte Bekehrung Andersgläubiger, Mission im Sinne belehrender religiöser Mitteilung dürfe es nicht geben. Für die Anhänger des Hinduismus, Buddhismus und Islam, deren reiches kulturelles und religiöses Erbe eine Religionsverschmelzung ohnehin nicht erstrebenswert mache, stellt Halbfas in Anlehnung an ein bekanntes Schlagwort seine Forderung auf, die Mission solle keine andere Sorge oder Zielsetzung haben, als daß jene zu besseren Hindus, Buddhisten und Moslems würden.
Wenn Halbfas die Religion als Tiefendimension der Wirklichkeit, die Offenbarung als Erhellung des hier und jetzt Erfahrbaren, den Glauben als Interpretation der Fakten erklärt, so ist es eigentlich nicht verständlich, daß er bezüglich der Religionen und der Mission zu so bedeutsamen theologischen Aussagen ohne ausreichend erforschtes Tatsachenmaterial kommen kann. Halbfas räumt selbst ein, daß es eine theologische *Hermeneutik* der außerchristlichen Religionen noch nicht gibt und daß die vergleichende Religionswissenschaft erst Ansätze zu diesem Problem geliefert habe. Die Forderung nach Hermeneutik gilt für Halbfas nicht weniger als für die Schul- bzw. Konzilstheologie.

Das Beispiel Hinduismus

Die Frage lautet, was eigentlich geschieht, wenn sich zwei Religionen, etwa das Christentum und der Hinduismus, begegnen. Diese Frage kann nur an konkreten Beispielen illustriert werden. Indien und der Hinduismus könnten als solches Beispiel dienen. Wenn sich dabei ergeben sollte, daß diese Begegnung Bedingungen schafft, die bisher nicht oder zu wenig beachtet wurden, so muß ein neues theologisches Missionsverständnis bei diesen Bedingungen ansetzen.
Die soziale Schichtung der indischen Christen zeigt, daß der Anteil der armen, sozial benachteiligten Ureinwohner und Kastenlosen bei weitem der größte ist. Im wirtschaftlichen und politisch bedeutendsten Teil des Landes, im Norden, konnte das Christentum bisher kaum Fuß fassen. Auf die orthodoxen und gebildeten Schichten der Hindus scheint die Kirche nur wenig Eindruck zu machen. Die Inder von heute sind stolz auf ihre glanzvolle Vergangenheit. Der Hindu glaubt, alle heilsnotwendigen Wahrheiten und Erkenntnisse in seiner Religion zu besitzen. Zwar weichen die Vorstellungen, welcher Weg zur Erlösung führt, in den einzelnen Hindusekten beträchtlich voneinander ab. Aber aus der allen Hindus gemeinsamen Heilsgewißheit erwächst ein Selbstvertrauen, das sie für den Anspruch einer anderen Offenbarungsreligion nur schwer zugänglich macht. Ihre Grundhaltung gegenüber diesen Fremdreligionen ist *Toleranz*, denn: „Alle Religionen sind gleich, alle führen auf verschiedenen Wegen zum Ziel" (Ramakrishna).
Die Toleranz gegenüber anderen Religionen hat allerdings Grenzen. Es gibt Situationen, in denen der Hindu alle religiösen Vorstellungen abwehrt, die sich nicht in das Kastenwesen einfügen und die Autorität der Veden leugnen. Das ist der Fall, wenn eine Fremdreligion ihren Absolutheitsanspruch stark betont und missionarisch unterbaut. Die außerindischen Religionen, etwa das Christentum und der Parsismus, spürten nichts von einer Zurückweisung, solange sie sich abschlossen. Erst durch den eindringenden Islam und noch deutlicher durch die systematische Mission der christlichen Kirchen verschärfte sich die Lage: Der als Abgötterei verketzerte Hinduismus

reagierte, indem er alles Fremdreligiöse auf seine Weise abwertete und sich bis zum vorigen Jahrhundert selbst zu einer weltmissionarischen Religion entwickelte.

Rezeption christlicher Elemente

Weitere Gründe für die Ablehnung einer fremden Religion sind deren Verknüpfung mit Politik und die Furcht vor kultureller Überfremdung. Es dürfte illusionär sein, wenn christliche Missionare hoffen, die moderne Entwicklung brächte zwangsläufig eine Auflösung des Hinduismus und damit die große Stunde des Christentums. Der Einbruch des Westens stellt nicht die erste geistige und politische Krise dar, die Indien zu durchleben hat. Es vermochte in seiner langen Geschichte alle zu überdauern und ging stets mit erneuter Kraft daraus hervor. Die Erneuerungsbewegung nach der Begegnung mit westlicher Macht und Ideologie der Kolonialzeit begann schon zu Anfang des vorigen Jahrhunderts mit der Gründung des Brahmo Samaj. Berühmte Männer erstrebten in ihm eine Reform und Reinigung des Hinduismus auf der Grundlage christlicher Prinzipien. Andere Reformbewegungen setzten sich für eine Neuauslegung der Veden und der alten Schriften im Licht der Erkenntnisse der modernen Wissenschaften ein oder bemühten sich um soziale Reformen der hinduistischen Gesellschaft. Persönlichkeiten wie Keshabe Chunder Sen, Radscha Ram Mohan Roy, Rabindranath Tagore und Mahatma Gandhi haben Indien seitdem geführt und geformt. Der reformierte Hinduismus ist selbst aktiv missionarisch und karitativ tätig, wie es christliche Organisationen nicht mehr sein können.

Dieser Religion sieht sich das Christentum in Indien gegenüber. Seine Missionsmethoden von gestern und heute erweisen sich als ohnmächtig. Der Hinduismus fand in der Konfrontation mit den Christen in sich selber Werte, die bislang kaum beachtet wurden. Christliche Theologen sprechen von einer *Rezeption* christlicher Elemente, die dem Hinduismus eine gewisse Immunität gegenüber der christlichen Botschaft verleihen. Man könnte christlicherseits sogar darauf hinweisen, daß der Hinduismus in neuerer Zeit selbst einen gewissen Absolutheitsanspruch erhebt, der den Aussagen über die Gleichheit aller Religionen widerspricht. Die Nicht-Hindus kommen nur über verschiedene Wiedergeburten und über den Aufstieg in den Kasten zur Erlösung. Offenbar genügt es den Vertretern dieser Anschauung auch nicht, daß aus den Christen bessere Christen werden. (Vgl. zum Ganzen: *K. Klostermaier,* Hinduismus, Bachem, Köln 1965; *J. Landmann,* Ein christliches Indien? Steyler Missionschronik 1969).

Der kulturelle und religiöse Unwandlungsprozeß in Indien ist kein isoliertes Phänomen. Völkerkundliche und religionswissenschaftliche Forschungen zeigen immer deutlicher, daß weder Kulturen noch Religionen in geschlossenen Blöcken nebeneinander existieren können. Sie können sich der Orientierung von der jeweils anderen Seite auf die Dauer nicht entziehen, und in dem Maße, in dem sie sich öffnen, werden die eigenen Normen relativiert. Das bedeutet, daß der Hindu im Sinne des Christentums längst ein besserer Hindu geworden ist. Das bedeutet ferner, daß die intensive Missionstätigkeit des Christentums nicht nur, wie aufgezeigt, eine Missionstätigkeit des Hinduismus hervorruft, sondern daß die Kirche sich auch selbst verändert. Wenn sie überhaupt bei den Indern verstanden werden will, muß sie hinduistische Elemente in sich aufnehmen. Bis zu welchem Grad die Verwandlung der Kirche in Indien geht, wird nicht leicht zu bestimmen sein. An der äußeren Kirchenstruktur, an festen Glaubensformeln und „ex opere operato" wirkenden Sakramenten läßt sich dies um so weniger messen, je mehr man dem *personalen* Glaubensvollzug Bedeutung zuspricht.

Die Tatsache der faktischen Religionsangleichung

Der ganze Fragenkomplex, wie die Offenbarung in Gesellschaft und Geschichte inkarniert, bedarf einer neuen und gründlichen Interpretation, vor allem, wenn einmal erkannt ist, welche komplexe und ständig sich wandelnden Elemente ein Kulturraum aufweist. Es ist wohl nicht exakt, wenn z. B. *H. R. Schlette* sagt: „Ein Wachstum in der Geschichte der Religionen auf Christus hin, wie es Cuttat annehmen zu dürfen glaubt, scheint den Tatsachen der Religionsgeschichte — von Einzelphänomenen abgesehen — zu widersprechen, jedoch sind diese und andere Fragen noch nicht hinreichend untersucht" (a. a. O., S. 450). Was das Wachstum oder, neutraler gesagt, die Veränderung aller Religionen betrifft, so ist gerade sie eine durchgängige beobachtete Tatsache der Religionsgeschichte. Ob es aber ein Wachstum auf Christus hin ist, kann religionsphänomenologisch nicht bestimmt werden. Grundsätzlich läßt sich sagen, daß es mit wachsender Kommunikation auch größere geistige Auseinandersetzungen zwischen den Religionen gibt, deren Resultat sich nur insofern voraussagen läßt, als es mit keiner der jetzt existierenden Religionen empirisch identisch sein wird.

Hat Halbfas die Tatsache der faktischen Religionsangleichung bei seiner Darstellung der Religionen genügend berücksichtigt? Er stützt sich in seinem Verständnis der Religionen und der Mission sehr stark auf *G. Mensching,* dessen Begriff von Wahrheit und Toleranz in der Religion (vgl. das gleichnamige Buch Menschings) er einigermaßen unkontrolliert übernimmt. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, daß Halbfas für seine Missionstheorie ebenso wie Mensching nur ein einziges Bibelzitat, die Verurteilung des pharisäischen Proselytismus durch Jesus (Matth. 23, 15), heranzieht (S. 241), ein Zitat, das einerseits den Fragepunkt „direkte Bekehrung" nicht trifft und andererseits nach allen Regeln der Hermeneutik im Zusammenhang mit anderen neutestamentlichen Aussagen zur Mission zu sehen ist, auch wenn letztere sich in historisch-kritischer Prüfung „nur" als Verkündigung der Urgemeinde erweisen.

Die spärlichen Hinweise auf die soziale und kulturelle Gebundenheit des religiösen Menschen werden in der „Fundamentalkatechetik" von dem alles beherrschenden sprachphilosophischen Ansatz nahezu erdrückt. Unterliegt denn die Sprache nicht selbst einer gewissen Erstarrung und Aushöhlung? Politische und soziale Strukturen werden zwar durch ein sprachlich geformtes Bewußtsein erst ermöglicht, aber wenn sie einmal bestehen, gewinnen sie ein Eigengewicht, das von der Sprache nicht mehr adäquat erfaßt wird. Dieser Hintergrund, die politische und soziale Vorverfaßtheit der Menschen, muß beim Auslegungsprozeß des Offenbarungswortes mit berücksichtigt werden. Das heißt für die Religionen, daß sie allein schon durch ihre Nachbarschaft „bekehrend" auf die jeweils andere Religion einwirken. Als Repräsentanten einer Kultur sind sie in den allgemeinen Kulturwandel (Akkulturation) mit einbezogen.

Der religiöse und kulturelle Entwicklungsprozeß ist zu-

dem von menschlichem Geist und freier, menschlicher Entscheidung nicht unabhängig. Die Menschen können bestimmte Überzeugungen festhalten und auf ein Ziel, das sie recht erkannt haben, zusteuern. Sie werden dieses Ziel vielleicht so wählen, daß es für möglichst viele Überzeugungen Gültigkeit hat: Fortschritt, Friede, Liebe unter den Menschen. Aber bietet die menschliche Verständigung über ein anzustrebendes Ziel schon die letzte Legitimation für die Wahl eben dieses Zieles? Nach kirchlichem Glauben ist die Zukunft der Menschheit vom Reich Gottes bestimmt. Jesus Christus ist für sie der Offenbarer des göttlichen Heilswillens und gleichzeitig Modell für den neuen Menschen, auf den alle individuelle und soziale Entwicklung zusteuern muß. Damit ist allerdings die Offenbarung inhaltlich festgelegt, was wiederum nur im Glauben selbst zu rechtfertigen ist.

Die Religionen können aus dem, was ihnen zur Zeit bewußt ist, nicht *positiv* heraustreten, auch das Christentum nicht. Die Kirche kann sich nach außen hin nur so geben, wie sie sich selbst versteht. Was heißt nach diesen Überlegungen noch das Schlagwort von der Mission, die keine andere Sorge hat, als daß der Hindu zum besseren Hindu wird? Kein christlicher Missionar kann sich von heute auf morgen den Standpunkt des Hinduismus zu eigen machen, um die Inder in der ihrer Religion eigenen Dynamik weiterzuführen. Ein solcher Missionar würde ja auch seine eigene kulturelle und religiöse Vorverfaßtheit übersehen. Man könnte Halbfas zwar zustimmen, wenn man unter direkter Bekehrung eine Verkündigung, losgelöst von einer gesellschaftlichen Horizonterschließung, versteht. Es ist auch nicht zu leugnen, daß Mission oft in diesem Sinne praktiziert wurde und bei vielen Menschen, vor allem niederer Kulturen, Schaden angerichtet hat. Sollte man aber auf eine Verkündigung unter den Nichtchristen überhaupt verzichten, wie es manche Formulierungen von Halbfas nahelegen? Gibt es eigentliche jene nicht nur bei Halbfas gerühmte „absichtslose Solidarität" mit den Nichtchristen? Nach den vorliegenden religionssoziologischen und wissenssoziologischen Ergebnissen ist eher anzunehmen, daß sich die religiösen Überzeugungen benachbarter Gesellschaften in Abhängigkeit voneinander ausbilden. Gerade das aber enthebt die Anhänger der beiden Religionen nicht der Pflicht einer authentischen Selbstdarstellung im Dienste einer „Entideologisierung", einer Korrektur von falschem, weil überholtem Bewußtsein. Ähnliches gilt für die Begegnung von religiösen und nichtreligiösen Menschen oder für das Verhältnis von Religion und säkularer Welt.

Woran scheitert die sowjetische Religionskritik?

Die in den letzten Jahren zu beobachtende intensivere Beschäftigung der Sowjetideologie wie des antireligiösen Schrifttums mit dem „Modernisierungsprozeß" der großen Religionsgemeinschaften innerhalb wie außerhalb der Sowjetunion; die dürftigen Erfolge der vom ZK der KPdSU am 2. Januar 1964 beschlossenen „Maßnahmen zur Intensivierung der atheistischen Erziehung der Bevölkerung" (vgl. „Nauka i Religija", September 1967; dt. in Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 120 ff.); die offen zugegebenen Erscheinungen eines „Wiederauflebens der Religion in den neuen Generationen der sozialistischen Gesellschaft" („Nauka i Religija, a. a. O.); die verstärkten, wenn auch nur sporadisch vorgenommenen und begrenzt veröffentlichten religionssoziologischen Untersuchungen in der Sowjetunion; die Apostrophierung der Kirche als eines der Instrumente des Imperialismus in seinem „psychologischen Krieg" zur ideologischen Zersetzung der sowjetischen Jugend (vgl. den Bericht über die Aufgaben der kommunistischen Erziehung der Jugend vor dem ZK des Komsomol vom 25. Dezember 1968) — diese und andere Symptome weisen mit zunehmender Deutlichkeit darauf hin, daß das religiöse Phänomen für die marxistischen ideologischen Theoretiker wie auch Praktiker bis heute ein im Grunde „ungelöstes Problem" geblieben ist. Sie zeigen, daß es in fünfzig Jahren nicht gelungen ist, die Religion restlos zu „liquidieren" und die Religiosität als einfaches Überbleibsel einer kapitalistischen Klassengesellschaft zu überwinden. Man ist sich der bleibenden Realität des Religiösen langsam bewußt geworden. Diese Tatsache beunruhigt in zunehmendem Maße Partei und Regierung und zwingt sie zur Auseinandersetzung.

Unter den *Gründen* für dieses weitgehende Scheitern aller Versuche einer atheistischen Umschulung der Bevölkerung sind drei von besonderer Bedeutung: 1. Die Nichtbeachtung des Unterschieds zwischen einer tief im Volksbewußtsein verwurzelten Religiosität und Religion als gesellschaftlich verfaßter Institution: Zerschlägt oder unterdrückt man die letztere, so ist damit auch nicht schon eo ipso die erstere tödlich getroffen. 2. Die von ihren eigenen Voraussetzungen her unfähige Sowjetideologie, auf die immer häufiger gestellten Fragen nach dem Sinn der menschlichen Existenz eine auch nur halbwegs befriedigende Antwort zu geben. 3. Der innere Erneuerungsprozeß der großen Religionsgemeinschaften, der sich auch in der orthodoxen Kirche — wenn auch zunächst nur in Ansätzen —, aber vor allem im Katholizismus und Protestantismus vollzieht.

Religion und Religiosität

Indem die sowjetische Religionspolitik in ihrer Ausgangsposition auf eine Entmachtung und Zerstörung der Russisch-orthodoxen Kirche als gesellschaftlicher Institution abzielte, übersah sie den *wesentlichen* Unterschied zwischen institutionalisierter und nichtinstitutionalisierter, sich jeder Politik weitgehend entziehender Religiosität. So war auch der sowjetischen Religionsgesetzgebung seit Beginn des Jahres 1918 das russisch-orthodoxe Christentum als geistliche Realität kaum erreichbar. Wohl wurde die Kirche durch die sowjetische religiöse Zwangspolitik, die nur während des Krieges aus innenpolitischen Gründen vorübergehend gelockert wurde, des äußeren Einflusses und ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit beraubt. Der Zerschlagung des institutionellen kirchlichen Rahmens dienten vor allem das Dekret des Rates der Volkskommissare „Über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche" (vom 23. Januar 1918) sowie, elf Jahre später, der Beschluß des allrussischen Zentralexekutivkomitees und des Rates der Volkskommissare „Über die Religionsgemeinschaften" vom 8. April 1929 (dt. in *N. Struve*, Die Christen in der UdSSR,

Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1965, S. 461 ff.). Vor allem der letztere Beschluß schuf die entscheidenden Voraussetzungen für einen antireligiösen Kampf, der von der physischen Vernichtung bis zu langjähriger Verbannung reichte. Überzeugt vom Erfolg dieses Kampfes, verlagerten ihn die Politiker 1938 auf die „friedliche" Ausschaltung der „religiösen Überbleibsel" durch administrative und atheistische Propagandamaßnahmen, deren Erfolge weit unter dem gesteckten Ziel zurückgeblieben sind.

Woher kommt aber diese die sowjetische Religionskritik und -politik bedingende Gleichsetzung von Kirche bzw. Religion als Institution und Religion als gelebte Religiosität? Sie dürfte (vgl. zum folgenden *H. Bräker,* Die religionsphilosophische Diskussion in der Sowjetunion, in: „Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien", Nr. 62/1968) vornehmlich in der russischen Kirchen- und Geistesgeschichte begründet sein, nämlich in der weitgehenden *Gleichsetzung* von Staat und orthodoxer Kirche, in der Bedeutung, welche diese für die „politische Entwicklung des Staates und des zaristischen Herrschaftssystems" hatte. Aus diesem Verhältnis zwischen russisch-orthodoxer Kirche und Staat habe die sowjetische Religionskritik ihre entscheidenden Maßstäbe bezogen. In diesem Verhältnis zum Staat bilde die „Polarität von Reichskirchentum und geistlicher Bruderschaft, von institutionalisierter Kirche und institutionell nicht faßbarem Christentum, von Organisation und Geist" ein „nur historisch zu verstehendes Wesenselement". In der altrussischen Staatsideologie durchdrangen sich ein „totales christliches Verantwortungsbewußtsein und ein totaler weltlicher Machtwille" zu einem universal ausgerichteten Reichskirchentum. Diesem standen die asketischen „Wolga-Mönche" als Anwälte eines ebenso universal verstandenen Geisteschristentums gegenüber, das im russischen Volksleben seine tiefen Spuren hinterlassen hat. Beide wirkten befruchtend und befehdend aufeinander ein. Für die sowjetische Religionspolitik nach 1918 stand aber vornehmlich die Erinnerung an dieses Reichskirchentum im Vordergrund des Bewußtseins, die Verquickung von Kirche und Staat.

Das ungelöste „Problem des Menschen"

Der tiefste Grund für das weitgehende Scheitern aller atheistischen Umschulungsbemühungen dürfte aber darin liegen, daß Atheismus und Materialismus der Sowjetideologie die immer stärker aufbrechenden *Sinnfragen* in der sozialistischen Gesellschaft nicht oder nur unzureichend zu beantworten vermögen. Von diesen sog. „Problemen des Menschen" seien hier — unsystematisch — nur einige angedeutet: die Frage nach dem Sinn des Lebens (damit zusammenhängend die Fragen nach Glück, Gewissen, Tod, Schmerz, Krankheit und Leid), nach dem „Wert" der menschlichen Persönlichkeit, wobei hier Fragen wie Verhältnis von Arbeit und Individuum, von Einzelmensch und Gesellschaft, vom Sinn der Geschichte, von der Rolle des einzelnen innerhalb dieser Geschichte, vom Eigenwert des Menschen gestellt und diskutiert werden. In dieser Diskussion lassen sich verhaltene Ansatzpunkte einer Neubesinnung erkennen. Impulse zu einem kritischen Überdenken der offiziellen Thesen der marxistischen Moral und Ethik gehen aber auch von konkreten Erscheinungen der sozialistischen Gesellschaft aus: zunehmende Jugendkriminalität (vgl. ds. Heft, S. 86), Vernachlässigung von Kindern durch ihre — ehelichen oder unehelichen — Mütter, Alkoholismus und das sog. „Chuliganstvo" (Rowdy- und Gammlertum).

Diese neuen Ansatzpunkte werden z. B. sichtbar im Bericht von *R. Petropavlovskij,* Mitglied des philosophischen Instituts der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, über die Konferenz von Tambov im September 1967, die sich mit Problemen der marxistisch-leninistischen Ethik befaßte. *R. Petropavlovskij* stellt fest, daß „die Ethik heute alle innerlich stark beschäftigt" („Literaturnaja Gazeta", 11. 10. 67). Wir „kommen an eine Grenze der gesellschaftlichen Entwicklung, wo die zwischenmenschlichen Beziehungen, das Verhalten der Menschen, ... das, was gerade den Gegenstand der *Ethik* ausmacht, anfangen müssen, sich grundlegend neu zu orientieren". Gleichzeitig bemängelte er, daß die wissenschaftliche Forschung in Fragen der Ethik der „Initiative einzelner überlassen" bleibe, daß es keine Zentrale gebe, welche die Erforschung der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins in der Gesellschaft organisiere, koordiniere und lenke. Die am Philosophischen Institut der Akademie der Wissenschaften bestehende Sektion für Ethik sei dazu völlig außerstande. Die fehlende Koordination bedinge mangelnden Kontakt unter den sowjetischen Ethikern, Doppelgleisigkeit, eine zu große Anzahl widersprüchlicher Konzeptionen.

Suche nach „allgemeingültigem" Moralgesetz

Einer der „brennendsten Diskussionsgegenstände" auf der Konferenz sei die Frage nach dem Verhältnis von Personalem und Gesellschaftlichem in der Moral gewesen. *G. Gumnickij,* Dozent für Philosophie am Pädagogischen Institut von Ivanovo, habe dabei die in der marxistischen Ethik gängige Auffassung vom „Primat des Gesellschaftlichen vor dem Personalen" in die Formel gefaßt, „die Person verhält sich zum gesellschaftlichen Wohl wie zu ihrem höchsten Gut". Die in dieser Formel zum Ausdruck kommende Beziehung bezeichnete Gumnickij als ein „absolutes *allgemeingültiges* Moralgesetz". Demgegenüber sei das Gesetz, daß sich die Gesellschaft zum Wohl des einzelnen wie zu ihrem Endziel verhalte, nur eine Ergänzung des ersten Gesetzes.

G. Gumnickij stieß mit dieser These auf heftigen Widerstand. So wies z. B. die Dozentin der Moskauer Universität, *G. V. Samsonova,* darauf hin, daß schon Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie" erklärt hätten, daß die Kommunisten keineswegs den „privaten Menschen" zugunsten des „gesellschaftlichen" Menschen beseitigen wollen; daß das „allgemeine Interesse" ja von den „einzelnen" geschaffen werde. Daraus leitete Samsonova die Forderung ab, die Widersprüche zwischen beiden nicht durch Unterordnung des Personalen unter das Gesellschaftliche zu lösen, sondern beide als „Einheit" zu sehen. Wenn Petropavlovskij berichtet, daß die Vertreter der Auffassung Samsonovas in der Minderheit gewesen seien, so muß man wohl zum besseren Verständnis dieser Tatsache hinzufügen, daß der Begriff des „Kollektivwohls" von den Beschlüssen des ZK der KPdSU festgelegt ist. Allerdings vertritt *K. Gumnickij* in seinem Beitrag Der Sinn des Lebens, das Glück und die Moral („Voprosy filosofii", Heft 5, 1967, S. 102—105) eine differenziertere Auffassung, wenn er sagt, das höchste Ziel des Menschen, der höchste Sinn des Lebens sei zwar der „Dienst an der Gesellschaft"; doch kenne die Gesellschaft kein „eigenes" vom Wohl des Menschen losgelöstes Wohl. Das Wohl der Gesellschaft sei zwar das „höchste", doch das

„Wohl des einzelnen" sei das „endgültige". Ob Gumnickij hier sich widerspricht oder Petropavlovskij ihn ungenau wiedergibt, können wir nicht entscheiden.
Worin besteht aber nach dieser Auffassung das Wohl des einzelnen? *P. M. Jegides* sieht es im Glück, das er jedoch auf den Dienst an der Gesellschaft zurückführt (vgl. „Worin besteht der Sinn des Lebens", Moskau 1963). Gumnickij umschreibt es dagegen als „ganzheitliche, umfassende, integrale Form menschlicher Zufriedenheit mit dem Gang des Lebens" („Voprosy filosofii", a. a. O. S. 104). Er wendet sich auch gegen die in der sowjetischen Fachliteratur verbreitete Definition des Glückes als „sittliche Befriedigung". Das Verhältnis von Glück und Sittlichkeit sieht Gumnickij in gegenseitiger Abhängigkeit. Die Moral sei die Bedingung zur Erlangung des Glücks als des Endziels des Menschen. Zugleich aber macht die Forderung eines reibungslosen Ablaufes der gesellschaftlichen Prozesse die Verwirklichung der sittlichen Prinzipien als höchstes Ziel notwendig, dem das Streben nach Glück unterzuordnen sei.
Wie letztlich *unbefriedigend* diese Antworten sind, wird sofort an der Ausklammerung der Frage des Todes deutlich. Entscheidet sich doch die Frage der Sinngebung des Lebens letztlich an der Frage der Sinngebung des Todes. Doch hier vermögen die Sowjetideologen ihren Bürgern nur die Unsterblichkeit eines das individuelle Leben überdauernden menschlichen Schöpfertums, ein Weiterleben in den Kindern und Kindeskindern anzubieten („Literaturnaja Gazeta", 27. 3. 68). Die Antwort der Religion auf diese Frage wird von ihnen als irrig und naiv zurückgewiesen („Nauka i Religija", September 1967), ihre eigene Antwort jedoch steht bis heute aus.

Innere Regeneration der Religion

Das Scheitern der atheistischen Propagandaarbeit und Religionspolitik deutet sich auch im wachsenden Schrifttum über die „Hartnäckigkeit der religiösen Überbleibsel", über *Erneuerungsbemühungen* und den inneren Wandel in den großen Religionsgemeinschaften einschließlich der Russisch-orthodoxen Kirche wie des Islams, in der scharfen Kritik an den Methoden und am Niveau der atheistischen Erziehungsarbeit an. Bis noch vor wenigen Jahren waren sich die sowjetischen Politiker und Ideologen des Erfolges ihrer antireligiösen Arbeit ziemlich sicher. Wenn sie auch das Erneuerungsstreben in den westlichen Religionsgemeinschaften verfolgten und zu analysieren versuchten, so war doch ihrer Ansicht nach ein solcher Prozeß im eigenen Lande nicht zu befürchten. Noch im Jahre 1960 schrieb *S. J. Kovalev* in seinem Beitrag „Die orthodoxe Theologie und die Funde im Gebiet des Toten Meeres. Über die Erneuerung der orthodoxen Kirche" („Ežegodnik Museja Istorii i Ateizma", Bd. 4, 1960) die Rückständigkeit des Großteils der Gläubigen, ihre geringe Zahl, das „niedrige Niveau der orthodoxen Dogmatik", ihr konservativer Geist verhindere eine Erneuerung der Kirche von innen her. Diese Zeichen würden den Niedergang der Religion und den Erfolg der sowjetischen Religionspolitik beweisen. Diese Auffassung hat sich jedoch um die Mitte der sechziger Jahre bereits gewandelt. Wenn sich auch im schultheologischen Schrifttum der orthodoxen Kirche nur wenige Ansatzpunkte einer Neubesinnung erkennen lassen, so ist doch das Bewußtsein von der Notwendigkeit der Erneuerung klar vorhanden. Erzpriester *B. Borovoj* wehrte sich 1964 vor einer Delegation des christlichen Studentenweltbundes gegen die Unterstellung, die Russisch-orthodoxe Kirche sei eine „Kirche der toten Tradition". *N. S. Gordenko* führt als Beispiel dieses theologischen Erneuerungsbemühens das Neubedenken der orthodoxen Glaubenslehren von der Kirche, von der Erlösung, der Auferstehung und Himmelfahrt Christi an (Elemente der Erneuerung in der orthodoxen Glaubenslehre, „Voprosy naučnogo ateizma", Bd. 2, Moskau 1966, S. 167—197). Und Prof. *N. D. Uspenskij* von der Geistlichen Akademie in Leningrad stellt fest, daß im 20. Jahrhundert auch die theologische Wissenschaft nicht mehr hinter der gesellschaftlichen und ökonomischen Entwicklung zurückbleiben dürfe. „Das religiöse Bewußtsein verlangt von der Theologie Antworten auf eine Fülle von Fragen" (Die Aufgaben der orthodoxen Theologie im heutigen Leben der Kirche, „Žurnal Moskovskoj Patriarchii", Nr. 9, 1962, S. 66). Dennoch dürfte sich die Neuorientierung der russisch-orthodoxen Theologie vorerst noch weitgehend im „Stadium der Rezeption der Arbeiten der neueren westlichen Theologen" befinden (H. Bräker, a. a. O.). Dagegen ist eine Wiederbelebung der Religiosität im Sinne einer neuen Aufgeschlossenheit für die Religion und religiöse Fragen und „Riten" mehr im außerinstitutionellen Bereich der Kirche festzustellen. Vor allem die in der Sowjetunion stark verbreiteten Baptistengemeinden wie auch andere protestantische Sekten (z. B. die Evangeliumschristen) machen nicht nur von sich reden, sondern gewinnen an Mitgliedern und an religiösem Einfluß. Daher ist heute keine andere Religionsgemeinschaft in der UdSSR so sehr der Verfolgung ausgesetzt wie sie (vgl. „Ostprobleme", 5. 4. 68, S. 168). Tritt dieses Erneuerungsbemühen der orthodoxen Kirche auch noch kaum sichtbar hervor, so nehmen doch die Warnungen vor der wachsenden „pastoralen" Aktivität der Kirche, vor allem im Kampf um die Jugend, ständig zu. Das (offen zugegebene) höhere intellektuelle Niveau der *baptistischen* Religionsgemeinschaften steht im krassen Gegensatz zur stark kritisierten intellektuellen Dürftigkeit und Uninformiertheit der atheistischen Erziehungsarbeit. Vor allem aber das Erneuerungsbemühen des Katholizismus und Protestantismus, mit dem Sowjetbürger über die Konzilsberichterstattung und die Auseinandersetzung mit den neueren protestantischen Strömungen (mit Tillich, Bultmann und der nachbultmannschen Theologie) in Berührung zu kommen, bringt die sowjetische Religionskritik in Widerspruch zu sich selbst. Ist es doch offensichtlich, daß ihre Thesen vom sozialpolitisch reaktionären und antiwissenschaftlichen Wesen der „religiösen Ideologie" beispielsweise mit der aktiven Friedenspolitik der beiden letzten Päpste und den in ihren Augen „fortschrittlichen" und „neuen" Positionen der katholischen Soziallehre nicht vereinbar sind. Der Sackgasse, in welche die sowjetische Religionskritik durch diese Neuorientierung in den Religionsgemeinschaften gerät, sucht sie sich durch den Hinweis auf deren rein taktischen Charakter, als „unter dem Druck des Lebens" erfolgend, zu entziehen. Gilt dies vornehmlich von der offiziellen Religionskritik, so lassen sich doch auch Versuche von Neuansätzen, Religion beispielsweise nicht mehr schlechthin mit Mythos zu identifizieren, nicht übersehen. Ist für die orthodoxen Verfechter der Sowjetideologie der Mythos „keine äußere Form des Christentums", sondern mit „seinem Wesen untrennbar verbunden", so erklärt *A. N. Čanyšev* diese Gleichsetzung für überholt. In der Mythologie seien die „Prototypen wissenschaftlicher Theorien" erkennbar (vgl. „Filosofskie Nauki", Nr. 4, 1965, S. 68—76).

Länderbericht

Der Weg des niederländischen Katholizismus

Man sollte eine Wegskizze des niederländischen Katholizismus eigentlich nicht mit der Platitüde beginnen: in Holland hat sich einiges verändert. Und doch dürfte dies wohl die einzige Basis sein, auf der sich alle Beobachter der Situation in Holland, gleich welcher geistigen und geistlichen Provenienz, noch einig sind. Wenn uns auch in der deutschen Presse und Literatur nur wenig zuverlässige und ausgewogene Berichterstattungen begegnen, so reichen sie zumindest soweit, die Tatsache einer radikalen Veränderung der Situation des heutigen Katholizismus der Niederlande zu bestätigen (*E. Kleine*, „Holland — Kirche contra Rom?", Fredebeul und Koenen, Essen 1967, 160 S.; *ders.*, „Autorität im Kreuzfeuer", Driewer, Essen 1968, 126 S.).

Was aber ist anders geworden? Man sieht selbst in den „katholischen" Städten kaum noch einen Priestertalar, nicht einmal ein römisches Kollar. Der „Holländische Katechismus" wurde zur Sensation — in mehrfachem Sinn. Auf dem Pastoralkonzil, das (nach einem Jahr der Vorbereitung) am 27. November 1966 eröffnet wurde und gerade seine dritte Plenarsitzung hinter sich hat (vgl. ds. Heft, S. 57), nahmen nicht nur Vertreter der anderen christlichen Kirchen Hollands, sondern auch (unkirchliche) „Humanisten" teil. Man hört von Abendmahlsfeiern zusammen mit Nichtkatholiken usw. Das hat es bisher noch nirgendwo gegeben — nicht einmal im Land des Grotius und des Erasmus, das „von jeher ein Land von Extremen gewesen ist" und als die „Hyde Park Corner Europas" gelten konnte (vgl. *L. G. M. von Geusau*, „The Month", Nr. 34/4, 1965, S. 246).

Geschichtliche und soziale Faktoren

Wie kam es zu solchen Veränderungen, von deren (allzu) äußerlichen Erscheinungen man noch mehrere aufzählen könnte? Es haben verschiedene Faktoren zusammengewirkt, *psychologische*, *historische* und *soziologische*. Die geographische und historische Situation des Landes hat die Holländer zur Wachsamkeit, zum Drang nach Freiheit und zur kritischen Nüchternheit erzogen. Und wenn Holländer selber von sich sagen, sie seien nicht anders als die übrigen Bewohner Europas, „nur offener" (vgl. *von Geusau*, a. a. O., S. 250), so zeigt sich schon allein darin ein großes Maß von „Offenheit", charakterlicher wie auch gesellschaftlicher Art. Kardinal Alfrink drückte sich ebenso „offen" aus, als er auf einer Pressekonferenz (am 15. 9. 65 in Rom; zitiert nach „Études", November 1965, S. 563) sagte: „Was man in anderen Ländern noch nicht öffentlich denkt und diskutiert, das wird bei uns veröffentlicht und gedruckt. Es wäre ein neuer Irrtum, wollte man glauben, es gäbe keine Probleme, weil gewisse Meinungen und Gedanken nicht an die Oberfläche gelangen. Man kann fragen: ist nicht eine offene Diskussion, selbst wenn sie gelegentlich ein wenig zu weit gehen sollte, einem schwelenden Brand vorzuziehen? In letzterem Falle wäre die Gefahr einer Feuersbrunst nicht auszuschließen."

Die Geschichte der Niederlande kennt aber beides: die offene Auseinandersetzung und das schwelende Feuer. Der „Befreiungskampf der Niederlande" von der spanischen Herrschaft war eine solche offene Auseinandersetzung, die schließlich zu einer protestantischen Republik führte, in der die Katholiken Macht und Einfluß an die herrschende Minderheit abtreten mußten. Der Katholizismus „schwelte" bis beinahe Mitte dieses Jahrhunderts — allerdings seit hundert Jahren deutlicher hervortretend — im protestantisch beherrschten Staat weiter. Im 17. Jahrhundert bekannte sich die Hälfte der Bevölkerung der (nördlichen) Niederlande zur Reformierten Kirche. Die Niederlande waren konfessionell dreigeteilt: in orthodoxe Calvinisten, in liberale Protestanten (eine Minderheit) und in Katholiken (vgl. *I. E. Ellemers*, The Revolt of the Netherlands. The part played by Religion in the process of nation-building, „Social Compass", XIV/2, 1967, S. 93 f.). Wenn die Reformierte Kirche auch erst seit 1651, da sie sich endlich innerlich und äußerlich gefestigt hatte, als Staatskirche betrachtet werden konnte, so waren die Katholiken doch schon lange zu Bürgern zweiten Ranges geworden. Sie schlossen sich nach außen ab, gingen in die Isolation und wuchsen allmählich in eine ausgesprochen kleinbürgerliche Geisteshaltung hinein. Selbst in der napoleonischen Ära und sogar nach der Wiedereinsetzung der Hierarchie (1853) verschwand dieser introvertierte Haus- und Sippenkatholizismus nicht sofort. Erst mit dem organisatorischen Zusammenschluß der Katholiken begann die Emanzipation des niederländischen Katholizismus (vgl. *H. Holstein*, Quand les catholiques hollandais s'interrogent . . ., „Études", November 1965, S. 561). Diese zunächst defensive Gruppenbildung führte zu einer Kräftigung des Selbstgefühls der Katholiken, deren Papst- und Romtreue fast sprichwörtlich wurde. Der Weg der Emanzipation war lang. Erst die gemeinsamen Leiden des Zweiten Weltkrieges und der Besatzungszeit, der gemeinsame Kampf in der Widerstandsbewegung verhalf den niederländischen Katholiken auch zur äußeren Gleichberechtigung und gesellschaftlichen Anerkennung.

Soziologische Faktoren

Die Minderheit ist an Zahl und Haltung zur Mehrheit geworden: in der Haltung aufgrund des neuen Selbstbewußtseins und äußerlich durch die größere Kinderzahl in katholischen Familien. Die Zunahme des katholischen Bevölkerungsteils ist um fast 2 % größer als die der Gesamtbevölkerung (siehe *J. J. Poeisz*, The parishes of the Dutch Church province, 1-1-66, KSKI Information, S. 14). In einer Gesamtbevölkerung von über 12 Millionen leben in den Niederlanden über 5 Millionen Katholiken. Etwa 3,3 Millionen gehören der „Hervormde Kerk", etwa 1,1 Millionen der „Gereformeerde Kerk", eine halbe Million anderen Bekenntnissen und über 2 Millionen keiner Konfession an (vgl. Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut, Parochies in Nederland per 1-1-1967, De Kerk van morgen, 2. Amersfoort 1968; siehe auch „Statistisch Zakboek 1963"). Demnach ist die Katholische Kirche in den Niederlanden allen anderen christlichen Kirchen in Holland zusammengenommen zahlenmäßig ungefähr gleichgestellt. (Man beachte indessen den außerordentlich hohen Anteil der Konfes-

sionslosen — über 2 Millionen — an der Gesamtbevölkerung.)
Die innere „Stärke" des holländischen Katholizismus läßt sich natürlich nicht anhand von Statistiken nachweisen. Aber es ist immerhin bezeichnend, daß im gesamten Landesdurchschnitt 64,4 % der Katholiken die Sonntagsmesse besuchen. Gewiß gibt es auch hier ein Gefälle von der Land- zur Stadtbevölkerung (etwa zwischen 75,2 % und 52,5 % im Durchschnitt). Die Zahlen wirken aber um so eindrucksvoller, wenn man sie mit denen anderer Länder vergleicht: Der Anteil der Katholiken, die an der Sonntagsmesse (regelmäßig) teilnehmen, liegt in Deutschland unter 50 %, in Österreich um die 35 %, in Belgien und der Schweiz bei schätzungsweise 50 %, in Frankreich bei 30 %. Auch ein internationaler Vergleich des Kirchenbesuches in den Städten fällt für die Niederlande relativ günstig aus: Den Haag 39,8 %, Amsterdam 39,4 %, Rotterdam 34,2 %, Utrecht 48,8 %; dagegen Rom unter 15 %, Wien 19,5 %, Paris zwischen 15 und 16 %, Brüssel 25 % und München 28—30 % (vgl. *Th. M. Steeman*, a. a. O., S. 175 f.; sowie *J. J. Poeisz*, „The parishes of the Dutch Church province, 1-1-1966, With some information about religious practice", in „Social Compass", XIV/3, 1967, S. 218; und *J. W. M. Peters* in „God in Nederland", van Ditmar, Amsterdam 1967, S. 268). Freilich ist besonders in den Großstädten der Kirchenbesuch in den letzten zwanzig Jahren da und dort um fast ebensoviel Prozent zurückgegangen. Doch ist der Anteil der Randkatholiken in Holland wesentlich geringer als anderswo. Denn die meisten, die von der Kirche nichts erwarten, treten aus ihr aus. (Dies ist in Holland einfacher als etwa in Deutschland, zumal es dort keine Kirchensteuer gibt und mit dem Austritt keine weiteren Formalitäten verbunden sind.)

Wandel als Integrationsprozeß

Die innere Situation des niederländischen Katholizismus muß auch vor dem Hintergrund der gesamtreligiösen Situation des ganzen Landes gesehen werden. Mit allem Vorbehalt gegenüber Meinungsumfragen in Glaubensangelegenheiten (*P. W. Goddijn* drückt es sehr drastisch aus, wenn er von dieser „delikaten Angelegenheit" sagt: „Das ist genau so, wie wenn man sich mit einem Besen die Zähne putzen wollte. Ist dieses Instrument eigentlich verfeinert genug . . .?" Zitiert aus seiner Stellungnahme zur sog. „Margriet"-Umfrage; vgl. God in Nederland, S. 20) können uns die folgenden Zahlen einen gewissen Anhaltspunkt bieten: vier von fünf Niederländern glauben — zufolge der von der holländischen Frauenzeitschrift „Margriet" im Herbst 1966 veranstalteten umfangreichen Meinungsumfrage (zusammengefaßt in dem bereits zitierten Werk „God in Nederland") — an „Gott" oder an eine höhere Macht. Bei weniger als der Hälfte der Gesamtbevölkerung ist der Gott des Vaterunsers noch eine geglaubte Realität (47,5 %). 55 % der niederländischen Bevölkerung glaubt, daß Christus Gottes Sohn ist. An ein Leben nach dem Tod glauben 40 % nicht.
Es würde zu weit führen, diese Umfrageergebnisse mit ähnlichen Recherchen in anderen europäischen Ländern zu vergleichen (vgl. dazu die Emnid-Umfrage in der Bundesrepublik ds. Heft, S. 94). Ein solcher Vergleich würde lediglich aufzeigen, daß die „Abkühlung" des religiösen Lebens ein allgemeines Phänomen ist. Es ist längst bekannt, daß alle Kirchen im abendländischen Kulturbereich an Einfluß verlieren. Holland bildet hier keine Ausnahme. Eher wäre zu fragen, wieso es kommt, daß dieser Abkühlungsprozeß gerade in Holland so spät zutage tritt und ob es sich hier wie auch im übrigen Europa wirklich um eine „Entchristlichung" handelt oder nicht vielmehr um einen Umwandlungsprozeß innerhalb des Selbstverständnisses der Christen und damit auch des Verständnisses der Kirche.
In Holland ist zweifellos ein intensiver *Integrationsprozeß* innerhalb des niederländischen Katholizismus im Gange. Eine Minorität, die sich allzusehr nach außen hin abgeschlossen hatte, sucht das Gespräch und die lebendige Verbindung mit anderen christlichen und weltanschaulichen Gruppierungen (gegen die man sich zuvor isoliert hatte). Man will am gesamten Leben der Nation auf allen Ebenen teilnehmen. Diese Öffnung nach außen bedingt ein freieres Selbstverständnis, einen dynamischeren und — ganz im Sinne des Konzils — auch offeneren Kirchenbegriff. Freilich darf man dies nicht dahingehend mißverstehen, als ob „eine gewisse Anzahl von Leuten, die sich innerhalb der Kirche engagiert haben, die Kirche gänzlich der modernen Umwelt anzupassen suchten" (*Th. M. Steeman*, a. a. O., S. 185). Vielmehr geht es darum, die vom Konzil unter dem Motto des *aggiornamento* angestrebte innere Erneuerung unter Berücksichtigung der spezifischen Situation des niederländischen Katholizismus in die Wege zu leiten und zu verwirklichen. In diesem Sinne versteht sich die katholische Kirche Hollands als „Volk Gottes unterwegs". Man ist aufgebrochen aus der minoritären Isolation und ist bereit zum Wagnis eines neuen Weges. Die holländischen Bischöfe haben dies in einem ihrer neueren Hirtenbriefe ausgesprochen: „Wir waren als christliche Glaubensgemeinschaft besonders eng mit einer Epoche verwachsen, die jetzt allmählich zur Vergangenheit gehört. Nach den Maßstäben von Macht und äußerem Prestige liegt unsere ‚große Zeit' in der Vergangenheit . . ." (Kerk worden in dienst van een veranderende Wereld, pastoraale brieven, Nr. 3, 1968).

Aufbruch von oben und unten

Dieser Aufbruch kam aber weder allein von „unten", aus dem Kirchenvolk, noch allein von „oben", der Hierarchie. Es vollzog sich ein Übergang von einem mehr nach innen gerichteten Frömmigkeitsleben zu einer Bereitschaft zum Mittragen und Mitgestalten des Lebens der Kirche. Man überwand die traditionellen Schranken untereinander und kam ins Gespräch. Im Bistum 's-Hertogenbosch regte der früh verstorbene Bischof *Bekkers* engagierte Laien zur Bildung von *Gesprächsgruppen* an, die dann eine feste Einrichtung im ganzen Land wurden. Sie wurden zur Hauptbasis der Begegnung auch zwischen Laien und Klerus. Der Prozeß des Mündigwerdens der Laien erhielt und erhält noch immer aus diesen Gesprächskreisen (1966 waren es bereits über 6000 mit jeweils 10—15 Teilnehmern) entscheidende Impulse. Diese Gesprächsgruppen bilden auch heute eine ganz wichtige Basis für die Beratungen des Niederländischen Pastoralkonzils (vgl. ds. Heft, S. 57).
Auf eine weitere Initiative von „oben" geht die aus dem heutigen niederländischen Katholizismus nicht mehr wegzudenkende Einrichtung des holländischen *Pastoralinstituts* (PINK) zurück. Schon 1960 begann man mit der Planung eines solchen Instituts, für das es keine Vorbilder gab (abgesehen vom NPI, dem Vorgänger des PINK, das seit 1958 bestand). Zwar sollte es die Bischöfe in den verschiedensten Fragen der modernen Seelsorge

beraten, aber es sollte nicht von ihnen geleitet werden. Priester und Laien, Männer und Frauen sollten als Mitglieder dieses Instituts die Kontakte innerhalb der Kirche und nach außen hin auf allen Ebenen herstellen und fördern. In Amerika wurde 1965 CARA, eine Institution mit ähnlicher Zielsetzung, gegründet. *H. Küng* hält (Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche, Herder, Freiburg 1968, S. 213) die Errichtung eines ebensolchen Pastoralinstituts für ein dringendes Erfordernis in Deutschland. Konkrete Bemühungen deutscher Pastoraltheologen blieben aber bisher ohne sichtbares Ergebnis.

Im November 1963 wurde das „Pastoraal Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie" errichtet, und zwei Jahre später wurde es mit der Vorbereitung und Organisation des holländischen Pastoralkonzils beauftragt (vgl. Riskante Kerk, Vijf jaar Pastoraal Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie, De Kerk van morgen, Nr. 5, 1968, S. 19, 75, 99, 133). Daß es zur heutigen Form und Zusammensetzung des niederländischen Pastoralkonzils gekommen ist, geht auch auf die zahlreichen Initiativen des PINK zurück.

Auch die Initiative zum vielumstrittenen „Holländischen Katechismus" ging von den niederländischen Bischöfen aus, die im Jahre 1956 das „Hoger Katechetisch Instituut" in Nijmwegen beauftragten, eine neue Fassung des Katechismus von 1949 vorzubereiten. Dieses Werk, das „am Anfang der Aussage der erneuerten Kirche" steht als „Interpretation und Verdeutlichung der ewigen Heilsbotschaft des Evangeliums für die Menschen dieser Zeit", wurde von den Bischöfen mit der Feststellung eingeführt: „Wenn wir von einem neuen Katechismus sprechen, dann meinen wir damit nicht, daß die Botschaft Christi verändert werden sollte, sondern daß damit eine Antwort auf andere Nöte, andere Fragen und andere Erfordernisse als früher gegeben werden sollte. Dieses Buch hofft, möglichst alles widerzuspiegeln und aufzugreifen, was in den letzten zehn Jahren an Erkenntnissen, Überlegungen und Einsichten innerhalb der Kirche und insbesondere auf dem Konzil gewachsen ist" (Hirtenschreiben der Bischöfe Hollands über den Neuen Katechismus, „Katholiek Archief" 1966, S. 1202; vgl. „Riskante Kerk", S. 165). An der Ausarbeitung dieses Erwachsenen-Katechismus waren nicht nur Exegeten und Dogmatiker beteiligt, sondern auch die Erfahrungen „gewöhnlicher" Familienväter und -mütter, von Laien und Fachleuten aus allen Berufen und Bereichen, wurden hier hineinverarbeitet. So heißt es denn auch im Antwortschreiben des niederländischen Episkopats auf die zehn Fragen Kardinal Ottavianis zu gegenwärtigen Gefahren von Glaubensirrtümern („Katholiek Archief" 1968, S. 131): „Die Theologie ist hier nicht mehr der ausschließliche Bereich der Fachtheologen. Um den Glauben der Kirche zu erneuern, ist es notwendig, daß sich die heutigen Theologen mit der Welt engagieren."

Organisierter Katholizismus

Alle diese bedeutenden Initiativen, die von den Bischöfen ausgingen, hätten sich niemals so fruchtbar auswirken können, wenn sie nicht Ergebnisse eines wirklich offenen und vorbehaltlosen Dialogs zwischen Hierarchie und Kirchenvolk gewesen wären. Gewiß mag es im Volkscharakter der Niederländer liegen, die keine Diskrepanz zwischen Denken und Handeln ertragen und ihre Probleme möglichst sofort und unmittelbar anpacken, daß ein solches Gesprächsklima tatsächlich entstanden ist. Sicher sind in Holland die Voraussetzungen für ein christliches Engagement im öffentlichen Leben ganz anders als etwa in Deutschland. Es gibt in Holland ein gut organisiertes katholisches Schulwesen: 95 % aller Grundschüler besuchen eine katholische Schule (die aber keineswegs mit unseren „Konfessionsschulen" zu vergleichen sind). Holland hat die größten katholischen Zeitungen der Welt: In den Niederlanden sind 75 von 100 katholischen Haushalten Abonnenten katholischer Tageszeitungen. Die katholische Rundfunkgesellschaft (KRO) besteht seit über vierzig Jahren und ist damit eine der ältesten der Welt: Bei einer vom Katholischen kirchlichen Sozialinstitut (KSKI) in den Jahren 1962/63 durchgeführten Umfrage sprachen sich 85—90 % aller holländischen Katholiken für das Fortbestehen der katholischen Rundfunk- und Fernsehgesellschaft KRO aus (vgl. *Th. M. Steeman,* a. a. O., S. 181; *L. Bakker* in „Orientierung" 32/5, S. 59; *W. Kusters,* „Riskante Kerk", S. 152). Die Katholische Volkspartei (KVP) der Niederlande ist ein wichtiger Faktor in der holländischen Politik. Zwei Drittel aller Katholiken gehörten bisher zu ihren Wählern, sie gerät aber immer mehr in eine innere Krise (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 158 ff.). Das holländische katholische Vereinswesen ist nahezu unüberschaubar: es reicht von der Legio Mariae über zahlreiche Sportvereinigungen bis zum katholischen Kabarett „Die lachende Kirche".

Diese katholische Öffentlichkeitsarbeit ist mitbetroffen von den innerkirchlichen Erneuerungsbestrebungen. Am stabilsten erweisen sich das Schulwesen und die mehr sozial ausgerichteten Organisationen. Katholische Presse, Funk und Fernsehen sind bemüht, keinen kleinbürgerlichen Konfessionalismus mehr aufkommen zu lassen. Darin dürfte ihre Überlebenschance bestehen. Im politischen Engagement der niederländischen Katholiken sind bereits merkliche Akzentverschiebungen erkennbar: 58 % der Bevölkerung wünschen einerseits eine strikte Trennung zwischen Religion und Politik, andererseits wird die KVP gerade von seiten der Katholiken wegen mangelnden weltpolitischen Engagements scharf angegriffen. Insgesamt ist eine starke Tendenz nach sog. *„Anti-Verzuiling"* bemerkbar: die Katholiken sollen nicht länger „Staat im Staat" sein, d. h. innerhalb ihres konfessionellen Raumes eine perfekte Gesellschaftsordnung bilden („Versäulung"), sondern wollen als echte Staatsbürger in der heutigen pluralistischen Gesellschaft Seite an Seite mit den Nichtkatholiken wirken (vgl. *Th. M. Steeman,* a. a. O., S. 180 f.).

Was gelegentlich als „Glaubensschwund" betrachtet wird, ist in Wirklichkeit eher ein (gewiß ambivalentes) Zeichen eines ganz neuen Selbstverständnisses des niederländischen Katholizismus; dies sowohl von der kirchlichen Institution her als auch hinsichtlich der einzelnen Gläubigen. Die Kirche in den Niederlanden versucht sich auf die neuen Umweltverhältnisse und den gesellschaftlichen Strukturwandel einzustellen. Sei es in der Betriebsseelsorge, sei es in der Liturgie, sei es in der Pfarrseelsorge, will sie den „Zeichen der Zeit" folgen. Der verstorbene Bischof *G. de Vet* von Breda z. B. war schon früh in der Arbeiterseelsorge neue Wege gegangen, ohne, wie es oft praktiziert wird, die Arbeiter in das ihnen fremde Pfarreimilieu wieder eingliedern zu wollen. Die Bischöfe Hollands haben sich ausdrücklich zur Legitimität liturgischer Experimente (als solcher) bekannt: denn nur so werde man allmählich zur adäquaten Gottesdienstform gelangen können. Man hat sich auch mit einer Umstrukturierung der Pfarreien befaßt: Wo sich durch die „Ent-

leerung" von städtischen Ballungszentren (Geschäfts-, Bank- und Behördenansammlungen) die ehemaligen Bewohner in die Randgebiete zurückgezogen haben, werden Pfarreien aufgelöst und sogar Kirchenbauten abgerissen. Man hat auch schon mit einer sog. Kategorialseelsorge Versuche angestellt, oder Pfarreien aufgegliedert und den katholischen Laiengruppierungen (z. B. der Katholischen Aktion) eine wichtige Funktion in den jeweiligen (etwa 20 bis 30 Familien umfassenden) Nachbarschaften zugewiesen.

Vordringliche Probleme

Holland gilt wenigstens in seinen Nachbarländern als Musterbeispiel eines beunruhigten, alles Traditionelle in Frage stellenden Katholizismus. Dabei ist die Art der Fragestellung vom jeweiligen individuellen Standpunkt abhängig. Ist ein solches Infragestellen aber nicht eine ganz normale Erscheinung in einer Zeit der Veränderungen und des Übergangs auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens? Die jeweilige Situation erfordert eine jeweils konkrete Stellungnahme und Bewältigung der speziellen Problematik (vgl. *H. Holstein*, a. a. O., S. 566). Worum geht es in der öffentlichen Diskussion in Holland? Sind es spezielle, „gewagte" Themen? Gewiß, aber es sind die gleichen Themen, die auch in anderen Ländern unter den Katholiken problematisch sind: Ehemoral und Geburtenregelung, die kirchliche Autorität, die „Mischehe", der Ökumenismus, der Priester heute, Fragen des Zölibats, der Ordensberufe, Glaubenspraxis . . .
Wenn sich in den Niederlanden etwa zur Frage der *Ehemoral* und Geburtenregelung (im Anschluß an die Veröffentlichung von „Humanae vitae") nur eine geringe Minderheit für die Grundlinie der Enzyklika aussprach, so dürfte diese Tatsache wenig von der Haltung der Katholiken in den übrigen europäischen Ländern abweichen. Ausdrücklich dagegen sprachen sich 65—70 % aus. Davon waren 55 % der Ansicht, diese Fragen müßten der eigenen Gewissensentscheidung vorbehalten bleiben.
Die *Autoritätsfrage* war bekanntlich Beratungsgegenstand auf der ersten (und zweiten) Plenarversammlung des holländischen Pastoralkonzils. Man ist zu keinem befriedigenden Ergebnis gekommen. Wenn man von einer Autoritätskrise spricht, so wird man, zumindest im Hinblick auf die Niederlande wohl bedenken, daß sich die holländischen Bischöfe durchweg in einem sehr engen und regelmäßigen Kontakt mit den Gläubigen (und nicht nur mit deren organisierten Vertretern) stehen. Der mündige Laie verlangt keine Minderung der Autoritätsausübung, sondern er wünscht, daß sich die Autorität auch der Stellung und der Mündigkeit des Laien bewußt ist. Es handelt sich also hier mehr um eine Krise der Form der Autoritätspraxis.
„Ökumenische Trauungen" haben in der Weltpresse Schlagzeilen gemacht. Dabei sind sie nur *ein* Phänomen des sogenannten *Mischehenproblems*, das bei der Bevölkerungsstruktur der Niederlande besondere Dringlichkeit angenommen hat. Denn 10 % der holländischen Katholiken leben in ausgesprochenen Diaspora-Gegenden und weitere 40—60 % leben in konfessionell gemischten Gebieten (vgl. *Th. M. Steeman*, a. a. O., S. 167). Zwar ist der Anteil der Mischehen in den Niederlanden mit 12,3 % wesentlich niedriger als etwa in Deutschland und in der Schweiz, doch wird ein Problem durch geringeren quantitativen Anteil der Betroffenen nicht weniger schmerzhaft empfunden (vgl. *P. van Leeuwen*, Kerkelijk gemengte huwelijken in Nederland 1958—1965, „Katholiek Archief" 1966, S. 1169). Im März 1968 haben die holländischen Bischöfe nicht nur Erleichterungen in der Dispenspraxis, sondern auch die Teilnahme des nichtkatholischen Partners an der Kommunion während der Brautmesse gestattet.
Aus ebendenselben Gründen tritt das *ökumenische Anliegen* in den Niederlanden besonders stark in den Vordergrund. Seit 1948 besteht in den Niederlanden die „St. Willibrord Vereniging", der Priester und Laien angehören und deren Aufgabe als offizielles Beratungsorgan des holländischen Episkopats es ist, sich Angelegenheiten der praktischen Seelsorge in ihren Arbeitsbereichen zu widmen. In verschiedenen Abteilungen (1. Ökumene, 2. Nichtchristliche Religionen, 3. Humanisten), die wiederum in einzelne Beratungsgruppen aufgegliedert sind, werden Fragen der praktischen Seelsorge zusammen mit den nichtkatholischen Partnern besprochen und Vorschläge und gemeinsame Arbeitsprogramme ausgearbeitet. Diese Organisation hat viel dazu beigetragen, die Stellungskrieg-Mentalität zwischen Katholiken und Protestanten abzubauen. Der nichtkatholische Christ ist nicht mehr Gegner, den man stets abzuwehren hat. Das Gemeinsame zwischen Katholiken und Nichtkatholiken wird betont und zum allgemeinen Bewußtsein gebracht.

Die Priesterfrage und der Zölibat

Die Frage nach dem *Priester* in der heutigen Welt ergibt sich zwangsläufig aus der Frage nach der neuen Gestalt der Kirche. Welche Gründe man immer für die Minderung der Zahl der Priester innerhalb der Gesamtkirche angibt, eines ist unbestreitbar: die Lösung dieses Problems wird auf neuen Wegen zu suchen sein, und sie wird stets mit der Frage nach der Gesamtstruktur der kirchlichen Institution innerhalb der modernen Gesellschaft verbunden sein. Die Zahl der in Holland geborenen Priester liegt bei 14 000, davon wirken 5000 Priester in den Missionen. Aus Holland stammen 70 Missionsbischöfe. Da sich aber die Zahl der Priesterstudenten von Jahr zu Jahr verringert (1964 = 1965; 1966 = 1589 und 1967 nur noch etwa 1400) und die Überalterung des holländischen Klerus schon deutlich erkennbar wird, wird es im Jahre 1980 voraussichtlich insgesamt nur noch 10 000 holländische Priester im Alter zwischen 25 und 65 geben (vgl. *W. Kusters*, a. a. O., S. 150 u. 162).
Inzwischen haben auch die Amtsniederlegungen von Priestern merklich zugenommen. Wenn auch die zuweilen phantastischen Zahlen, die in bestimmten Kreisen der „neutralen" Presse genannt werden, keinerlei Glaubwürdigkeit verdienen, so sind doch die wirklichen Zahlen nicht unbedeutend. 1965 verließen in den Niederlanden 30 ordinierte Priester ihr Amt. 1966 waren es 60 und 1967 bereits 145, nur 5 davon waren älter als 50 Jahre (ebd., S. 162).
Es ist zwar sehr gefährlich und nicht ganz sinnvoll, die Frage nach dem Priesternachwuchs — wenn auch nur äußerlich — im Zusammenhang mit dem *Zölibat* auch nur zu erwähnen. Aber es dürfte zumindest legitim sein, diese Frage im Hinblick auf die Vorstellungen von einer neuen Gemeinde- und kirchlichen Amtsstruktur zu stellen. Umfragen aus letzter Zeit geben Aufschluß, wie man in Holland in dieser Frage denkt. Hier seien nur zwei Beispiele solcher Umfragen angeführt. Aus dem Frühjahr 1966 liegt das Ergebnis einer Meinungsumfrage vor, welche die „Geillustreerde Pers" durch „Attwood Statis-

tics" durchführen ließ (vgl. „God in Nederland", S. 144):
Auf die Frage: „Ist es richtig, daß katholische Priester nicht heiraten dürfen?" haben 28 % der Frauen und 31 % der Männer mit Ja geantwortet. Dagegen fanden 56 % der Frauen und 58 % der Männer es nicht für richtig. Von bestimmten Umständen und Gegebenheiten machten 9 % der Frauen und 6 % der Männer ihre Zustimmung oder Ablehnung abhängig. 7 % der Frauen und 5 % der Männer äußerten keine Meinung zu dieser Frage.
Eine weitere Umfrage, die ein anderes Institut (voor Toegepaste Sociologie, Nijmwegen) in Zusammenarbeit mit dem „Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut" durchgeführt hat, kam zu detaillierten Ergebnissen. Die Frage lautete: „Halten Sie den ehelosen Stand der Priester für wirklich sinnvoll, praktisch wünschenswert, unnötig oder für nachteilig?" Es wurden nur Familienväter befragt, die entweder schulpflichtige Kinder oder Söhne in der Priesterausbildung hatten (die Prozentzahlen der letzteren in Klammern). 18 % (28 %) der Befragten hielten die Ehelosigkeit für wirklich sinnvoll. 28 % (33 %) für praktisch wünschenswert, 33 % (26 %) für nicht notwendig. 17 % (8 %) für nachteilig. 3 % (4 %) äußerten keine Meinung und 1 % (1 %) war unentschlossen.
In den religiösen *Orden und Kongregationen* hat die Zahl der Austritte in den letzten Jahren ebenfalls zugenommen. Die gleiche Quelle gibt, gestützt auf Angaben des Katholischen kirchlichen Sozialinstituts (Broeders en Suster-religieuzen in Nederland per 1-1-1967, in der Reihe: De Kerk van Morgen Nr. 1, Amersfoort 1968, S. 13, 22, 24—26), folgende Zahlen an: Gesamtzahl: 39750 (davon 7070 Brüder und 32680 Schwestern). Postulanten, Novizen und Mitglieder mit nur zeitlichen Gelübden sind mitgezählt. Die Brüderkongregationen hatten im Jahr 1950 zusammen noch 173 Laienpostulanten und 82 Priesterpostulanten, insgesamt also 255. Nach sechzehn Jahren, 1966, waren es nur noch etwa die Hälfte (78 bzw. 38).
In den weiblichen Orden und Kongregationen meldeten sich 718 Postulantinnen, darunter 63 bei beschaulichen Orden. 1966 traten nur noch 119 (darunter 15 bei den kontemplativen Orden) ein. Zwischen 1961 und 1966 verließen 325 Brüder und 430 Schwestern, die bereits ewige Gelübde abgelegt hatten, ihren Orden.
Zu dieser statistischen Entwicklung lassen sich gewiß eine Reihe mehr oder weniger zutreffender Hypothesen aufstellen. Aber sicher wäre es falsch, wenn man diese Fakten einfach und allein dem „Holländischen Katholizismus" zur Last legen würde und darin schon Anzeichen des Abfalls erkennen wollte. Es wäre auch eine zu billige Erklärung, wollte man sagen, die Priester, Laienbrüder und Nonnen, die Beruf und Berufung aufgegeben haben, seien einfach „erwacht" und hätten ihre Stellung aus Protest verlassen. Es geht, das darf man unterstellen, in den allermeisten dieser Fälle um eine ganz persönliche Gewissententscheidung, die respektiert werden muß, deren Motive allerdings vielfältig sind. Die Frage bleibt, welche Konsequenzen werden daraus gezogen?

Glaubenspraxis auf veränderten Wegen

Eine Änderung der gesamten Strukturen der Kirche in den Niederlanden ist nicht die Forderung einer Gruppe ewig Unzufriedener, sondern das Erfordernis der veränderten gesellschaftlichen und persönlichen Existenzerfahrung. Die *Glaubenspraxis* der niederländischen Katholiken hat sich heute von der Pflege der persönlichen Frömmigkeit zum Dialog und zur gemeinsamen Suche nach Wegen zur Verwirklichung des christlichen Glaubens gewandelt. Dieser Übergang hat noch einen tieferen Grund: es ist der Wandel von Passivität zur Aktivität. Und das bedeutet mehr als eine bloße Änderung der Frömmigkeitsformen. Man hat Ballast abgeworfen, der in einer bestimmten individuellen und gemeinsamen religiösen Entwicklungsphase seine Aufgabe hatte und auch erfüllt hat.
Das religiöse Vereins- und Verbandsleben hat einen überdeutlichen Mitgliederschwund erfahren. So hatten diese 1956 noch 340000 Mitglieder, 1962 kaum noch 154000. Besonders deutlich ist der Rückgang der Mitgliederzahl in jenen Vereinigungen, die vor dem Krieg am erfolgreichsten gewesen sind. Im Dritten Orden ging die Zahl (im oben angegebenen Zeitraum) von 26000 auf 16000, in den Marianischen Kongregationen von 126000 auf 34000 und der Kongregation der Heiligen Familie von 117000 auf 37000 zurück. Die Katholische Aktion fiel von 24000 auf 17000 und die Legio Mariä von 3400 auf 2400 Mitglieder (vgl. *Th. M. Steeman*, a. a. O., S. 180).
Geht der niederländische Katholizismus demnach einer radikalen „Säkularisierung" entgegen? Gewiß nicht, denn dann wäre die Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Fragen weitaus größer. Man würde sich nicht mit solch leidenschaftlichem Eifer etwa der Frage der liturgischen Erneuerung widmen. Man bemüht sich um immer neuere Formen zeitgenössischer und dem heutigen menschlichen Selbstverständnis entsprechender Gottesverehrung. Die Tatsache, daß man im kleinen, bekannten Kreis gemeinsam betet und das eucharistische Mahl feiert, ist Ausdruck einer Neubesinnung und Anerkennung der persönlichen Glaubensverantwortung in dieser Welt. Und die Bischöfe der Niederlande sind, nach einem Wort Kardinal Alfrinks, durchaus „auf dem laufenden über alles, was sich im niederländischen Katholizismus abspielt". Ja sie ermutigen die Gläubigen und den Klerus, konstruktive Vorschläge zur Erneuerung der Kirche zu machen.
Dabei muß man berücksichtigen, daß gewiß nicht alle Katholiken an der Eruption des neuen Selbstgefühls teilhaben. Und nicht nur ältere Gläubige sehnen sich in das warme gemütliche Getto einer introvertierten Frömmigkeit zurück. Voll Schrecken blicken sie auf alle modernen Gruppen, wie etwa die „Schalom-Bewegung". Aber die Extreme beider Richtungen dürften kaum das Bild des holländischen Katholizismus der Zukunft prägen. Man hat das Anliegen und die tatsächlichen Vorgänge um die „Schalom-Bewegung" in der Presse sehr entstellt. Gewiß stellen diese Gruppen ein Extrem dar. Sie berufen sich in ihren gemeinsamen Abendmahlfeiern auf den Agapecharakter des Herrenmahls. Sie wollen ihrem Gemeinschaftsbewußtsein augenfälligen Ausdruck verleihen. Ihr Elan hat etwas sehr Jugendlich-Unbedachtes, ihr Realismus, eben weil er etwas rührend Romantisches an sich hat, ist der einer sehr skeptischen und vielleicht auch enttäuschten Generation, enttäuscht von den Älteren ... Aber die Jugend steht nicht abseits der Kirche: 42 % aller Jugendlichen bekennen sich als Katholiken. Sie sind nicht die, die den Anteil der Gleichgültigen ausmachen.
Aber auch die Gruppe jener Gläubigen, deren Sprachrohr die Zeitschrift „Confrontatie" ist, gehört nicht zu den Lässigen. Sie treibt die Sorge um das Bewährte, das Er-

worbene und Erprobte. Und auch das ist ein legitimes Anliegen, wenn das Bewährte sich auch heute noch als tauglich erweist . .
Der Weg des holländischen Katholizismus wird sich noch durch Klimazonen hinziehen, wo die Gefahr des Erstarrens und des Aufweichens gleicherweise gegeben ist. Die allzu schnell zum Fortschritt Drängenden werden ebenso wie die allzu vorsichtigen Nachzügler darauf achten müssen, daß sie die Gemeinschaft der Mitte (nicht der Mittelmäßigkeit) nicht aus den Augen verlieren. Die Bischöfe sind sich sehr wohl des Risikos eines solchen Exodus aus der „großen" Zeit ihres selbstgenügsamen Vereinschristentums bewußt, wenn sie (in ihrem gemeinsamen Hirtenbrief: Kerk worden in dienst van een veranderende Wereld, pastoraale brieven, 1968, S. 3) schreiben: „Risikobewußtes Vertrauen hat man wohl einmal die Grundhaltung genannt, die uns immer notwendiger wird. Wir haben *jetzt* zu tun, was *jetzt* getan werden kann, wenn wir auch noch nicht wissen, wie sich wohl alles auswirken wird. Wir brauchen den Glauben daran, daß wir mit hartnäckiger Arbeit etwas Gutes für die Zukunft erreichen können; und dies im Großen wie im Kleinen."

Dokumentation

Wort der deutschen Bischöfe zu Glaubens- und Kirchenfragen

Am 27./28. Dezember 1968 wurde in Fulda eine außerordentliche Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz abgehalten. Es handelte sich dabei um eine außerplanmäßige Vollversammlung, wie sie insbesondere vom Vorsitzenden der Bischofskonferenz seit längerem gewünscht und bereits auf der letzten Herbstkonferenz angekündigt wurde. Die von Fall zu Fall zwischen den ordentlichen Vollversammlungen (im Regelfall zweimal jährlich) stattfindenden Arbeitstagungen sollten dem Episkopat die Möglichkeit geben, unbehindert durch ein überlastetes Routineprogramm, über die jeweils drängenden kirchlichen und gesellschaftlichen Probleme zu beraten. Entgegen den Gepflogenheiten bei den ordentlichen Vollversammlungen wurde dieses Mal keine Pressekonferenz abgehalten. Die aus Anlaß der Tagung vom Sekretariat der Bischofskonferenz herausgegebene „Pressemitteilung" enthält keine weiteren Hinweise auf die Tagungsordnung, sondern beschränkt sich auf ein kurzes Resümee der wichtigsten Problempunkte aus dem anläßlich der Fuldaer Arbeitstagung verabschiedeten Wort „Zu Fragen des Glaubens und des kirchlichen Lebens", das wir hier im Wortlaut wiedergeben. Die Zwischenüberschriften wurden von der Redaktion formuliert.

In den letzten Monaten ist eine wachsende Unruhe um Grundfragen des Glaubens und des kirchlichen Lebens spürbar geworden. In Stellungnahmen, öffentlichen Erklärungen und Diskussionsbeiträgen sind Auffassungen vertreten worden, die nicht unerheblich von der Lehre der Kirche abweichen und die innerkirchlichen Ordnungen gefährden. Das alles lädt uns Bischöfen eine besondere Verantwortung auf. Wir sind darum am 27. und 28. Dezember 1968 in Fulda zu einer außerordentlichen Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz zusammengetreten. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil stellen wir uns dem Auftrag im zweiten Timotheusbrief (4, 2) „Verkünde das Wort, tritt auf, sei es gelegen oder ungelegen, überführe, gebiete, ermahne in aller Langmut und Lehre" (vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche, Abschnitt 25).
Wir begrüßen es, daß der vom Konzil ausgelöste Aufbruch zur Erneuerung der Kirche von einem breiten und lebendigen innerkirchlichen Dialog aufgenommen wurde. Wir begrüßen es auch, daß die Öffentlichkeit Fragen des Glaubens und des kirchlichen Lebens mehr Aufmerksamkeit schenkt als früher. Aus unserer Verantwortung als Zeugen der Wahrheit sind wir aber auch verpflichtet, deutlich zu sagen, wo solche Diskussionen den Glauben der Kirche aufzulösen drohen und dem Auftrag Jesu Christi nicht mehr gerecht werden. Wir dürfen auch die Gefahr der Verwirrung nicht übersehen, die sich aus manchen mißverständlichen Formulierungen und aus der öffentlichen Verbreitung ungesicherter Denkversuche ergibt. Wir werden unser Bemühen verstärken, in gemeinsamer Beratung, im Gespräch mit den verschiedenen Gruppen und in Lehrschreiben zu wichtigen Themenbereichen der Klärung der gestellten Fragen zu dienen. Dadurch wollen wir zielstrebig und geduldig die Erneuerung der Kirche im Sinne des Konzils fördern. Heute wollen wir zu einigen gegenwärtig besonders stark diskutierten Fragen die Lehre der Kirche und unsere einmütige Haltung aussprechen:
1. Jesus Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes, im Wort und im Leben zu bezeugen ist Grund, Mitte und Ziel allen Dienstes der Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil nennt Ihn den Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung (vgl. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Abschnitt 2). Daß Jesus Christus Sohn des ewigen Gottes und zugleich unser Bruder ist, kann nicht durch menschliches Denken ergründet, sondern nur in der Bereitschaft des Glaubens angenommen werden. Glaube ist in Freiheit vollzogener Gehorsam. Diesen Gehorsam leisten wir Gott, der sich uns durch Jesus Christus nicht nur in seinem Anruf an uns bezeugt, sondern sich auch im Inhalt seines Wortes erschließt. Das Konzil, das die Bedeutung des persönlichen Glaubensvollzuges betont, sagt über die Auslegung des Wortes Gottes: „Die Aufgabe aber, das Wort Gottes, sei es geschrieben oder überliefert, verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird" (Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Abschnitt 10). Es ist sicher Aufgabe der Verkündigung, die Botschaft Jesu Christi den Menschen von heute in einer für sie verständlichen Sprache nahezubringen. Wo immer aber die Wirklichkeit des Gottmenschen Jesus Christus, seine Geburt aus der Jungfrau Maria oder die Heilstat seines Todes und seiner Auferstehung unter Berufung auf ein bestimmtes Weltbild verkürzt oder verfälscht werden,

kann nicht mehr vom Glauben der katholischen Kirche die Rede sein.

Das verbindliche Maß

2. Das Zweite Vatikanische Konzil ermutigt in vielen Aussagen die Zuwendung der Kirche zur Welt. Gleichzeitig fordert es die innere Erneuerung durch die Vertiefung in Gottes Offenbarung und durch ein Leben aus dem Glauben. Das Konzil sagt: „Die Kirche ist in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (Dogmatische Konstitution über die Kirche, Abschnitt 1). Wenn die Kirche den Dialog mit der Welt pflegt, darf sie aus ihrer Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit auch den Gegensatz zum Welthaften nicht verschweigen, wo dieser aus dem Anspruch und Auftrag Gottes folgt. Das Evangelium sagt deutlich, daß die Jünger Jesu zwar mitten in dieser Welt sind, aber nicht von dieser Welt sein können. Alles Bemühen um das Neue und Zeitgemäße hat in der Wahrheit des Evangeliums sein verbindliches Maß.
3. Die Theologie als Wissenschaft vom Glauben und aus dem Glauben hat einen nicht leicht zu überschätzenden Anteil an der konziliaren Erneuerung der Kirche. Sie kann auf kritisches Unterscheiden, historische Genauigkeit, denkerisches Bemühen um die Interpretation der Glaubenswahrheiten und um die Weiterentfaltung der kirchlichen Lehre ebensowenig verzichten wie auf wissenschaftliche Diskussion und auf Versuche zu einer zeitgerechten Formulierung theologischer Aussagen. Theologie ist aber in ihrem Bemühen ebenso wie die anderen Wissenschaften nicht frei von ihr eigentümlichen und für sie notwendigen Voraussetzungen. Die Voraussetzung der Theologie ist die Offenbarung Gottes, die uns im Glauben der Kirche überliefert wird. Theologie als Glaubenswissenschaft kann ihren Ort nur in der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden haben. Wo die Theologie ihre Voraussetzung ablehnt und ihren Ort anders versteht, verliert sie ihren Grund und Gegenstand. Die vom Konzil hervorgehobene Religionsfreiheit, die in der Freiheit des Gewissens gründet, gilt für die persönliche Glaubensentscheidung, hat aber nichts zu tun mit der Bestimmung dessen, was Inhalt und Auftrag der göttlichen Offenbarung ist.
4. In unserem Schreiben an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind (Abschnitt 17), haben wir zwischen den unfehlbaren Glaubenslehren und den Lehrweisungen unterschieden, bei denen die Möglichkeit eines Irrtums nicht grundsätzlich auszuschließen ist. Nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae" haben wir in unserem Wort zur seeelsorglichen Lage ein vertieftes Studium der Enzyklika und eine klärende Diskussion angeregt und auf die Aufgabe der Bildung eines an der Wahrheit geformten Gewissens hingewiesen. Vielerorts ist ein sachbezogener, von kirchlichem Verantwortungsbewußtsein getragener Dialog in Gang gekommen. Aus manchen Äußerungen sprechen aber Vorbehalte gegen die kirchliche Lehrautorität überhaupt, die an die Grundlagen des Glaubens und der Gemeinschaft der Kirche rühren. Deshalb erinnern wir an den Hinweis aus unserem Schreiben an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind (Abschnitt 20): „Ernsthafte Bemühung, auch eine vorläufige Lehräußerung der Kirche positiv zu würdigen und sich anzueignen, gehört zur richtigen Glaubenshaltung eines Katholiken."
5. Das Zweite Vatikanische Konzil hat eine Erneuerung der Formen kirchlicher Ordnung eingeleitet. Die Betonung des Dienstauftrages der Kirche und insbesondere des kirchlichen Amtes sowie die Aufforderung zur tätigen Mitverantwortung der katholischen Laien stellen uns alle, Bischöfe, Priester und Laien, vor die Aufgabe, uns um glaubwürdige Formen des Miteinander im Dienst des einen Apostolates der Kirche zu bemühen. Die auf den verschiedenen Ebenen gebildeten Räte eröffnen neue Möglichkeiten der Mitsorge und des Mitwirkens. Manche Aufgaben, die in früheren Zeiten ausschließlich auch von Priestern wahrgenommen wurden, können verantwortlich auch von Laien erfüllt werden. Das Konzil mußte aber selbstverständlich an dem Aufbau der Kirche festhalten, wie er sich aus dem Auftrag und der Sendung Jesu Christi ableitet. Im Volk Gottes setzt sich die besondere Sendung des Sohnes vom Vater her fort im Dienst der Apostel und ihrer Nachfolger. Die Kirche kann zwar gewisse Formen demokratischer Meinungs- und Willensbildung in Gemeinde und Diözese übernehmen, aber ihre Demokratisierung im strengen Sinne des Wortes ist mit dem Auftrag Jesu Christi nicht zu vereinbaren. Fragen des Glaubens, der sittlichen Normen und des sakramentalen Lebens können nicht durch Mehrheitsentscheidungen gelöst werden. Hier gilt nicht der Grundsatz der Demokratie, daß alle Gewalt vom Volk ausgeht. Das kirchliche Amt ist hier vielmehr allein dem Herrn im Glaubensgehorsam verpflichtet. Darum bleibt auch die Last der Verantwortung im besonderen Dienstamt des Papstes, der Bischöfe und der Priester bestehen. Wir erhoffen uns jedoch aus der ständigen Zusammenarbeit mit allen Gliedern des Gottesvolkes wertvolle Hilfe, Bestärkung und Ermutigung in der Ausübung unseres Amtes.

Liturgie und Priestertum

6. Die Erneuerung der Liturgie gehört mit vielen Fragen der Formen und Gestaltungen zum Bereich der Ordnung in der Kirche. Schon seit der frühen Kirche besteht aber eine vielfältige Wechselbeziehung zwischen den liturgischen Ordnungen, der Frömmigkeit und dem Glauben. Das gilt besonders für die heilige Eucharistie. An ihr wird deutlich, daß Fragen der Ordnung nicht isoliert von den Glaubensfragen gesehen werden können. Das Zweite Vatikanische Konzil und der Liturgierat, der mit der Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie beauftragt ist, eröffnen viele Möglichkeiten für eine immer intensivere Teilnahme der Gemeinden an der heiligen Eucharistie. Versuche zur Neugestaltung wurden angeregt. Angesichts mancher Experimente ist es aber notwendig, daran zu erinnern, daß Liturgie, zumal die Feier der Eucharistie, heiliges Tun der Kirche ist und deshalb nur im kirchlichen Auftrag, niemals gegen das kirchliche Amt vollzogen werden kann. Versuchen zur Neugestaltung der Eucharistiefeier ist außerdem dort eine verbindliche Grenze gezogen, wo durch sie der Glaube an die sakramentale Gegenwart Jesu Christi und an die Einheit mit dem Kreuzesopfer oder die Zeichenhaftigkeit des eucharistischen Mahles für die Einheit im Glauben und für die kirchliche Gemeinschaft gefährdet wird. Interkommunion kann darum kein Mittel zur Erlangung der kirchlichen Einheit sein.
7. Mit der Eucharistie aufs engste verbunden ist das durch die Weihe vermittelte Priestertum. Zwar gibt es im neutestamentlichen Gottesvolk nur das eine Priestertum des Hohenpriesters Jesus Christus, an dem die Gesamtkirche

und alle ihre Glieder Anteil haben. Von Anfang an bestehen aber in der Kirche verschiedene Dienstämter, unter denen dem Amt des Presbyters eine besondere Bedeutung zukommt. Für das Leben der Kirche ist es deshalb entscheidend wichtig, die Stellung des Weihepriestertums richtig zu sehen, seine nicht nur graduelle, sondern wesentliche Unterscheidung vom gemeinsamen Priestertum, den Inhalt und den Umfang seiner dem Gottesvolk dienenden Leitungsfunktion klar zu erkennen und im Gesamt der pastoralen Aufgaben der Kirche zur vollen Auswirkung kommen zu lassen. Wir betrachten es darum als eine unserer dringendsten Aufgaben, gegenüber Unklarheiten und Verzeichnungen des Priesterbildes die biblische Begründung, den kirchlichen Ort und die ureigenen Dienstleistungen des Weihepriestertums klar und überzeugend darzustellen. Wir hoffen die in Gang befindlichen Arbeiten an einem Lehrschreiben über dieses Thema in absehbarer Zeit abschließen zu können.

Abgrenzungen in der Zölibatsfrage

8. Ebenso wie die theologische Grundlegung des Priestertums wird heute die Frage nach der Ehelosigkeit der Priester diskutiert. Das Priestertum war nicht zu allen Zeiten mit dem Zölibat verbunden. Er folgt auch nicht mit innerer Notwendigkeit aus dem Priestertum, wie das Beispiel der Ostkirchen zeigt, wenngleich auch bei ihm die Ehelosigkeit hoch geschätzt ist und nur die Unverheirateten zum Bischofsamt zugelassen werden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die in der Lateinischen Kirche seit Jahrhunderten geltende Regelung bejaht und bekräftigt. Es hat damit das Vertrauen und die Hoffnung verbunden, daß Gott die Berufung zum ehelosen Leben geben werde, wenn die ganze Kirche demütig und inständig darum bittet (vgl. Dekret über Dienst und Leben der Priester, Abschnitt 16). Im Zusammenhang dieses kurzen Wortes können nicht alle Gründe genannt werden, die das Konzil bewogen haben, an der Verbindung von Priestertum und Ehelosigkeit festzuhalten. Ein wichtiger Grund ist die durch das Evangelium und die überlieferte Auffassung der Kirche bestimmte Einsicht, daß die Vorläufigkeit dieser Welt und die Erweiterung des kommenden Gottesreiches besonders in der Ehelosigkeit des Priesters zeichenhaft zum Ausdruck kommen. Ein weiterer Grund liegt in der durch die Ehelosigkeit ermöglichten Freiheit und Verfügbarkeit für den Dienst am Volk Gottes.
Wir wissen um die ernsten Schwierigkeiten, die dem Zölibat heute erwachsen, vor allem aus dem tiefgreifenden Umbruch des gesellschaftlichen Lebens und aus der Änderung in der Denk- und Verhaltensweise des Menschen. Unbeschadet der Argumente für oder gegen den Zölibat, halten wir es für notwendig, uns klar zu den Beschlüssen des Konzils zu bekennen und der mancherorts zu beklagenden Verwirrung durch einige Feststellungen entgegenzutreten. Alle Priester haben den Zölibat nach jahrelanger Prüfung in einem freiwilligen Entschluß um des Reiches Gottes willen auf sich genommen. Priestern, die der Heilige Vater von ihrer Verpflichtung entbindet, wollen wir helfen, daß sie einen anderen Beruf ergreifen können. Gott allein steht das Urteil zu, wie dieser Schritt für den einzelnen Menschen zu bewerten ist. Wir können aber keinen ausgeschiedenen Priester erneut mit Aufgaben betrauen, die einem Priester oder Diakon vorbehalten sind. — Alle Priester und Priestergruppen, die sich gegen die Zölibatsverpflichtung wenden, sollen ehrlich sagen, wie sie weiterhin zu ihrem persönlichen Entschluß der Ehelosigkeit stehen. Es geht nicht an, daß in der Gemeinschaft der Kirche in dieser Frage eine Unklarheit besteht und daß so eine Atmosphäre wächst, die das Leben in der Ehelosigkeit erschwert. Die jungen Männer, die sich auf das Priestertum vorbereiten, müssen wir bitten, sich freiwillig und ohne Vorbehalt für die Ehelosigkeit zu entscheiden, damit sie zum priesterlichen Amt zugelassen werden können. Wer glaubt, er sei für diese Lebensform nicht geeignet, möge rechtzeitig eine andere Berufswahl treffen. Alle Glieder der Kirche fordern wir auf, dem Anruf des Konzils zu folgen und Gott zu bitten, daß er die Berufe zur Ehelosigkeit und zum Priestertum schenke, deren sein Volk in dieser Zeit bedarf.
Wir haben einige Sorgen ausgesprochen, die uns gegenwärtig in der Verantwortung unseres Bischofsamtes tief bewegen. Wir fühlten uns verpflichtet, dazu ein deutliches Wort zu sagen, damit über die Haltung der Bischöfe keine Zweifel entstehen können. Priester und Laien bitten wir, dieses Wort mit demselben Ernst aufzunehmen, mit dem es gesprochen ist. Wir alle müssen uns gemeinsam mit der Kraft unseres Glaubens, mit der Geduld christlicher Hoffnung und im liebenden Dienst aneinander bemühen, die schweren Aufgaben zu bewältigen, die sich uns aus der gegenwärtigen Situation stellen. Möge uns der Herr der Kirche mit seiner Gnade und mit seinem Segen stärken für das Zeugnis der Herrlichkeit Gottes, die in ihm in unsere menschliche Geschichte eingegangen ist, aus Liebe zu uns und um unseres Heiles willen.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Zur gegenwärtigen Diskussion um die Gottesfrage

Vor aller Fülle der sich stellenden Einzelthemen ist das heutige theologische Denken wie wohl kaum je zuvor auf die Gottesfrage als das zentrale Thema zurückgeworfen worden. Als unabdingbare Forderung stellt sich die Dringlichkeit eines Problems, das in der eigenen Existenzerfahrung, der wissenschaftlichen Reflexion und der pastoralen Verkündigung als gleichermaßen bedrängend empfunden wird. Das früher meist als selbstverständlich Vorausgesetzte wird nun selbst zur unmittelbaren radikalen Frage, zu jener notwendigen Bezugsmitte, von der aus dann erst anderes bedacht werden kann. Der gesamte Zeithintergrund, die *Bewußtseinslage* des heutigen Menschen und ein umstrukturiertes Weltverständnis haben diese Entwicklung bedingt. Seit dem Entstehen des modernen Wissenschaftsbegriffs vollzieht sich in stetem Prozeß eine Entsakralisierung der Welt, die nun auf durchschaubare Kausalzusammenhänge hin befragt und aus immanenter Gesetzmäßigkeit heraus erklärt wird. Der Glaube erscheint dann vielfach als *unkritischer* Rückgriff auf ein — wie auch immer verstandenes — Numinoses, als Flucht vor der aufgetragenen Wirklichkeit, als Leugnung der eigenen Fähigkeiten. Es kann nur nicht mehr befriedi-

gen, dort, wo sich Grenzen der Erkenntnis aufzeigen, das Religiöse als Erklärung anzubieten. In diesem Verständnis gilt Gott als Lückenbüßer und Arbeitshypothese, als beliebig in die Rechnung einsetzbare Größe, die verfügbar und manipulierbar wird, als das nichtgewagte Ja zur eigenen Denkmöglichkeit. Und wenn dann die fortschreitende Wissenschaft das zuvor nicht Gewußte und deshalb aus dem Glauben Gedeutete einfach als das eben nur noch nicht Gewußte, grundsätzlich aber rational Verstehbare aufdeckt, geschieht eine Zurückdrängung des so verstandenen Glaubens, der als Weltbild und Ideologie enthüllt wird.

Die erlebte Macht der Weltlichkeit

Insoweit die Theologie diese erfahrene Eigenständigkeit der Welt darstellt und aufarbeitet, geschieht dies vielfach in Anlehnung an die Schriften Dietrich Bonhoeffers, der mit geradezu vehementer Eindringlichkeit auf das *Mündigsein* des modernen Menschen hingewiesen hat. Die Bereiche von Wissenschaft, Ethik, Kunst und Politik stehen innerhalb ihrer eigenen Strukturen und bedürfen nicht eines göttlichen Rückbezugs. Die Welt muß als grundsätzlich „profane" Größe bejaht und in Angriff genommen werden. Jede Dualisierung in einer Begrifflichkeit des Natürlichen und Übernatürlichen wäre hier vorgeschobener Ballast und Ausweichen vor dem Geforderten. Und diese erlebte Macht der Weltlichkeit überzieht selbst die Bereiche von Sittlichkeit und Religion, klammert auch jene Themen nicht aus, die im Religiösen gern als „letzte Fragen" verstanden werden. Denn das Bewußtsein einer endgültig aufgebrochenen und nie mehr aufgebbaren Eigenständigkeit ist das *uneingeschränkte Ja* zur Erklärbarkeit der Welt innerhalb der Möglichkeiten des Menschen. „Die Attacke der christlichen Apologetik auf die Mündigkeit der Welt halte ich erstens für sinnlos, zweitens für unvornehm, drittens für unchristlich. Sinnlos — weil sie mir wie der Versuch erscheint, einen zum Mann gewordenen Menschen in seine Pubertätszeit zurückzuversetzen, d. h. ihn von lauter Dingen abhängig zu machen, von denen er faktisch nicht mehr abhängig ist, ihn in Probleme hineinzustoßen, die für ihn faktisch nicht mehr Probleme sind. Unvornehm — weil hier ein Ausnutzen der Schwäche eines Menschen zu ihm fremden, von ihm nicht frei bejahten Zwecken versucht wird. Unchristlich — weil Christus mit einer bestimmten Stufe der Religiosität des Menschen, d. h. mit einem menschlichen Gesetz verwechselt wird" (*D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, Kaiser-Verlag, München 1951, S. 218).
Es geht also nicht nur um vereinzelte Vorstellungen eines veralteten Weltbildes. Letztlich entscheidend sind nicht gewisse theologische Redeweisen, die vielleicht in einer entmythologisierenden Deutung neu zu durchdenken wären, gefordert wird nicht bloß ein *irgendwie offeneres* Verhältnis der Kirche zur modernen Welt. Der moderne Mensch ist in seinem ganzen Bewußtsein vielmehr so umfassend auf „Mündigkeit" hin geprägt, daß überhaupt jede im *Suprannaturalen* beheimatete Begrifflichkeit als unzureichend und wirkungslos gelten müsse. Von diesem Ausgangspunkt her versteht *J. A. T. Robinson* (Gott ist anders — Honest to God, Kaiser-Verlag, München [11]1966) die gegenwärtige Situation. Für ihn müssen alle herkömmlichen Versuche des Sprechens über Gott von vornherein scheitern, weil sie in einem überholten kategorialen System gründen und deshalb unnachvollziehbar und nichtssagend bleiben. Die Rede von einem jenseitigen höchsten Wesen liegt nicht mehr im Verständnishorizont des heutigen Welterlebens.

Die Unfähigkeit, Gott Gott sein zu lassen

So ist der Mensch geneigt, sich aus der eigenen Autonomie seiner Freiheit zu verstehen, und bekennt sich zu einem Denken der Sachlichkeit, das jeder transzendentalen Erfahrung gegenüber skeptisch bleiben möchte. Damit verbindet sich der Begriff des Historischen, der auf die wandelbaren gegenseitigen Beziehungen im Gesamtgefüge abhebt; jede Annahme einer vorgegebenen *statischen Ordnung* wird durch den Begriff der *funktionalen Abhängigkeit* ersetzt, womit dann auch jede innerpersonale Struktur des Menschen faßbar zu werden scheint. In einer solchen Sicht des sich entfaltenden Menschseins scheint Gott wirkungslos und nutzlos, Beschränkung und Hemmnis im geforderten sozialen Engagement, in der totalen Hingabe des Dienstes an einer „weltlichen" Welt. Während es dem Menschen früherer Zeiten der Einfluß von Erziehung, Kultur und gesellschaftlicher Umwelt beinahe unmöglich machte, an Gott zu zweifeln, verlaufen heute diese psychologischen Voraussetzungen weit eher in entgegengesetzter Richtung. In dem neuen Sammelband „Wer ist das eigentlich — Gott?" (hrsg. von *H. J. Schultz*, Kösel-Verlag, München 1969) beschreibt *A. Görres* solche besonderen Momente des seelischen Empfindens. Es gibt die genossene Faszination, ganz Herr seiner selbst zu sein, ohne Rücksicht auf ein jenseitiges Gericht seine eigene Existenz leben zu können. Und die moderne Tiefenpsychologie weiß, daß auch oft *vorhandene* Ansätze einer Gottessuche irreführen und fehlschlagen, weil sie Projektion in die Ebene menschlicher Sehnsüchte und Wunschträume bleiben, unfähig dazu, Gott wirklich Gott sein zu lassen. In der Enge der seelischen Trostlosigkeit wird das Bekenntnis zur Unbegreiflichkeit Gottes — auch vor allem Elend des Daseins — nicht mehr gewagt.
Denn diese weithin bejahende Zuversicht unserer Gegenwart erfährt sich zugleich in der erlebten Spannung zu einer leidvollen Wirklichkeit, die kein vordergründiges Vertrauen auf eine heile Welt zuläßt. (Das ganze Werk *Reinhold Schneiders* spiegelt wider, daß nicht das Wissen zur Anfechtung wird, sondern die nagende Erosion des Schmerzes.) Angst, Ratlosigkeit und Verzweiflung haben sich zur lebendigen Erfahrung der Vielen verdichtet und führen so in unabweisbarem radikalem Ernst zur *Sinnfrage*. In diesem zweiten Pol heutiger Daseinswirklichkeit gründet ein weiterer Einwand gegen den überkommenen Gottesglauben. Das Bewußtsein weltweiter Schrecken, durchlittene Not und Unmenschlichkeit verdrängten weithin die Vorstellung von einem jenseitigen personalen Wesen, das „alles so herrlich regieret". So ist nicht zuletzt gerade der um Sinn ringende absurde Mensch zum großen Thema moderner Literatur geworden. Diese radikal aufgeworfene Frage lebt in den Gestalten Beckets und Sartres, findet sich bei Ionesco und Camus, steht hinter dem proklamierten Humanismus Bert Brechts (vgl. *H. Beckmann*, Godot oder Hiob, Furche-Verlag, Hamburg 1965). Der Trost des Glaubens wird als ein der Situation unangemessener Ausweg empfunden, als intellektuelle Unredlichkeit und vordergründiges Hinweggehen über tiefste existentielle Nöte. Jeder Versuch einer religiösen Sinndeutung muß hier als Abwendung von der eigentlichen Problematik gelten. Ein Glaube, der auf alles eine Antwort weiß, bei dem alles glatt aufgeht und der

immer schon im voraus seine Lösungen anzubieten hat, kann hier kaum überzeugen.

Die unterschiedlichen Motive und Ansätze

Unglaube kann aber auch wurzeln in einem Sich-zufrieden-Geben mit der vorfindbaren Wirklichkeit, im Festhalten an gesicherten und faßbaren Positionen, im Zurückweisen der Herausforderung. Er zeigt sich dann als Verharren in der Gleichgültigkeit, als nichtgestellte Frage, als Rückzug ins Unproblematische. Es kommt zu jener Haltung, die nicht aus der Eigentlichkeit des Daseins lebt und die sehr wohl auch hinter den Formen einer religiös tradierten Kirchlichkeit vorfindbar sein kann. Jede Analyse dieser der heutigen Theologie vorgegebenen Situation hat wohl zu bedenken, daß hier nicht vorschnell vom Phänomen eines dezidierten *Unglaubens* gesprochen werden darf. Nur in der Unterschiedlichkeit der Motive und Ansätze, im Aufspüren des eigentlichen Fragengehalts und vor allem im Bezug auf die *Gründe* dieses Unbehagens kann der ganze Themenkreis in den Blick genommen werden. Vorrangig wird dann auch hier die Besinnung auf den eigenen theologischen Standort, die kritische Sichtung bisheriger Verkündigung. Welche Einwände erweisen sich dann nur als Protest gegen eine *unreflektiert* weitergetragene Begrifflichkeit, gegen ein falsch konzipiertes oder vermitteltes Gottesverständnis? Werden vielleicht nicht auch sinnvoll solche Momente aufgedeckt, die Teile des biblischen Glaubens tatsächlich entchristlichten, weil sie jene unpersonal-gegenständlich fassen wollten und weithin zur Ideologie eines veralteten Weltbildes werden ließen? Bonhoeffer hat jene latente Versuchung aufgedeckt, den Glauben zur Religion im Sinne menschlicher „In-Besitz-Nahme" werden zu lassen. Er wird dann vorschnell zur Welterklärung mit dem Deus ex machina im Hintergrund, möchte seine Strukturen aller Wirklichkeit aufprägen und auch jene Probleme abhandeln, deren Beantwortung ihm nicht aufgetragen ist.
Zur Verständnismöglichkeit und Dialogbereitschaft ist es dem theologischen Denken aufgetragen, im *phänomenologischen Vorfeld* erst einmal zu erhellen, was Glauben eigentlich beinhaltet, um so besonders dessen wesensmäßig personale Struktur fassen zu können. Das Problem liegt dann nicht mehr auf der Ebene vermittelnder Information von Sachwissen, es geht nicht um das „ich glaube etwas", sondern um das vertrauende „ich glaube dir". Der Mensch erlebt sich nicht nur in *kausal* erklärbaren Bezügen, mathematisch deduzierbaren Schlußfolgerungen und logisch evidenten Begriffsschemata. In seinem Personsein erfährt er sich vielmehr als das auf Begegnung angelegte Wesen, bereit zur schenkenden Hingabe und zur Öffnung auf das Du hin. So kann eigentlich erst von der Liebe her der Glaube verständlich gemacht werden. Ihm eignet dann jene *spezifische* Gewißheit, die nicht ein Besitzen und Festhalten, sondern viel eher Betroffensein und Ergriffenwerden ist. Als ganzheitlicher Akt, der auch die intellektuelle Dimension des Menschen mitintegriert, drängt zwar der Glaube auch stets zu einer thematisch-satzhaften Aussage seines Inhalts, geht jedoch in dieser nie auf (wie in allem echt personalen Erleben das Erfahrene und Gewußte nie begrifflich fixiert eingeholt werden kann, ohne jedoch deshalb in einer nur gefühlshaft akzentuierten Haltung zu verbleiben). Er ist überhaupt nie gesicherte Ruhe, sondern besteht immer wieder im neuen Sich-Einlassen auf die *geschenkte* Wirklichkeit. Zugleich aber erweist sich hier die unausschöpfbare Offenheit des Menschen, der sich in verantworteter Freiheit ständig selbst übersteigt. Hier öffnet sich jener Raum der Existenz, aus dem die Sinnfrage erwächst und in den sie einmündet.

Transzendentaler und kategorialer Atheismus

Der Blick auf ein solches Über-sich-hinaus-Sein des Menschen erschließt nun auch eine im Vergleich zur herkömmlichen Beurteilung weitaus differenziertere Betrachtungsweise gegenüber den Erscheinungsweisen des Unglaubens. Das gesamte Problem des *Atheismus* — in all seinen Schattierungen vom Agnostizismus bis zur Leugnung Gottes um der Freiheit des Menschen willen — gewinnt von hier neu beleuchtete Aspekte. Zumindest muß dieses Phänomen als Verwirklichung einer echten Möglichkeit eingestanden werden und läßt sich nicht von vornherein als abartige Ausnahmeerscheinung beiseite schieben. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist es kirchenamtliche Auffassung, daß ein Akt des Glaubens als bejahte transzendentale Verwiesenheit selbst dort vorliegen kann, wo sich dieser als bewußte Ablehnung der bekannten Formen des Gottesglaubens darstellt. So erhalten dann auch Schuldfrage und das Problem des ewigen Heils ihr neues Gewicht. Diesbezügliche Aussagen finden sich vor allem in der Kirchenkonstitution (Abschnitt 16), in der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (Abschnitt 19—22) und im Missionsdekret (Abschnitt 7).
Dieser existentialen Analyse des Atheismus gilt somit auch ein vertieftes theologisches Durchdenken. *K. Rahner* betont die Unterscheidung zwischen einem *kategorialen* und einem *transzendentalen* Atheismus (Concilium, März 1967, S. 171—180). Ersterer leugnet zwar im Begrifflich-Satzhaften die transzendentale Erfahrung, läßt sich aber auf diese ein und interpretiert sie nur falsch. Dies sei ebenso möglich, wie ein Mensch nach den Regeln der formalen Logik leben kann, ohne sich diese in theoretischer Reflexion bewußt zu machen, oder wie nach einem gesetzten — und damit auch subjektiv gewußten — geistigen Akt dieser nachträglich in eine falsch erklärende Begrifflichkeit übersetzt werden kann. Der nur kategoriale Atheismus sei „schuldlos", weil hier die eigene Transzendentalität zwar ungenügend objektiviert, aber grundsätzlich doch angenommen wird. Wer sich etwa einer als absolut empfundenen Forderung seines Gewissens stellt und sie als für ihn gültig annimmt (also nicht nur aus Gründen bürgerlicher Wohlanständigkeit befolgt), bejaht damit implizit die Existenz eines solchen absoluten Grundes als Voraussetzung dafür, daß es eine derart bindende sittliche Forderung überhaupt geben kann. Schuldhaft hingegen ist der wirklich transzendentale Atheismus, der durch die Freiheit (nicht erst durch die Erkenntnis) den in der Transzendentalität des Menschen immer schon mitgegebenen Gott verwirft.

Protest gegen Verdinglichung

Das Problem des Unglaubens kann also nicht rein vordergründig nur auf der Ebene des *begrifflich* Objektivierten abgehandelt werden, wobei ja auch jede Begrifflichkeit Ergebnis geschichtlicher Entwicklungen ist und Atheismus so oft einfach nur zur Ablehnung einer bestimmten Form des Theismus wird. So kann auch die Antwort nicht allein im Theoretisch-Lehrhaften bleiben und nur vom Erkenntnisvollzug her argumentieren (wie

dies in der traditionellen Theologie oft weithin geschah, insofern eben auch der Glaube stark unter dem Aspekt einer inhaltlichen Zustimmung und weniger als ganzheitlich-personale Daseinsweise konzipiert war). Eine tiefergehende Erarbeitung des Phänomens dürfte überdies deutlich werden lassen, daß die Reaktion auf falsche Gottesvorstellungen oder das Eingeständnis naturwissenschaftlicher Eigengesetzlichkeit noch keinen Atheismus beinhalten. So hatte Laplace mit Recht erklärt, daß er zu seiner Welterklärung der Hypothese Gott nicht bedürfe. Der Atheismus kann zum Protest gegen einen *verdinglichten* Gottesglauben nach dem Bilde des Menschen und dessen Fixierung in einer nichtssagenden Begrifflichkeit werden. Er kann sich auflehnen gegen den Machtanspruch einer etablierten Religion, die er in ihrem Unwesen entlarvt.

Der eigentliche Kernpunkt des Gesprächs mit dem sich als ungläubig Bezeichnenden muß also vor allen mehr peripheren Erörterungen zur *Sinnfrage* des Menschen hinführen. Nur von dieser richtungsweisenden Mitte her kann der Dialog beginnen: „Die Theologie wird klarmachen müssen, daß der Mensch, wenn er sich selbst recht versteht, den Menschen ständig übersteigt, daß menschliche Existenz sich nicht selbst begründet, sondern sich als verdankt weiß, daß er in den Grundakten seines Geistes: im Fragen, im Erkennen, im Lieben, in der Entscheidung seines Gewissens und in seiner Verantwortung, immer das Unbedingte mitbejaht, das gerade nicht rein innerweltlich und innermenschlich vorfindbar und verfügbar ist" (*H. Fries,* Herausgeforderter Glaube, Kösel-Verlag, München 1968, S. 221).

Und dann können vielleicht Glaube und Unglaube vor einem gemeinsamen Beziehungshintergrund aufgezeigt werden. Der in der Transzendentalität des Menschen wurzelnde Glaube ist dann nicht mehr jene gesicherte Position schon immer zuvor bereitgestellter Lösungen, sondern er lebt unmittelbar aus dem stets neu gebotenen Sich-Einlassen, weiß sich auf das ihm nie habhaft Werdende gerichtet und erfährt sich im Charakter der *Vorläufigkeit,* stets unterwegs zu neuen Ufern. Aber, „so werden wir jetzt das Ineinandergeschobensein der menschlichen Geschicke anerkennen und sagen müssen, daß auch der Nichtglaubende keine rund in sich geschlossene Existenz darstellt. Denn wie forsch er sich auch immer als reiner Positivist gebärden mag, der die supranaturalen Versuchungen und Anfälligkeiten längst hinter sich gelassen hat und jetzt nur noch im unmittelbar Gewissen lebt — die geheime Ungewißheit, ob der Positivismus wirklich das letzte Wort habe, wird ihn doch nie verlassen ... Wer der Ungewißheit des Glaubens entfliehen will, wird die Ungewißheit des Unglaubens erfahren müssen, der seinerseits doch nie endgültig gewiß sagen kann, ob nicht doch der Glaube die Wahrheit sei. Erst in der Abweisung wird die Unabweisbarkeit des Glaubens sichtbar" (*J. Ratzinger,* Einführung in das Christentum, Kösel-Verlag, München 1968, S. 22—23). So sind es wohl gerade der anfechtende Zweifel und die nie zur letzten Endgültigkeit gefestigte Gewißheit, die sowohl den Gläubigen als auch den Ungläubigen davor bewahren, sich ganz im Eigenen zu verschließen und nicht mehr zur Kommunikation hin offen zu sein. Dieser erlebte *gemeinsame* Erfahrungshintergrund, in allem redlichen Ernst übernommen und in seinem der Existenz unabdingbar zugewiesenen Charakter begriffen, kann zur verbindenden Basis werden. Es geht dann nicht um ein unehrliches Sich-Anbiedern dem anderen gegenüber, sondern um das hörende Gespräch vor der Forderung der Sinnfrage. Jeder unredliche Ansatz würde nur vorzeitig scheitern.

Der Glaube kann sich heute nicht mehr in der Form des abgerundeten Weltverständnisses darstellen, wobei dann jede andere Haltung als Dummheit oder schuldhafte Verstocktheit erscheinen müßte. Er gehört nicht ins System jener Integrismen, die aus sich heraus als totale Erklärung aller Wirklichkeit gelten wollen. Gefordert ist vielmehr eine solche Form der Daseinserfahrung, die sich in aller eingestandenen Ehrlichkeit einer weltlich gewordenen Welt — die eben nicht unmittelbar als vestigium Dei transparent wird — und deren Aufgaben stellt, zugleich aber auch die düsteren Perspektiven unserer heutigen Situation in den Blick nimmt und nach einer Antwort sucht, die nicht nur vordergründige Aussage bleiben soll. Nur wer die *existentiellen* Fragen des Atheisten in ihren echten Möglichkeiten aufgreift und sich mit ihnen wahrhaft auseinandersetzt, kann wohl allein sinnvoll den Blick auf die dahinterliegende Gotteserfahrung im Akt des transzendentalen Verwiesenseins freilegen. Jenes *gemeinsam* erlebte Sich-Einlassen auf eine letztlich unverfügbare Wirklichkeit müßte zur Mitte des Dialogs werden.

Die Gottesfrage als Sinnfrage

Bei all dem geht es aber gerade heute primär weit weniger um Beweise für oder gegen das Dasein Gottes, sondern gemeint ist eigentlich zunächst immer der Sinn, der sich mit jeder Aussage über Gott verbindet; gemeint ist die Frage, ob Gott vom heutigen Menschen überhaupt als sinnvolle Wirklichkeit erfaßt werden kann. *E. Coreth* weist so „die Gottesfrage als Sinnfrage" auf (Stimmen der Zeit, Juni 1968, S. 361—372) und weist darauf hin, daß sie immer im Bedeutungszusammenhang von Weltverständnis und Daseinserfahrung angegangen wird und erst von hier aus ihre Mächtigkeit erweist. Nur auf einem *letzten* sinngebenden Daseinsgrund konstituiert sich ein Gesamthorizont des Verstehens, der darüber entscheidet, ob sich Gott mir als Wirklichkeit ereignet. Und es sei ein zu bedenkendes Zeichen der Hinordnung des Menschen auf das Absolute, daß dort, wo Gott nicht mehr bestimmend wird, andere Absolutsetzungen an seine Stelle treten.

Aber diese Sinnfrage stellt sich nun nicht einfach isoliert als reine transzendentale Erfahrung, sondern sie spricht den Menschen inmitten seiner psychologischen und soziologischen Verfaßtheit an. Sie konkretisiert sich weithin erst mittelbar an den faktisch begegnenden Weisen des Gottesglaubens und kann dabei in ihrer Ursprünglichkeit vorzeitig verdeckt und verdrängt werden. Denn dieser Glaube manifestiert sich in geschichtlich gewordenen Formen und Gemeinschaftsstrukturen, wird sichtbar in den Vollzügen von Theologie und Kirche. Und das ihm entgegengebrachte Unbehagen gründet oft in Fehlentwicklungen *erlebter* Glaubensdarstellung. Glaube kann sich ja auch als Absicherung einer liebgewordenen Position ausweisen, zur interessengesteuerten Ideologie und Rechtfertigung fixierter Standpunkte werden. Er läßt sich zur Grundlage hedonistischer Stimmungen umdeuten, als Entschuldigung nichtgewagter Initiative anführen. In der Gestalt einer formalen Autorität, die Gott als Herrschaftsgaranten beansprucht, wird er zum fordernden Machtanspruch. Jeder Einwand wird dann im Bewußtsein, der Antwort längst schon sicher zu sein, abgetan; der Blick auf das Ganze unterbleibt.

So bleibt die Erfahrung eines numinosen Daseinsgrundes

immer auch auf eine faktische Situation bezogen, läßt aber gerade dann das eben begonnene Fragen oft nicht zur Weiterführung kommen. Es geht nicht mehr um das bloße Sich-Einlassen auf die eigene Transzendenz, sondern zugleich auch schon um die Stellung gegenüber ganz bestimmten Aussageinhalten. Aber diese realen Erscheinungsformen — und hier enthüllt sich nun ein ganz grundsätzlicher Sachverhalt — brauchen nicht erst dann zu psychologischen Barrieren zu werden, wenn sie sich in Unzulänglichkeiten und Irrwegen darstellen. Die Ablehnung einer verpflichtenden Bindung, der Widerspruch gegen die Übernahme tradierter Bekenntnisse und das Nein zur soziologisch fixierten Struktur zeugen von einer unabweisbaren Vorgegebenheit: der Glaube der Christen begegnet *immer schon* als Anspruch einer geschichtlichen Offenbarungsreligion. Und von dieser vorgegebenen Bedingtheit kann auch die Gottesfrage des heutigen Menschen letztlich nicht gelöst werden. Gerade hier erfährt sie wohl im Charakter der Herausforderung ihre *entscheidende* Zuspitzung. „Der Glaube erscheint so gar nicht mehr eigentlich als der zwar verwegene, aber doch die Großmut des Menschen herausfordernde Sprung aus dem scheinbaren Alles unserer Sichtbarkeitswelt in das scheinbare Nichts des Unsichtbaren und Unbegreiflichen ... Ja in gewissem Sinne wird erst hier die Eigenart des christlichen Skandals sichtbar, nämlich das, was man den christlichen Positivismus, die unaufhebbare Positivität des Christlichen nennen könnte. Christlicher Glaube hat es gar nicht bloß mit dem Ewigen zu tun, das als das ganz andere völlig außerhalb der menschlichen Welt und der Zeit bliebe; er hat es vielmehr mit dem Gott in der Geschichte zu tun, mit Gott als Menschen. So stehen wir heute ein wenig fassungslos vor dieser christlichen ‚Offenbarung' und fragen uns vor ihr, ob es nicht doch viel einfacher gewesen wäre, an das Verborgen-Ewige zu glauben, sich sinnend und sehnend ihm anzuvertrauen" (*J. Ratzinger*, a. a. O., S. 29—31). Die ganze Tiefe der christlichen Gottesfrage führt so zur Mitte jenes radikalen Ärgernisses, das Gott auf einen ganz bestimmten Punkt der Geschichte hin *einzuengen* scheint. Kann in aller Redlichkeit diese Annahme positiver Fakten noch verantwortet werden, oder müßte es nicht als gebotene Pflicht gelten, in der Wirklichkeit des Heute mit dem Traum zu brechen? Das Problem des Unglaubens kann also nie ganz ohne diesen Beziehungshintergrund der Offenbarungswirklichkeit bedacht werden und läßt sich in einer nur existentialen Analyse wohl kaum erschöpfend angeben. Eine nichts mehr besagende Verflüchtigung der Glaubensinhalte in allgemeinmenschliche Denk- und Verhaltensweisen verkürzt die den Atheismus bedrängende Provokation und wird dem Ernst der Forderung, in der gemeinsamen Daseinserfahrung dem Ungläubigen das „Vielleicht doch" des Glaubens entgegenzustellen, *nicht* gerecht.

Die Mitte eines möglichen Dialogs

Im abschließenden Rückblick läßt sich nochmals jene Situation skizzieren, innerhalb derer sich die heutige Theologie der Gottesfrage gegenübergestellt sieht. Sie kann dabei nur in der Vielschichtigkeit der bestimmenden Elemente erhellt werden, wobei sich dann auch die Polarität zwischen Glaube und Unglaube in einem ganz eigenen Ineinandergeschobensein aufweist. Der Breite des Problems entspricht eine Fülle theologischer Ansätze, die nicht nur das Vorgegebene analysieren, sondern auf das eigene *Glaubensverständnis* hin befragen wollen. Weithin steht dabei auch das Bemühen um ein neu zu konzipierendes *Gottesbild* und dessen Verkündigung im Vordergrund. Ohne jetzt bereits diese Versuche explizit darzulegen, wird doch in der Analyse der Situation bereits deutlich, aus welchen Motiven sie sich ableiten und vorbereitet werden. Hier ist vor allem auch auf die Zusammenfassung hinzuweisen, mit der *H. Vorgrimler* den bereits genannten Band „Wer ist das eigentlich — Gott?" abschließt.

Die sichtbare Wirklichkeit wird nicht mehr primär als unmittelbare Gotteserfahrung verstanden, kein Deus ex machina leistet die naturwissenschaftlich gesuchte Welterklärung. Es gibt eigenständige Bereiche, die ganz den Methoden empirischer Forschung zugewiesen sind. Damit ist aber die erlebte und durchlittene Sinnfrage des Menschen noch nicht erfaßt. Sie läßt sich nicht ausklammern und wird als transzendentales Verwiesensein zu einer solchen Grunderfahrung, daß auch der sich als Atheist Verstehende sie bejahend übernehmen kann.

In der immer mitgegebenen Konfrontation mit den faktisch gelebten Formen des Glaubens zeigt sich das Anliegen einer berechtigten Religionskritik, die zum Einspruch gegen alles ideologisch Erstarrte wird. Das Unbehagen an der überkommenen Religion macht bewußt, daß Glaube nur als stets neu zu wagendes Engagement gelebt werden kann. Für das nach vorn blickende Ja des Menschen ist Gott nicht der, der alle Probleme löst, sondern der sie stellt und dabei zukünftige Möglichkeiten öffnet. Die Annahme einer säkularisierten Welt kann theologisch durchaus von der Tatsache der Inkarnation her bedacht werden.

Die Unfähigkeit zur Kommunikation gründet oft im Vorfeld interessengesteuerter Ansprüche, die als institutionalisierter Glaube die Sache selbst gar nicht mehr zum Ausdruck bringen. Als Diener an der Humanisierung der Welt ist jedoch der Dialog unabdingbar gefordert. Dabei wird aber der Glaube nie aufhören dürfen, sich als *Herausforderung* zu begreifen, weil er nicht nur auf einen irgendwie verstandenen Existenzgrund, sondern auf die geschichtliche Offenbarung bezogen bleibt (vgl. auch ds. Heft, S. 53). Die Theologie muß sich dabei bewußt werden, daß nicht nur dieser Anspruch weithin abgelehnt wird, sondern daß das Gottesproblem überhaupt sich oft nicht (wenigstens scheinbar) als bedrängende Frage stellt. Die Gleichgültigkeit zeigt sich als Hintergrund einer Bewußtseinslage, die der Wirklichkeit Gottes keinen Sinn beimessen möchte.

Nicht formale, sondern analoge Sprechweise

Insofern eine solche Haltung auch als Protest gegen Fehlformen des Glaubensverständnisses erwachsen ist, stellt sich im Reden über Gott das Problem der Sprache. Das Wort „Gott" muß aus seinen *dinghaften* Verobjektivierungen, aber auch aus den Schemata einer *formalen* Begrifflichkeit gelöst und als *analoge* Sprechweise begriffen werden. Ein totes Es kann nicht mehr deutlich machen, daß es hier um das lebendige Du personaler Begegnung geht. Nur eine Aussage, die auf diese Wirklichkeit hin transparent bleibt, kann ein Gespräch eröffnen. Gefordert ist dabei auch die Selbstbescheidung der Theologie, die um ihre ständige Vorläufigkeit und ihren Charakter als auch gesellschaftlich mitbestimmtes Phänomen wissen muß.

Die Aussage, von Gott könne nur geredet werden, indem vom Menschen geredet werde, hat insofern ihren Sinn, als auch der mündig in der Welt Stehende alle seine Er-

fahrung in das je größere Walten Gottes einmünden lassen kann, weil er seine Existenz als letztlich geschenkt erfährt und erst in ihm die totale Erfüllung des radikal angenommenen Menschseins findet. Aber in der Offenbarung wird nicht nur die Wahrheit des Menschen sichtbar, sondern auch Gott in seiner *Freiheit* zum völlig überraschenden und unberechenbaren Geschehen. Denn wenn er (*H. Vorgrimler*, a. a. O., S. 285) „nicht frei wäre, überraschend anders zu sein, als ‚man' von ihm erwartet, als man von ihm in Moralgesetzen und in eschatologischen Entwürfen sagt, wäre er nicht Gott. In diesem Sinne wird es deutlich, warum der Mensch sein einziges Bild sein kann: weil auch des Menschen Liebe nicht zu berechnen und vorauszusehen ist."

Die Evolutionslehre zwischen Wissenschaft und Weltanschauung

Die Evolutionslehre, einst „die avantgardistische Modewissenschaft des 19. Jahrhunderts, in deren Namen wohl mehr Unsinn und Banales verfaßt wurde als bis dahin im Namen irgendeiner anderen Wissenschaftsrichtung" (*W. Wieser*, Die molekulare Sprache der Biologie, „Merkur", April 1968, S. 317), steht heute, so möchte man jedenfalls meinen, nicht mehr so sehr im Vordergrund aktueller Auseinandersetzung, auch wenn sie ihre volle Bedeutung für das Verständnis des Werdens und der Interpretation vor allem der biologischen Wirklichkeit behält. Sie scheint auf jeden Fall nicht mehr das vornehmliche, geradezu *privilegierte* Thema weltanschaulicher Auseinandersetzung zu bilden. Darüber sind sich offensichtlich nicht nur Naturwissenschaftler, sondern auch philosophische und theologische Autoren einig. Zwar hat die moderne Naturwissenschaft, haben vor allem die biologischen Disziplinen, die Daten, die zur Erklärung des Evolutionsphänomens herangezogen werden, ungeheuer angereichert, doch ist dem weltanschaulichen Streit, von der Theologie in äußerst defensiver Haltung, von den mechanistisch orientierten (darwinistischen) Biologen und Evolutionsinterpreten mit äußerster Aggressivität geführt, eine nüchternere Betrachtung der nachweisbaren und im Experiment reproduzierbaren Fakten gewichen.

Auslaufende Kontroversen

Umgekehrt ist man auch von philosophisch-theologischer Seite längst dazu übergegangen, in der Evolutionslehre keinen Widerpart des Glaubens zu sehen, sondern Evolution als ein grundlegendes Phänomen und Instrument der Weltinterpretation anzuerkennen und in das eigene wissenschaftliche und erkenntnistheoretische Instrumentarium zu integrieren. Verstand man im 19. Jahrhundert die Evolution der Arten — darin schienen sich in je verschiedener Weise die weltanschaulichen Kontrahenten einer mechanistischen Welterklärung auf der einen und eines noch „statischen" Gottes- und Menschenbildes auf der anderen Seite in seltsamer Dialektik einig zu sein — als Generalangriff auf den Glauben von der Schöpfung des Lebendigen, durch den dieser nun endgültig als Aberglaube entlarvt würde, wie noch Haeckel in seinen „Welträtseln" meinte, so ist (in dieser groben Form) eine solche Alternative heute kein Gegenstand mehr ernsthafter wissenschaftlicher Auseinandersetzung. „Das unglückliche ‚Entweder-Oder' scheint mehr und mehr dem ‚Sowohl-Als-auch' zu weichen. Entwicklung *und* Schöpfung sind . . . sehr wohl miteinander vereinbar. Ja, sie ergänzen einander: Die Entwicklung macht die Schöpfung nicht überflüssig, im Gegenteil, sie setzt sie (jedenfalls im philosophisch-theologischen Verstande) voraus." Entwicklung sei ja Entfaltung von etwas, was bereits durch den Schöpfungsakt Gottes ins Dasein gerufen war. Die Schöpfung ihrerseits setze sich fort und vollende sich in gewissem Sinne in der Entwicklung (vgl. *M. Wrede*, Die philosophische Interpretation der Evolutionslehre, „Lebendiges Zeugnis", April 1968, S. 5). Von christlicher Seite, ursprünglich in die Defensive gedrängt durch die Engführung auf Evolution und Bibel, ist diese Kontroverse durch das Vordringen der modernen Bibelkritik (bereits in ihrem ersten Stadium) und der wachsenden Erkenntnis von der wesenhaften Geschichtlichkeit des Menschen stufenweise überwunden worden. „Die Problematik ist heute so weit abgeklärt, daß der katholische Christ, ohne eigens zu einer detaillierten Begründung verpflichtet zu sein, von einer Vereinbarkeit der Entwicklungslehre und Offenbarungslehre und darüber hinaus auch wohl schon von einer Abstammung des menschlichen Leibes aus dem Tierreich sprechen kann" (*W. Bröcker*, Der Sinn der Evolution. Ein naturwissenschaftlich-theologischer Diskussionsbeitrag, Patmos, Düsseldorf 1968, S. 7).

Theologisch-naturwissenschaftlich ist nicht mehr eigentlich das Gesamtphänomen Evolution, sondern sind noch innertheologische Fragen kontrovers, die mit dem Evolutionsgeschehen, vor allem der Stammesgeschichte des Menschen (z. B. Mono- oder Polygenismus im Zusammenhang mit der biblischen Erbsündenlehre), zusammenhängen. Die Interpretation des Werdens der Schöpfung ist im weitesten Sinne theologisch evolutiver Theoriebildung freigegeben nach dem Grundsatz, daß Gott nicht schafft, was durch Evolution werden kann. „Was genauerhin durch Evolution werden kann, ist dann eine naturwissenschaftliche Frage, wenn als Grenzen der Evolution festgehalten (werden), daß die Materie aus nichts erschaffen ist, daß das Geistige nicht Evolutionsstufe des Materiellen ist und daß das durch Evolution so Gewordene und auch das vom Menschen so Gemachte (Technik) damit nicht der kreatürlichen Abhängigkeit von Gott entgleitet" (*H. Volk*, Art. Entwicklung, LThK, Bd. 3, Sp. 907). Auch wenn diese Abgrenzung selbst wieder in bezug auf das Wie der Abhängigkeit der Evolutionsstufen (Materie, Leben, Mensch) der Interpretation bedürfte, gibt sie doch den Stand des Problems in nuce wieder. Selbst die Entstehung des Lebendigen (als Schöpfungsakt oder als Hervorgang aus der leblosen Materie, nach Teilhard der Vorgang der „Vitalisation", die Entstehung der „Biosphäre") wird heute wohl primär als naturwissenschaftliche Frage angesehen, zählt jedenfalls kaum noch zu den klassischen theologisch-biologischen Grenzproblemen in der Begegnung mit der Naturwissenschaft wie in der älteren klassischen christlichen (katholischen) Apologetik.

Doch wäre es eine Fehlinterpretation, wollte man meinen, das Thema Evolution habe seine weltanschauliche Brisanz vollends verloren. Auch für moderne Evolutionstheoretiker, die aus einem mechanistischen Weltbild kommen,

sind Evolutions- und Schöpfungslehre unversöhnbar. Wrede zitiert *B. Rensch* (Homo sapiens. Vom Tier zum Halbgott, Göttingen 1959, S. 5): „Für Juden, Christen und Mohammedaner ist der Mensch ein Geschöpf... Für den naturwissenschaftlich gebildeten modernen Menschen dagegen ist der Mensch ein Nachkomme tierischer Ahnen." In gewohnt drastischer Weise drückt *J. Huxley* die überkommene Unvereinbarkeitsthese aus: „In der evolutionistischen Denkweise sind übernatürliche (geistige) Wesen weder möglich noch nötig... Die Erde wurde nicht geschaffen, sie entwickelt sich. Des Menschen Leib, Geist, Seele und alles, was er hervorbrachte, einschließlich seiner Gesetze, Sittlichkeiten, Religionen, Götter usw. ist vollständig das Ergebnis der Entwicklung durch natürliche Auslese." Der der Evolution bewußte Mensch könne nicht mehr aus seiner Einsamkeit in die Arme eines göttlichen Vaterbildes fliehen, das er selber geschaffen habe, noch könne er der Verantwortung entweichen, Entscheidungen zu fällen, indem er unter dem Schirm der göttlichen Autorität Schutz suche... (zit. nach Wrede, a. a. O., S. 6). Hier wirkt das „naive" wissenschaftliche Weltbild aus der Frühzeit evolutiver Weltdeutung bei den Vorkämpfern einer biotechnisch gesteuerten Zukunft, in der der Mensch seine eigene und die Evolution seiner physischen Umwelt selbst in die Hand nimmt, unvermindert nach. Aber im Unterschied zur erkenntnistheoretisch „unaufgeklärten" Frühzeit der Evolutionstheorie stehen in dieser Eindeutigkeit nicht die Biologie, die Evolutionslehre, die Paläontologie usw. in ihren hauptsächlichen Vertretern hinter diesen und ähnlichen Thesen, die vor allem in populärwissenschaftlichen Werken mehr verbreitet sind als das allgemein ruhigere wissenschaftliche Diskussionsklima verrät, sondern (in Abstufungen) *eine*, die neodarwinistische, Richtung innerhalb der Biologie bzw. jenen Zweigen der Biologie, die sich mit den Grundlagen der Evolutionstheorie vornehmlich beschäftigen. Nicht die Überwindung der kontrastierenden Ausgangsposition dürfte heute insbesondere das Verhältnis von Schöpfungs- und Evolutionslehre kennzeichnen, sondern die Tatsache, daß der weiterschwelende Kontrast wenigstens in den Grundfragen nicht philosophisch-theologisches und naturwissenschaftliches Denken entzweit, sondern daß sich der Kern der Auseinandersetzung in die Wissenschaft selbst verlagert hat, d. h. auf gegensätzlichen metawissenschaftlichen (weltanschaulichen oder ideologischen) Interpretationen der wissenschaftlichen Daten beruht.

Dabei beruhen, wie insbesondere ein Kolloquium zwischen einem Vertreter der Physik, der Molekularbiologie und der Paläontologie, das im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft „Weltgespräch" im Verlag Herder in Freiburg (vom 22.—24. 11. 68) stattfand, gezeigt hat (manche Gespräche mit ähnlicher Thematik bestätigen das gleiche), solche gegensätzliche Interpretationsversuche bzw. Ergebnisse keineswegs nur auf interdisziplinären Kommunikationsschwierigkeiten, sondern auf den je verschieden gearteten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und weltanschaulichen Vorentscheidungen.

Weltbildformende Kraft

Will man die Evolutionslehre in die gegenwärtige wissenschaftliche Diskussion ihrem realen Stellenwert nach richtig einordnen, darf man übrigens ihre inzwischen gewachsene weltbildformende Kraft nicht übersehen. Unverkennbar zeigt sich eine gewisse, nicht bloß verbale, Totalisierungstendenz, der Zug zur Übertragung evolutiver Begriffe und Grundvorgänge der Evolution des Lebendigen auf alle Seins- und Lebensbereiche: auf die Psyche, die Gesellschaft, die Kultur, auf Recht, Moral und selbst Religion. Wrede hat wohl in diesem Sinne nicht unrecht, wenn er feststellt: die Evolution scheine „zur führenden Kategorie im Geist des modernen Menschen geworden zu sein, die in alle anderen Kategorien eindringt oder sie gar verdrängt" (a. a. O., S. 6). In der Tat erweist sich der Evolutionsbegriff in seiner Tendenz, sowohl die physisch-biologische Welt wie die psycho-sozialen und kulturellen Realitäten in seinen Erkenntnishorizont einzubeziehen, als eigentlicher Schlüsselbegriff in der Begegnung von naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlich-historischer Erkenntnisweise. Zudem scheint sich die Evolutionstheorie zu einem Medium biologisch-anthropologischer Konvergenz der verschiedenen Natur- und anthropologischen Wissenschaften zu entwickeln. Ein neues Einheitsverständnis beginnt sich in ihm abzuzeichnen, innerhalb dessen er selbst die für unser heutiges Denken fundamentale Kategorie des Geschichtlichen in den Hintergrund drängt oder dieser als der (naturwissenschaftlich gesehen) umfassendere Verstehenshorizont übergeordnet wird.

Dieses Phänomen, sofern es nicht überhaupt zu den Grunderscheinungen im wissenschaftlichen Gespräch von heute gehört, wird vor allem von *zwei* in sich gegensätzlichen Strömungen getragen, von der sog. *synthetischen* neodarwinistischen und von der (um eine möglichst vage, aber wohl zutreffende Umschreibung zu gebrauchen) *spiritualistischen* Evolutionslehre. Beide Richtungen (letztere am ausgeprägtesten und zugleich einflußreichsten verkörpert im Teilhardschen Evolutionsverständnis) bedienen sich massiver Extrapolationen, sowohl molekularbiologischer Erkenntnisse von Grundfaktoren der Mikroevolution wie von paläontologischen Dokumenten, um mittels der Anwendung bzw. der Übertragung naturwissenschaftlicher Daten und Systemeigenschaften der belebten Materie auf die gesamte kosmische und geschichtlich-menschliche Wirklichkeit ein „wissenschaftliches" oder universal gültiges „mystisches" Weltbild zu formen, das vom jeweiligen erkenntnistheoretischen Ansatz her zu systematischer Geschlossenheit führt. So haben neodarwinistische Vertreter, auch wenn sie einräumen, es handle sich um Extrapolationen und nicht um (wenigstens beim gegenwärtigen Erkenntnisstand nicht) experimentell reproduzierbare (beweisbare) Vorgänge, sondern um auf solchen Daten fußende Theoriebildungen, keine Schwierigkeit, Entwicklungsgesetze oder „Modelle" des Lebendigen, innerhalb einer *monistisch* interpretierten Gesamtwirklichkeit etwa auf den kulturellen Bereich zu übertragen.

So basiert nach der Darstellung von *H. Mohr*, Professor für Entwicklungsphysiologie in Freiburg, die Kulturfähigkeit des Homo sapiens und damit die „kulturelle Evolution" „in erster Linie auf vier Faktoren", die im Genotyp (Genbestand der menschlichen Eizelle) des Menschen begründet sind: ein „eminent großes Gehirn", eine „hervorragende Lernfähigkeit", eine „relativ lange Ontogenie" und insbesondere „eine lange, weltoffene Jugendperiode, die ihm gestattet, von der älteren Generation oder in einer anonymen Form der Überlieferung sehr viel zu lernen" (Grundlagen der Evolution, in: Entfaltung — Entwicklung — Reifung, Freiburger Dies Universitatis, Bd. 11 [Sonderdruck], S. 38). Das ist ein sehr einprägsamer Versuch, Gesetze der kulturellen Entwicklung nach

populationsgenetischen Mustern zu erklären, auch wenn dabei an einem kategorialen Unterschied zwischen genetischer und kultureller Evolution festgehalten wird. Es gibt aber auch andere deutlichere Zeugnisse, in denen auch dieser kategoriale Unterschied in den Hintergrund tritt. Ob man dem Reichtum „der sehr komplexen und komplizierten Innerlichkeit" mit solchen biologisch-genetischen Entwürfen wohl schon rein empirisch gerecht wird? Träfe nicht auch hier die Anmerkung von *A. Gehlen* zu: „Ist nämlich der Mensch ein ‚Sonderentwurf' der Natur, so muß ihn ja gerade jede *nichtspezifische* Betrachtung schon im Grundsätzlichen verfehlen" (Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Athenäum-Verlag, Frankfurt a. M. [8]1966, S. 14.

Spiritualistischer Interpretationsversuch

Die von der Gegenseite kommenden spiritualistischen Strömungen — die vitalistische Richtung kann hier außer Betracht bleiben — scheinen sich aber nicht weniger durch Grenzüberschreitungen auszuweisen. Auch diesen Strömungen geht es in ihrer Grundtendenz um die Entfaltung eines abgerundeten evolutiven Weltbildes, das auf einer Einheitskonzeption werdender Wirklichkeit beruht, in der kosmische, genetische und kulturelle Evolution zu einem finalistisch interpretierten, von einheitlichen Gesetzen bestimmten universalen Ganzen verschmelzen, das bei Teilhard de Chardin eine theistische, ja christologische Zuspitzung erfährt. Der Monismus des Weltbildes ist hier noch stärker ausgeprägt. Zunächst insofern, als das Weltganze aus einem einzigen Prinzip erklärt wird und alle Seinsweisen aus einer einzigen Wirklichkeit abgeleitet werden („Weltstoff", „Urströmung"), aus dem durch fortschreitende Komplexionsprozesse („Phasen") die gesamte Wirklichkeit einschließlich der menschlichen Geschichtswelt auf den Punkt Omega hin sich aufbaut. Entwicklung ist hier Komplexion von Materie auf Geist hin, jedoch in einer Weise, daß trotz eines erklärt anthropozentrischen Entwicklungsmonismus die Teilhardsche Erklärung des Universums pantheistische Züge trägt. Naturwissenschaftlich betrachtet sind die empirischen Daten der Evolution für Teilhard ohne Zweifel Instrumente, nicht Bausteine oder gar Kriterien seines Weltbildes. Versuche, Teilhard naturwissenschaftlich zu „retten", müssen deshalb notwendig zu Vereinfachungen führen, wie sie z. B. der Hinweis darstellt, die Vorstellung vom „Urstoff" bei Teilhard habe „dieselbe Deutlichkeit bzw. Unschärfe wie die Vorstellung vom Urzustand des Kosmos in der Astrophysik als Urnebel" (*A. Gosztoni*, Der Mensch und die Evolution. Teilhard de Chardins philosophische Anthropologie, C. H. Beck Verlag, München 1968, S. 237). Im ersten Fall handelt es sich um naturwissenschaftliche Theoriebildung, im zweiten Fall um eine ontologische Größe, wenn nicht bereits um eine theologische Vorinterpretation. Für das Verständnis von Evolution im engeren Sinn, insbesondere der Evolution des Lebendigen, ist diese spiritualistische, von Teilhard geprägte Richtung wohl kaum von Bedeutung. Sein Einfluß in der wissenschaftlichen Evolutionslehre erweist sich als gering. Dennoch ist seine katalysatorische Wirkung im christlichen Denken nicht zu übersehen, insofern sein Entwurf diesem den Übergang von einem statischen Schöpfungsverständnis zu einem evolutiven Weltbild erleichterte. Die entscheidende weltbildprägende Wirkung des Evolutionsphänomens geht aber heute von der naturwissenschaftlichen (genetischen) Evolutionslehre selbst aus, insofern wir gegenwärtig offensichtlich am Übergang von einer primär retrospektiven zu einer prospektiven Evolutionsbetrachtung stehen, in der der Mensch in den Evolutionsprozeß selbst eingreift und ihn gestaltet. Dabei gibt es trotz divergierender Ausgangspunkte eine auffallende Konvergenz der Perspektiven. Nach *J. Huxley* — hier in der Perspektive von Teilhard nicht weit entfernt — seien wir daran, die gesamte Wirklichkeit als einen einheitlichen Evolutionsprozeß zu erfassen „und den Menschen als den Vertreter, mit dessen Hilfe dieser Prozeß seiner selbst bewußt geworden ist und nun *bewußt zielstrebig* zu werden vermag" (Cultural process and evolution, in: A. Roe und G. G. Simpson, Behavior and evolution, New Haven 1958, S. 444). Daß der Evolutionsprozeß im menschlichen Geist seiner selbst bewußt geworden ist und zugleich als (grundsätzlich) lenkbarer in dessen teilweise Verfügung gerät, darin liege der eigentlich zentrale Faktor des gegenwärtigen Evolutionsverständnisses (vgl. dazu *P. Overhage*, Das Experiment Menschheit. Die Steuerung der menschlichen Evolution, J. Knecht Verlag, Frankfurt a. M. 1967, S. 431).

Unter der Vorherrschaft des Darwinismus

Die biotechnische Veränderung des Erbgutes rückt in den Mittelpunkt, ja scheint das weltanschauliche Interesse an den Grundlagen der Evolution (ohne Bezug dieser Grundlagen auf die Möglichkeiten evolutiver Selbststeuerung) in den Hintergrund zu drängen. Aber beide, Evolutionslehre und biologische „Planung", treffen sich in demselben wissenschaftlichen Felde, das nach heutigem Wissensstand vornehmlich die Grundlagen für die Erklärung beider liefert: die Vererbungslehre, vor allem in ihrer molekularen Substruktur, sofern Evolution im Bereich des Lebendigen (nur davon ist hier die Rede) wesentlich an die Veränderung des Erbgutes gebunden ist, und die Kenntnis der Gesetze der Vererbung aus dem gleichen Grund die Voraussetzung biotechnischer Gestaltung oder Veränderung bildet. In beiden Richtungen versteht sich die heutige Molekular-, insbesondere die Populationsgenetik als vorrangiges Instrumentarium der Erklärung der Entwicklungsgesetze und ihrer biotechnischen Verwertung. Die anderen Wissenszweige, die für das Verständnis des Evolutionsprozesses unentbehrlich sind, die Physik, die Paläontologie, die Morphologie und selbst die Verhaltensforschung, erfüllen dabei (jedenfalls in neodarwinistischer Sicht) mehr die Funktion einer begleitenden (seltener korrigierenden) Hilfswissenschaft. Nun stehen aber beide, Evolutionstheorie und biologische Zukunftsplanung, stark im Bannkreis des darwinistischen Erklärungsschemas, d. h. eines mechanistisch-kausal vorgeprägten wissenschaftlichen Weltbildes. Im Zeichen des *Neodarwinismus* hat die Evolutionslehre ohne Zweifel die größten empirischen Fortschritte erreicht. Diese Tatsache und das Verdienst der Genetik um die Verifizierung evolutionstheoretischer Grundlagen wird heute allgemein anerkannt. Dies betonte auch der paläontologische Gesprächspartner in dem vorhin erwähnten Kolloquium in Freiburg, Prof. *H. Zoller* (Basel). Seit der Entdeckung der Genmutationen als des Mechanismus der allmählichen Formveränderung durch *H. de Vries* um die Jahrhundertwende wurde das Problem der Evolution der experimentellen Forschung zugänglicher. Seitdem ist dieser Weg mit Erfolg beschritten worden. „Kausalanalytisch sind bis heute die Genmutationen die einzig gesicherte Grundlage für die Entstehung neuer Arten geblieben, und so hat die

moderne Zytogenetik wesentliche Züge der Darwinschen Hypothese bestätigt."

Aus dieser Tatsache heraus ist wohl auch die Feststellung von Prof. *Mohr* zu verstehen, die zwar von der Mehrheit der Biologen geteilt, aber nicht einhellig akzeptiert werden dürfte: Der Darwinismus in seiner heutigen Form sei „nicht nur eine Hypothese neben vielen anderen", er biete vielmehr in seiner modernen Formulierung die *einzige* wissenschaftlich begründete Theorie der Evolution. Mohr schränkte allerdings ein, „zumindest der sog. *Mikroevolution*". Man könne heute als Wissenschaftler mit gutem Gewissen sagen, daß die Mikroevolution, die Bildung neuer Arten und Gattungen, von der wissenschaftlichen Biologie, insbesondere von der Populationsgenetik mit Hilfe der darwinistischen Selektionstheorie und der Isolationsmechanismen „befriedigend gedeutet" wird. Ob auch „die gewaltigen Unterschiede zwischen den ganz verschiedenen Typen der lebendigen Systeme" auf dieser Basis zu deuten seien oder ob man für die Makroevolution besondere typogenetische Prinzipen annehmen müsse, könne beim gegenwärtigen Wissensstand nicht befriedigend geklärt werden. Die Grundfaktoren, auf denen die „synthetische" Evolutionslehre aufbaut — die Umkombination der Gene durch Mutation, die Selektion nach der größeren (entwicklungsgerichteten) biologischen Zweckmäßigkeit („Selektionsvorteil") der Umweltanpassung „als Häufung zweckmäßiger Merkmale" (im Sinne einer „gerichteten" Selektion) und „Isolation" (durch Herausbildung — Sonderung — von Teilpopulationen, deren Angehörige sich nicht mehr untereinander kreuzen können), genügten zwar, um die Artbildung kausal verstehen zu können. Ob man auf dieser Basis aber die ganze Evolution *kausal* deuten könne, sei experimentell nicht verifizierbar. „Vermutlich" würden zwar alle Biologen zu dieser Hypothese neigen, aber sie könne trotz der „unheimlichen Erfolge der modernen Genetik" nicht bewiesen werden. Doch sei der reale Ablauf der Evolution soweit man ihn an Hand genetischer und paläontologischer Daten nachzeichnen könne, durch bestimmte *Tendenzen* gekennzeichnet, die es erlaubten, die Gesetze der Mikroevolution auf die Gesamtevolution lebendiger Systeme interpretierend anzuwenden. Es sei jedenfalls kein Zufall, daß am Anfang der Evolution einzellige Organismen stehen und daß im Verlauf der Evolution jene komplizierten lebendigen Systeme entstanden sind, die wir heute als Säugetiere oder im Pflanzenbereich als Angiospermen vor uns haben. Mohr ließ auch keinen Zweifel, daß auch die Herkunft des Menschen und die Geschichte seiner Kultur wenn auch nicht mit den genannten Grundfaktoren der Evolution allein, so doch mit den „Mitteln der Wissenschaft" überzeugend zu behandeln seien. Wissenschaft wird dabei verstanden als rein empirische Wissenschaft, die nur auf „jederzeit reproduzierbaren Feststellungen" basiert (zu diesem stark am amerikanischen Verständnis von science orientierten Wissenschaftsbegriff und dem daraus deduzierten Ethos vgl. *H. Mohr*, Wissenschaft und menschliche Existenz, Rombach, Freiburg i. Br. 1967, bes. S. 17ff.; vgl. auch die dortigen Ausführungen des Autors zur Beziehung von Evolution und Kultur, S. 56—68). Die Lücken des Wissens mit Metaphysik auszufüllen, verbiete sich. Die Sinnfrage habe außer Betracht zu bleiben. Der Deutung der Evolution als eines mit den Gesetzen der Molekularbiologie, also physikalischer und chemischer Vorgänge erklärbaren monistischen Systems wurde von anderen wissenschaftlichen Gesprächspartnern ebenso widersprochen wie dem andere (verbindliche) Erkenntnisweisen ausschließenden Wissenschaftsbegriff.

Ein paläontologischer Vergleich

Prof. *Zoller* bot aus der Sicht seiner Disziplin ein sehr viel nüchterneres Gesamtbild unserer Kenntnisse über die Evolution des Lebendigen, als es der Laie von neodarwinistischer Seite her gewohnt ist, grenzte vor allem die Übertragbarkeit neodarwinistischer Evolutionsmechanismen auf den Bereich der Makroevolution ein. Als paläontologische Grundtatsachen hielt Zoller fest: Die Zunahme der *Typensumme* (der für eine geologische Epoche typische Floren- und Faunenbestand) ist nicht regelmäßig verlaufen. Zwischen Perioden mit relativ geringer Vermehrung liegen Perioden mit rascher Veränderung. Die Expansionsepochen verlaufen zudem bei Tier und Pflanzenwelt nicht synchron. Nur „in wenigen Ausnahmen sind die heute scharf gegeneinander abgegrenzten Baupläne durch vermittelnde Zwischenglieder früherer geologischer Epochen verbunden". Wohl sei das Faktum der Evolution durch eine „erdrückende Zahl" an Fossilien aus den paläozoischen und nachpaläozoischen Schichten sattsam belegt. Doch erwiesen sich die fossilen Dokumente gegenüber der Darwinschen Theorie in anderer Hinsicht eher als „widerspenstig". Zwischen sehr vielen Großgruppen klafften unüberbrückbare Lücken (sog. „missing links"). Vermutete „Bindeglieder" seien unter der unbewiesenen Voraussetzung eines *Formkontinuums* vielfach überschätzt worden. Ein sich allmählich differenzierendes Formkontinuum habe sich durch die fossilen Dokumente bis heute nicht nachweisen lassen. Aus seiner Sicht stellten sich auch die Grenzen des experimentellen Zugriffs durch die Molekulargenetik etwas anders dar. Das galt auch hinsichtlich des ersten Grundpfeilers der Evolution: der Mutation. Spontane Mutationen treten in der Natur nur äußerst selten auf, während die experimentellen Mutationen nahezu ausnahmslos *letal* verlaufen, ihre qualitative Größenordnung sich innerhalb enger Grenzen hält und bei Pflanzen und Tieren sich gewöhnlich innerhalb der Art bewegt. „Nur ausnahmsweise wurden bisher Mutationen innerhalb der Spanne einer Gattung, d. h. von Art zu Art, festgestellt und innerhalb einer Familie, also von Gattung zu Gattung, konnten sie noch seltener und nur bei den Pflanzen erzeugt werden." Überschlagsrechnungen, die beweisen sollten, daß der Zeitraum der Evolution dennoch genügend lang war, seien mit sehr viel Spekulationen belastet. Zoller traf die „grundsätzliche Feststellung", daß es experimentell schlechthin unmöglich ist, die „ziemlich selbstverständliche" Annahme zu überprüfen, „nach der in allen geologischen Perioden die heute nachweisbaren Evolutionsmechanismen und *stets* in der im Laboratorium beachteten Weise gewirkt haben sollten". Zwar wisse man beispielsweise, daß mutative Umwandlungen von Merkmalen bereits im Paläo- und Mesozoikum in größtem Umfange stattgefunden haben. In dieser Hinsicht stimmten die Erfahrungen der Paläontologie mit den experimentellen Ergebnissen der Genetik völlig überein. Aber diese Vorgänge liefen nur innerhalb geschlossener Typengruppen ab. Infolgedessen könne diese Kongruenz die zwischen den großen Typenkategorien der großen Organismen festgestellten Lücken nicht schließen.

Den von neodarwinistischer Seite vorgetragenen Einwand, das paläontologische Material sei zu fragmentarisch, um solche Einschränkungen machen zu können,

wies Zoller mit der Feststellung von sich, dieses Argument sei nach hundert Jahren paläontologischer Forschung längst nicht mehr so stichhaltig, um so weniger, als in den letzten Jahrzehnten auch in den überseeischen Ländern eine immense Zahl von Fossilien geborgen worden sei, unter denen man vergeblich nach einem Formkontinuum suche. Wenn sich neodarwinistische Genetiker mit der *Hypothese* darüber hinweghülfen, es seien neben den bekannten Mikromutationen in früheren Epochen möglicherweise noch „Makromutationen" aufgetreten, verlasse man damit bereits den Boden experimentellen Nachweises, und es sei noch ungewiß, „ob es je gelingen wird, im Laboratorium derartige Mutationen nachzuvollziehen". Auch zum anderen zentralen Evolutionsmechanismus, zum Prinzip der *Selektion,* machte Zoller Einschränkungen. (Der am Gespräch beteiligte Physiker, der durch seine Veröffentlichungen zu ethisch-philosophischen Fragen der Wissenschaften [z. B.: Ethik des naturwissenschaftlichen Zeitalters, „Universitas", Juni 1964] über die Fachwelt hinaus bekanntgewordene Zürcher Professor *W. Heitler,* schloß das Selektionsprinzip als Erklärungsmechanismus völlig aus: Auswahl unter den sich entwickelnden Arten könne erklären, daß diese und keine andere Arten zu einem bestimmten Zeitpunkt überleben konnten oder heute existieren, aber sie könne nicht erklären, auf welche Weise die verschiedenen Arten sich entwickeln konnten.) Zoller, der diese Frage als den entscheidenden Punkt „der Konfrontation zwischen den *typologisch-phänomenalen* und dem *kausal-mechanistischen* Aspekt der Evolution" bezeichnete, meinte, den meisten Vertretern der mit der Evolutionslehre befaßten Disziplinen müsse es immerhin schwerfallen, zu leugnen, daß die organisatorische Vielfalt des Lebendigen weit über den Kampf ums Dasein, über das zum Überleben Notwendige und Zweckmäßige hinausgehe. Es sei höchst zweifelhaft (Zoller belegte diesen Zweifel), „ob die Selektion des Zweckmäßigen als alleiniges richtunggebendes Prinzip der Evolution den morphologischen Gestaltwandel der Organismen zwingend erklären kann". Wohl erscheine jede lebendige Organisation als zweckmäßig und zur Arterhaltung geeignet, doch trete neben der Kategorie der Zweckmäßigkeit im Verlauf der Erdgeschichte eine andere *immanente* Tendenz des Lebendigen auf: die Fortentwicklung *ästhetischer* Strukturen und Gestalten (Zoller verwies dabei auf die bekannten Untersuchungen von *A. Braun*). Doch könne diese Tendenz naturwissenschaftlich *nicht* als Agens des Evolutionsprozesses aufgewiesen werden.

Erkenntnistheoretische Vorentscheidungen

Die Bedeutung des ästhetischen Moments beim Versuch einer letztlich finalen Interpretation des Evolutionsgeschehens dürfte schwer abzuschätzen sein. Ein Vergleich zwischen der periodischen Ausbildung ästhetischer Strukturen mit den Stilperioden der Kunstgeschichte dürfte, so reizvoll er ist, ebensosehr Zeichen einer methodisch-wissenschaftlich nicht zu rechtfertigenden *Überinterpretation* sein, wie das gelegentlich von neodarwinistischer Seite vorgetragene Beispiel: die kriegerische Aggressivität erkläre sich aus der Ausbildung bestimmter Anpassungsmuster, die das Überleben in klimatisch besonders rauhen vorgeschichtlichen Epochen (Zwischeneiszeit) ermöglichten (von gewissen sozialdarwinistischen Argumenten ganz zu schweigen). Die sehr gegensätzlichen Standpunkte in der Interpretation des Evolutionsgeschehens scheinen eine für das gegenwärtige Selbstverständnis wissenschaftlicher Forschung bezeichnendes *erkenntnistheoretisches* Problem bloßzulegen, das zunächst wohl einmal zu den Grundproblemen des interdisziplinären Gesprächs, sodann aber noch mehr zu den fundamentalen Schwierigkeiten weltanschaulicher Interpretation gehört: die erkenntnistheoretische Neigung zu methodisch wie interpretatorisch monistischen Erklärungsversuchen, der auch naturwissenschaftliche Weltdeutung trotz der ständig betonten Beschränkung auf die Faktizität häufig zu unterliegen scheint.

Es ließe sich gerade an Hand der Evolutionslehre darstellen, wie nur durch das Zusammenwirken verschiedener Wissenschaftszweige das Gesamtphänomen unter den Aspekten, unter denen es grundsätzlich empirisch-wissenschaftlicher Erkenntnis zugänglich ist, in den Blick kommt. *W. Wieser* faßt dieses Problem, indem er es gerade auf die Evolutionslehre zuspitzt, in ein erhellendes Sprachengleichnis, das eine deutliche Warnung vor der einseitigen bzw. alleinigen Erklärung des Evolutionsgeschehens auf molekulargenetischer Basis darstellt: Nach dem großen Durchbruch der Entzifferung des genetischen Codes schien das Buch des Lebens offenzuliegen: „Der Organismus ist ein chiffrierter Text; das Problem des Lebens ein Übersetzungsproblem; Evolution die Manifestation einer Folge von Druckfehlern; Verwandtschaft die Ähnlichkeit von Sprachen." Gerade solche Vereinfachung führe zu einem Schwelgen in Modellvorstellungen, deren Hauptvorzüge, Logik und Simplizität, sich sehr schnell in Hypotheken verwandeln können, mit denen der weitere Fortschritt der Wissenschaft belastet wird. Das Ganze lasse sich nicht in *einer,* sondern nur in einer Pluralität von Sprachen fassen, die ihrerseits einer „Metasprache" bedürfen, um die Systembeziehungen der nächsthöheren Stufen der Evolution beschreiben zu können. Auf die Evolutionslehre angewandt: „Wir brauchen unter allen Umständen die Kenntnis von den vielfältigen Wechselwirkungen zwischen Zellen, Geweben und Organen; wir brauchen das Wissen vom Organismus und von der Entfaltung der komplexen Struktur im Entwicklungsverlauf, um mit elementaren Daten von der Art, wie sie die Molekularbiologie liefert, etwas anfangen zu können" (Die molekulare Sprache der Biologie, a. a. O., S. 320).

Es ist sodann ein Problem der Beziehung von *Wissenschaft und Weltanschauung.* Daß diese Beziehung auch unter Naturwissenschaftlern sehr verschieden ausfallen kann, ist einleuchtend und bekannt. Wer versucht, die verschiedenen Seins- bzw. Entwicklungsstufen in ihrer *Spezifität* zu erfassen, wird Evolution des Lebendigen als „ein dem Leben eigenes Geschehen" (Heitler) verstehen, dem mit den physikalisch-chemischen Gesetzlichkeiten allein nicht beizukommen ist. Er kann die Entstehung des Lebens dann wie Heitler durchaus als eine „Neuschöpfung" in dem Sinne verstehen, „daß etwas entstanden ist, das nicht auf Grund der bestehenden Gesetze der leblosen Materie allein entstehen konnte", währenddessen der Neodarwinist, sowohl bei der Erklärung der Entstehung des Lebens wie der Geschichte seiner Evolution auf „metaphysische" Rückgriffe verzichten zu müssen glaubt. Beides ist keine „wissenschaftliche", sondern eine erkenntnistheoretische Entscheidung. Sie ist wissenschaftlich nur insofern, als die Grenzen der Wissenschaft jeweils verschieden gesteckt werden. Weltanschaulich dürfte aber letztlich irrelevant sein, ob das Verhältnis von Schöpfung und Evolution gleichsam im Sinne punktueller Neuschöpfung oder im Sinne eines kontinuierlichen Entwicklungspro-

zesses gedeutet wird, wenn nur die Souveränität des Schöpfers im Entwicklungsprozeß anerkannt bleibt. Der (christliche) Glaube wird dadurch zwar eines überkommenen „Weltbildes" beraubt (vgl. *J. Ratzinger*, Schöpfungslehre und Evolutionstheorie, in: Was ist das eigentlich, Gott?, S. 238), aber nicht seines Fundamentes und seines Gegenstandes. Aber unannehmbar erscheint sowohl im Sinne der „Pluralität der Sprachen" in der Wissenschaft wie im Sinne philosophisch-theologischer Evolutionsdeutung ein Verständnis von Wissenschaft, das methodisch und erkenntnistheoretisch in einer Weise sich selbst genügt, daß die Sinnfrage, weil mit den Mitteln empirischer Erkenntnis und experimenteller Reproduktion nicht stellbar, für die Wissenschaft selbst für belanglos hält und jede andere (womöglich ursprünglichere) Erkenntnisform in die Beliebigkeit des Subjekts verweist.

Probleme der Jugendkriminalität

Von gesellschaftlichen Normen abweichendes Verhalten wird von der Soziologie als durchaus „normal" bezeichnet, es gehört sogar „notwendig zu jeder Gesellschaft mit dazu" (*R. König*, in: Soziologie der Jugendkriminalität, Sonderheft 2 der „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", [3]1966, S. 5). Das gilt auch für den Bereich der Jugendkriminalität. „Von ‚anormalen' Entwicklungen sprechen wir erst dann, wenn der Anteil bestimmter negativer sozialer Akte einen gewissen Durchschnitt überschreitet" (ebd.). Sowohl die Soziologen als auch die Praktiker in der Jugendarbeit sind sich jedoch bei der Interpretation der Kriminalstatistiken darüber einig, daß in den letzten Jahren die Ausmaße krimineller Auffälligkeit der Minderjährigen quantitativ wie qualitativ das Maß des „Normalen" überschritten haben. Während noch in der Nachkriegszeit Jugenddelikte als eine Folge von Verarmung, Elend und Kriegserlebnissen erklärt werden konnten, ist seit einigen Jahren der Begriff von der „Wohlstandsdelinquenz" gebräuchlich, womit der Zusammenhang jugendlichen kriminellen Verhaltens mit den Gegebenheiten der Gesellschaft gekennzeichnet wird (vgl. *W. Dittschlag*, Wohlstandsdelinquenz der Jugendlichen, Kriminalistik-Verlag, Hamburg 1967). Im Gesamtzusammenhang mit den gesellschaftlichen Veränderungen läßt sich eine weitgehend *kontinuierliche* Zunahme der Jugendkriminalität bis an das Ende des 19. Jahrhunderts zurückverfolgen: „Die Jugendkriminalität ist in den letzten 80 Jahren stark angestiegen, sie nimmt einen immer größeren Anteil an der Gesamtkriminalität ein, und sie hat sich qualitativ auf schwerere Delikte verlagert" (*J. Hellmer*, Jugendkriminalität in unserer Zeit, Fischer Bücherei 731, Frankfurt 1966, S. 20). Dieses Phänomen ist durchaus nicht auf Deutschland beschränkt. Die Kriminalitätsziffer für die Gesamtbevölkerung der Bundesrepublik, das heißt die Zahl der Straftaten auf je 100 000 Einwohner, betrug im Jahre 1963 noch 2914, im Jahre 1967 bereits 3465. Diese deutliche Zunahme geht vor allem zu Lasten der Jugendlichen (Altersgruppen der 14- bis 18jährigen) und Heranwachsenden (18—21 Jahre). Die folgende Statistik gibt einen Überblick zur Entwicklung der Jugendkriminalität seit 1963 (Zahlen nach *G. Potrykus*, Die polizeiliche Kriminalstatistik 1966, „Unsere Jugend", September 1967, S. 437—443; Zahlen zur Jugendkriminalität 1967, „Zentralblatt für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt", September 1968, S. 232—234).

Jugendliche	1963	1964	1965	1966	1967
männlich	64 454	71 873	75 763	87 671	96 626
%-Anteil	7,5	8,2	8,8	9,6	10,0
Bev.-Anteil	3,1	3,3	3,4	3,5	—
weiblich	7 889	8 429	8 481	10 410	11 742
%-Anteil	0,9	1,0	1,0	1,1	1,2
Bev.-Anteil	2,9	3,2	3,3	3,3	—

Heranwachsende	1963	1964	1965	1966	1967
männlich	75 636	69 986	69 405	79 440	87 131
%-Anteil	8,8	8,0	8,1	8,7	9,0
Bev.-Anteil	2,7	2,5	2,3	2,3	—
weiblich	8 308	7 708	7 244	7 772	9 066
%-Anteil	1,0	0,9	0,8	0,8	0,9
Bev.-Anteil	2,5	2,3	2,2	2,1	—

Es zeigt sich, daß der Anteil der männlichen Jugendlichen und Heranwachsenden an der Gesamtkriminalität durchwegs mehr als doppelt so hoch ist wie ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung. Insgesamt gesehen, ist etwa jeder vierte ermittelte Täter ein Minderjähriger. Die Entwicklung in der obigen Statistik wird auch durch die Ergebnisse in einzelnen Bundesländern bestätigt. So betrug der Bevölkerungsanteil der Jugendlichen Baden-Württembergs 1964 genau 5 %, der Anteil dieser Gruppe an der Kriminalität im gleichen Jahr 7,9 %. Für die anschließenden Jahre ergibt sich folgendes Verhältnis: 1965: 5,3/8,5; 1966: 5,3/9,8; 1967: 5,4/10,3. Entsprechend die Verhältnisse für die Heranwachsenden: 1964: 3,8/8,1; 1965: 3,5/8,3; 1966: 3,5/9,1; 1967: 3,8/9,5 (Landeskriminalamt Baden-Württemberg, Polizeiliche Kriminalstatistik 1967, o. O., 1968). *Erschwerend* kommt zu dem überhöhten Anteil Minderjähriger an der Verbrechensquote noch hinzu, daß die Dunkelziffer wohl im Durchschnitt noch höher veranschlagt werden muß als bei Erwachsenen. Innerfamiliäre Vorgänge beispielsweise werden vielfach von den Angehörigen selbst erledigt (vgl. *P. Heintz*, Ein soziologischer Bezugsrahmen für die Analyse der Jugendkriminalität, in: Soziologie der Jugendkriminalität, a. a. O., S. 13).

Eigentumsdelikte im Vordergrund

Es fällt auf, daß in der gesamten Jugendkriminalität, und zwar nicht nur in der Bundesrepublik, die Eigentumsdelikte mit Abstand die erste Stelle einnehmen. Das gilt für beide Geschlechter und für alle Altersstufen. In der Form der Ausübung zeigen sich jedoch alters- und geschlechtsspezifische Unterschiede. — Von allen Delikten Jugendlicher waren 1967 45,8 % (männlich) bzw. 66,6 % (weiblich) einfacher Diebstahl, schwerer Diebstahl 19,8 % bzw. 4,7 %. Auch auf die Heranwachsenden trifft dieses Verhältnis zu: 30,8 % (männlich) bzw. 46,3 % (weiblich) der Vergehen waren einfacher Diebstahl, 18,4 % bzw. 4,1 % schwerer Diebstahl. (Daß die Situation auch in der UdSSR nicht wesentlich anders ist als etwa in der Bundesrepublik, zeigt ein Bericht von *G. Minkowskij*, der in „Issledovatelski Bulleten", 26. 11. 68, referiert wird; vgl. ds. Heft, S. 92.)

Folgende Statistik von 1965 zeigt, wie überhöht der Anteil Jugendlicher und Heranwachsender an einzelnen Deliktsarten ist (nach *Potrykus*, a. a. O.):

Straftat	Heranwachsende mit Bev.-Anteil von 4,4 %	Jugendliche mit Bev.-Anteil von 6,8 %
Kraftfahrzeugdiebstahl	27,3 %	19,6 %
Diebstahl an Kraftfahrzeugen	25,1 %	18,4 %
Diebstahl aus Fahrzeugen	22,6 %	19,4 %
Moped-, Motorrad- und Gebrauchsdiebstahl	19,4 %	53,4 %
Diebstahl aus Automaten	21,1 %	35,4 %
Raub, räuberische Erpressung, Auto-Straßenraub	18,2 %	14,1 %
Sprengstoff-, Munitions- und Waffendiebstahl	16,3 %	25,9 %

Fast die Hälfte aller Fahrzeugdiebstähle wurden demnach von Minderjährigen begangen. Weitere Schwerpunkte der Bereicherungskriminalität sind Schaufenstereinbruch und Waffendiebstahl. Auch Sittlichkeitsdelikte sind in dieser Altersgruppe *häufiger* als bei Erwachsenen. Typisch sind ferner alle Vergehen, die sich unter „Gewalttaten" zusammenfassen lassen und die vor allem in Gemeinschaft ausgeübt werden. In diesen Bereich fallen auch die Jugendlichenkrawalle, denen selten eine echte kriminelle Gesinnung zugrunde liegt, „sondern oft jugendliche Kraftmeierei, das Bedürfnis Unreifer, einmal mitzumachen. Mit zunehmender Reife verliert sich die Lust zur Teilnahme an Krawallen" (*J. Maier-Diewald,* Jugendkriminalität und Jugendschutz, Olzog Verlag, München 1966, S. 20).

Nicht zuletzt wegen der gravierenden Folgen verdienen die Verkehrsdelikte vor allem der Heranwachsenden besondere Beachtung. So betrug die Verurteiltenziffer pro 100 000 Einwohner der jeweiligen Personengruppe im Jahre 1966 für fahrlässige Tötung in Verbindung mit einem Verkehrsunfall bei den Erwachsenen 8,9, bei den Heranwachsenden jedoch 28,1. Bei Fahrerflucht war das Verhältnis 48,0 zu 127,4, bei fahrlässiger Körperverletzung in Verbindung mit einem Verkehrsunfall 215,6 zu 658,5 (Statistisches Jahrbuch für die Bundesrepublik Deutschland 1968, S. 113). Es gilt zudem als „kriminologisch erwiesen, daß Jugendliche und Heranwachsende, die wegen Verkehrsdelikten in Erscheinung treten, oft auch in anderer Weise kriminell belastet sind" (Maier-Diewald, a. a. O., S. 21, Hellmer, a. a. O., S. 43).

Geschlechtsspezifische Unterschiede

Die Statistik der Jugendkriminalität zeigt, wie auch die der Erwachsenen- und Kinderkriminalität, ausnahmslos ein erhebliches Übergewicht an männlichen Delinquenten. In *quantitativer* Hinsicht gibt das abweichende Verhalten der Mädchen, die insgesamt weniger Aggressivität äußern und mehr in häuslicher Geborgenheit leben als die Jungen, kaum Anlaß zur Besorgnis. Allerdings wird hervorgehoben, daß eine Rehabilitierung in der Regel viel schwerer zu erreichen ist als bei männlichen Delinquenten. Einfacher Diebstahl, überhaupt Delikte ohne Gewaltanwendung, sind typisch für weibliche Täter, wie aus obigen Zahlen ersichtlich ist. Auch die Motive sind spezifisch weiblich: die Bereicherung richtet sich auf Kleidung und Schmuck bzw. auf Geld zur Beschaffung dieser Gegenstände.

Allerdings verfälscht die Statistik das Bild zuungunsten der männlichen Täter, da gerade Delikte wie die Abtreibung statistisch nicht annähernd zuverlässig erfaßt werden können. Außerdem führt Verwahrlosung bei Mädchen oft zu Prostitution und anderen straffreien Verhaltensformen, während sie sich bei Männern mehr in strafbaren Delikten äußert (vgl. O. *Philippon,* Jugendkriminalität: Unterschiede zwischen Knaben und Mädchen, in: Soziologie der Jugendkriminalität, a. a. O., S. 118—131). Die in der Kriminalstatistik auftretenden krassen Unterschiede erscheinen in einem gemilderten Licht, wenn man die Fürsorgeerziehung zum Vergleich heranzieht. Die zahlenmäßigen Differenzen zwischen den Geschlechtern sind hier erheblich niedriger.

Hellmer weist darauf hin, daß es „keine spezifischen Jugenddelikte" gibt, nämlich solche, die nicht auch von Erwachsenen begangen würden (a. a. O., S. 59 f.). Das gilt auch für die Delinquenz im Kindesalter. Die Bereicherungskriminalität bei Minderjährigen, die sich so häufig auf Fahrzeuge, Transistoren und andere Wohlstandssymbole richtet, ist eine „Ich-auch"-Kriminalität, mit der auf leichtem Weg der Erwachsenenstandard erreicht werden soll. Der auffällige Gewaltgebrauch findet seine Erklärung darin, daß die Jugendlichen, deren physische Kräfte bei den heutigen Lebens- und Arbeitsumständen nicht mehr hinreichend absorbiert werden, durch Gewaltakte auf kompensatorische Weise ihre Vitalität ausleben. Auf das gemeinschaftliche Moment bei Jugendlichendelikten wurde bereits hingewiesen. Dieser Aspekt ist so entscheidend, daß allein begangene Delikte Minderjähriger in prognostischer Hinsicht als viel schwerwiegender beurteilt werden.

Eine grobe Orientierungshilfe zur Kennzeichnung jugendlicher Rechtsbrecher bietet die gebräuchliche Einteilung in Gelegenheits- bzw. Konflikttäter, Entwicklungstäter und Neigungstäter. Wer bei einer besonderen Versuchung, in einer Konfliktsituation, einmal „entgleiste", kann als Gelegenheitstäter betrachtet werden. Er zeigt zwar eine gewisse Anfälligkeit, da anzunehmen ist, daß viele andere in der gleichen Situation der Versuchung widerstanden hätten. *Prognostisch* sind diese Fälle unbedenklich. Die kriminelle Bereitschaft kann aber auch eine in der Pubertät begründete Entwicklungserscheinung sein. Gefährdung und Rückfälligkeit sind mit dem Abschluß der psychophysischen Reife beendet. Hellmer nennt hier Gewalt- und (nicht auf Abartigkeit beruhende) Sittlichkeitsdelikte, Bereicherungskriminalität aus Abenteuerlust oder Renommiersucht (Fahrzeugdiebstähle). Für den Neigungstäter ist die kriminelle Tat jedoch nicht eine Episode, sondern Symptom. „Die Entwicklung vom Neigungstäter zum Gewohnheitsverbrecher ist zwangsläufig, wenn sie nicht rechtzeitig erkannt und verhindert wird" (Hellmer, a. a. O., S. 63). Bei der Anwendung solcher Typologisierungen ist jedoch Vorsicht geboten. So ist die Rückfälligkeit eines Jugendlichen noch kein hinreichendes Indiz dafür, daß es sich um einen angehenden Gewohnheitsverbrecher handelt.

Kriminalität im Kindesalter

Gerade für die Prognose hat die Beobachtung krimineller Erscheinungen im Kindesalter erhöhte Bedeutung. Dieses Gebiet wurde in der kriminologischen Forschung bislang allerdings weitgehend ausgeklammert. Das hat seine Ursache wohl in den strafrechtlichen Bestimmungen, nach denen Kinder erst mit Vollendung des 14. Lebensjahres strafmündig werden, unter der Voraussetzung jedoch, daß der Täter den Unrechtscharakter seines Deliktes zu beurteilen vermag. Die Altersgrenze der Strafmündigkeit wie auch die Unterscheidungen zwischen Jugendlichen, Heranwachsenden und Erwachsenen werden in den ein-

zelnen Staaten sehr unterschiedlich definiert. Daraus ergibt sich auch die Fragwürdigkeit solcher Vereinheitlichungen.

Da Hangverbrecher in der Regel bereits als Kinder kriminell auffällig geworden sind, ist es kriminalpolitisch wichtig, schon bei der Fürsorgeerziehung Tendenzen zur Hangkriminalität ausfindig zu machen. Für das Jahr 1967 wurden in der Kriminalstatistik der Bundesrepublik 48 801 Delikte von Knaben und 6380 von Mädchen registriert. Dies entspricht einer Kriminalitätsziffer von insgesamt 5,7 (konstant seit 1965). Auch hier steht der einfache Diebstahl an erster Stelle, und zwar mit 52,6 % (männlich) bzw. 71 % (weiblich). Auch schwerer Diebstahl, Sittlichkeitsdelikte, Betrug und Körperverletzung sind keine Seltenheit. Eine detaillierte Untersuchung von 754 Fürsorgeprobanden in einer norddeutschen Großstadt durch *G. Ruthemann* (Kriminelle Gefährdung im Kindesalter, A. Henn Verlag, Ratingen 1967) kommt zu dem Ergebnis, „daß etwa 30—50 % der Frühkriminellen schon als strafunmündige Kinder mit der Rechtsordnung in Konflikt gekommen sind. — Noch wichtiger ist aber, daß ein frühes Einsetzen der Kriminalität mit späterer Rückfälligkeit in Zusammenhang zu stehen scheint" (S. 19). Während bei *einmaligen* Tätern der Tatbestand des „Unfugs" noch im Vordergrund steht, ist es bei den Rückfälligen der schwere Diebstahl. Die genannte Untersuchung verzeichnet die Vermögensdelikte mit insgesamt 67,1 %. Auch hier überwiegen die Mädchen beim Diebstahl im Warenhaus, in der Schule und bei den Eltern, während die Jungen mehr an schwerem Diebstahl und Sachbeschädigung beteiligt sind. 32,3 % wurden als Rückfällige bezeichnet, wobei ein kurzes Intervall eine besonders gefährdete Entwicklungsphase anzeigt. Der gleichartige Rückfall gilt als bedenklicher, da eine „Einbahnung" befürchtet werden muß. Als ein deutliches „Alarmzeichen" beginnender Verwahrlosung wird das „Schulschwänzen" bezeichnet, dem bei den Jugendlichen Versagen am Arbeitsplatz, Fernbleiben von der Arbeit und häufiger Stellenwechsel entsprechen (vgl. auch Maier-Diewald, a. a. O., S. 11 f.). Zu den statistisch einwandfrei erwiesenen Tatsachen gehört der deutliche Unterschied zwischen Stadt und Land im Anteil an der Gesamtkriminalität. Wenn sich auch eine gewisse Nivellierung der Unterschiede anbahnt, bestehen doch immer noch ganz erhebliche Differenzen, sowohl bei den Erwachsenen wie bei den Minderjährigen. So lebten 1966 32,8 % der Bevölkerung in Großstädten, 33 % auf dem Land. Der Anteil an der Gesamtkriminalität betrug jedoch 51,5 % bzw. 16,5 %. Die Kriminalitätsziffer betrug 1966 für Großstädte 5041, Mittelstädte 3791, Kleinstädte 2204 und für das Landgebiet 1607 (nach Potrykus, a. a. O.).

Die Wechselwirkung von Milieu und Vererbung

Das Anwachsen der Kriminalitätsziffer der Minderjährigen, das in fast allen Industrienationen verzeichnet wird und in den letzten Jahren auch in den Entwicklungsländern zum Problem geworden ist, wird allgemein auf die Umweltsveränderungen zurückgeführt, da eine so rasche Änderung in den Erbanlagen als unwahrscheinlich gilt. Es ist also die Gesellschaft, in der die „kriminogenen Faktoren" zu suchen sind, sowohl in ihr selbst als auch in der Weise, wie sie die Jugendlichen auf das Leben in der Gesellschaft vorbereitet. Eine Untersuchung und Wertung der *Ursachen* der Jugendkriminalität ist weit problematischer als die Darstellung statistisch erwiesener Fakten, denn es verflechten sich zahlreiche biologische, tiefenpsychologische, gesellschaftliche und soziale Faktoren, die im Einzelfall nur selten isoliert werden können. Wie die Diskussion um die Strafrechtsreform zeigt, spielen in diese Fragen auch weltanschauliche Gründe hinein, besonders bei der Einschätzung fundamentaler Sachverhalte wie Verantwortung, Strafe und Willensfreiheit. Es ist auch bekannt, daß z. B. die amerikanische Soziologie und Kriminologie das Schwergewicht auf die *Umwelt* legen, während die europäische Forschung den Amerikanern den Vorwurf macht, sie vernachlässigten die *Erbfaktoren.* Eine deutliche Inkonsequenz wird in den kommunistischen Ländern sichtbar, die die deterministische Grundtendenz der Ideologie nicht mit der Praxis in Einklang bringen können. Dieses Dilemma illustriert der Sammelband: Jugendkriminalität und ihre Bekämpfung in der sozialistischen Gesellschaft, (hrg. von *J. Lekschas,* Staatsverlag der DDR, Berlin 1965). Deutsche Fachleute, die mit Kollegen des Ostblocks berufliche Kontakte pflegen, stellen fest, daß gerade in den westeuropäischen Ländern und in den USA die Tendenz vorherrscht, die Delikte Jugendlicher als ein Produkt der Familienverhältnisse und der Umwelt der Gesellschaft anzulasten, während im Gegenteil die osteuropäischen Staaten stärker den Delinquenten als solchen verantwortlich machen. Zur Beleuchtung der Ursachenfrage der Kriminalität soll im folgenden auf die wichtigsten Gesichtspunkte hingewiesen werden. Über Fragen des Strafvollzugs, die Maßnahmen der Jugendhilfe und die Bemühungen um die Resozialisierung straffällig gewordener Minderjähriger soll in einem späteren Beitrag informiert werden.

Die Diskussion, ob Anlage *oder* Umwelt die Kriminalität begünstige, ist einem allgemein akzeptierten Mehrfaktorenansatz gewichen, wenn dabei auch recht unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt werden können. Was nun den einzelnen Minderjährigen zu seiner Tat veranlaßt hat, hält Maier-Diewald für feststellbar: „In etwa 90 % der Fälle kann eine Antwort auf die Frage nach dem Warum gegeben werden" (a. a. O., S. 34). Hellmer dagegen vertritt die Ansicht (a. a. O., S. 65 ff.), die einzelne Handlung sei „in ihren Ursachen schlechthin unaufklärbar", eine „Erklärung für das Kriminellwerden eines einzelnen Menschen [kann] nicht gegeben werden". Es komme deshalb darauf an, zu erforschen, „welche Bedingungen allgemein das Kriminellwerden begünstigen". Von den pathologischen Fällen abgesehen, verstoße kriminelles Handeln „nur gegen gewisse gesellschaftliche Regeln" und könne daher auch „nur unter gesellschaftlichen Gesichtspunkten betrachtet werden". So sei es auch die Aufgabe der Kriminalpolitik, Verbrechen fördernde Faktoren zu erkennen und ihnen entgegenzuwirken. Dennoch lehnt Hellmer jeden Determinismus für den Normalfall ab. Der menschliche Entschluß sei auch noch nicht durch den Zusammenfall von innerer Bereitschaft und ungünstigen äußeren Faktoren bedingt. „Anlage und Umwelt können kriminogene Faktoren sein, nicht mehr" (S. 67).

Eine „kriminelle Veranlagung" aber wird selbst von den meisten Naturwissenschaftlern und Medizinern abgelehnt. Es handelt sich also nicht um eine zwangsweise Übertragung krimineller Eigenschaften. Die Erbfaktoren sind vielmehr insofern von Bedeutung, als sie eine Disposition vererben, eine psychophysische Konstitution, die durch Willensschwäche, Haltlosigkeit, Gefühlsarmut gekennzeichnet ist (vgl. *W. Hallermann,* die Jugendkriminalität in ärztlich-psychologischer Sicht, „Universitas", März 1966, S. 255—271). Wenn sich jedoch die Kinder von

Kriminellen mit großer Wahrscheinlichkeit in die gleiche Richtung einbahnen, so hat das einen zweifachen Grund. Die Eltern als Träger gefährdender Erbanlagen vererben diese auf die Kinder, „die dadurch anlagemäßig zur Schwererziehbarkeit prädisponiert sind. Gleichzeitig wird ein solches Kind mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit in ein ungünstiges Milieu hineingeboren, da seine Eltern auch meist schlechte ‚Heimgestalter' sind" (Ruthemann, a. a. O., S. 100). Der Schweizer Kriminologe *E. Frey* nennt diese Zusammenhänge das „biosoziologische Gesetz der kriminogenen Kumulation" (Der frühkriminelle Rückfallsverbrecher, Basel 1951, zit. nach Ruthemann, ebd.).

Die früher häufige Ansicht, gewisse körperliche Mißbildungen trügen zur kriminellen Gefährdung bei, wurde mit der Erkenntnis aufgegeben, daß es vielmehr die *diskriminierende* Einstellung der Umwelt zur Mißbildung ist, die kriminogen wirken kann. Die Frage, ob die Intelligenz Einfluß auf das Kriminellwerden hat, ist umstritten. Hellmer lehnt diesen Einfluß ab (S. 72), bemerkt jedoch, daß Schwachsinnige unter den Kriminellen überproportional vertreten seien. Ruthemann dagegen stellt anhand seines Untersuchungsmaterials fest: „Vom rein statistischen Befund her scheint eine starke kriminelle Gefährdung des geistig zurückgebliebenen Kindes dadurch erwiesen zu sein, daß 15,5 % der männlichen und 3,0 % der weiblichen Hilfsschüler innerhalb des Erhebungszeitraumes straffällig geworden sind" (S. 95). Es handelt sich hier wohl auch um methodologische Fragen, vor allem der Unterscheidung von Schwachsinn und Minderbegabung. Es steht jedoch fest, daß der Intelligenz*grad* Einfluß auf die Verbrechens*art* hat. Ruthemann hat den Zusammenhang von Jugendkriminalität und Schulart (wobei er letztere als in der Regel „dem geistigen Habitus" des Delinquenten gemäß betrachtet) weiter untersucht. „Es fällt auf, daß die Hilfsschüler mit 12,4 % ihren Anteil an der Gesamtschülerzahl um das 4,3fache überschreiten, während die Volksschüler nur eine leichte Erhöhung aufweisen; die Mittel- und Oberschüler bleiben wesentlich unter ihrem Anteil an der Schülerzahl" (S. 94). Er wendet sich jedoch gegen das Vorurteil, das Hilfsschulkind als solches sei kriminell gefährdet.

Entwicklungsstörung und Aggressivität

Ein zweiter Ursachenkomplex kann unter Entwicklungsstörungen zusammengefaßt werden. Das betrifft sowohl die in frühkindlichen Phasen angelegten Störungen, die in den Bereich der Tiefenpsychologie gehören und oft in einem ursächlichen Zusammenhang mit mangelnder Erziehungsfähigkeit oder Vollständigkeit der Familie stehen, als auch die mit der Pubertät zusammenhängenden Anfälligkeiten. Unter Hinweis auf die *Akzeleration* der physisch-sexuellen Entwicklung gegenüber der Spätentwicklung in geistig-seelischer Hinsicht stellt Ruthemann fest, daß „eine Reihe typischer Pubertätsnöte" heute bereits vor Vollendung des 14. Lebensjahres durchgestanden werden müsse und daß deshalb ein größerer Prozentsatz kindlicher Vergehen „Pubertätsdelikte" sind. „Das würde in letzter Konsequenz heißen, daß die prognostisch ungünstige Beurteilung der Kinderdelinquenz in der Kriminologie einer Revision bedarf" (a. a. O., S. 101).

Allgemein bekannt ist das Problem des *Hospitalismus*. Emotionell frustrierte Heim- und Anstaltskinder können in der Jugendphase zur Verwahrlosung neigen. Allerdings kann nicht nur die Vernachlässigung eines Kindes in seiner frühen Entwicklungsphase dies zur Folge haben. Auch eine „im Übermaß erfahrene(n) ungesteuerte(n) und ziellose(n) Verwöhnung" kann zur Asozialität führen (*G. Biermann*, Wege zur Jugendkriminalität, in: Soziologie der Jugendkriminalität, a. a. O., S. 33—48).

Die kindliche Gewissensbildung kommt bereits im Vorschulalter zu einem vorläufigen Abschluß. Sie geschieht in ständiger Ausrichtung am elterlichen Vorbild. Das hat einerseits zur Folge, daß mangelnde affektive Bindung seitens der Eltern die soziale Einordnung des Kindes erschwert, andererseits „trägt das starke Identifizierungsbedürfnis der Kinder in dieser Phase dazu bei, daß auch charakterliche Fehlhaltungen der Eltern bedingungslos übernommen werden" (ebd., S. 40 f).

Einfluß von Familie und Erziehung

A. F. Henry (Affekt, Interaktion und Delinquenz, in: Soziologie der Jugendkriminalität, a. a. O., S. 49—64) zeigt einen interessanten Aspekt auf. Amerikanische Untersuchungen hätten ergeben, daß das Kind starke Schuldgefühle entwickelt, wenn die Mutter die Hauptquelle der Disziplin ist. Bei einem strengen Vater seien die Schuldgefühle viel schwächer. Ein starkes Schuldgefühl aber hemme die Entladung negativer Affekte nach außen. Den zahlenmäßigen Unterschied zwischen männlicher und weiblicher Delinquenz erklärt Henry deshalb damit, „daß die Knaben im allgemeinen im Vater den hauptsächlich strafenden Teil erblicken, wogegen die Mädchen der Mutter diese Rolle zuschreiben" (S. 55). Auch Ruthemann bemerkt in seiner Untersuchung: „Auffallend ist der hohe Anteil der in der Erziehung zu strengen Väter und der zu nachsichtigen Mütter" (a. a. O., S. 61).

Wohl mit Recht wird immer wieder darauf hingewiesen, daß bei den meisten jugendlichen Rechtsbrechern das Elternhaus seine Erziehungsaufgabe nicht erfüllt hat oder nicht erfüllen konnte. Sehr viele der vor dem Gericht erscheinenden Minderjährigen sind Waisenkinder, Scheidungswaisen, Uneheliche, aber ebenso Kinder aus unharmonischen Ehen. Es ist dabei aber nicht etwa das Faktum der Unehelichkeit an sich, das kriminogen wirkt, sondern die in der Regel damit verbundenen Umstände: das Fehlen des Vaters, die Erziehung durch Großeltern, Diskriminierung durch die Gesellschaft, das Gefühl des Nichterwünschtseins. In Hinblick auf das uneheliche Kind schreibt Biermann: „Wenn auch die Möglichkeit einer direkten keimplasmatischen Beeinflussung durch seelische Emotionen lebhaft diskutiert wird, aber bisher nicht exakt bewiesen ist, so geben klinische Erfahrungen doch genügend Hinweise, daß ein von unbewußten Konflikten nicht zu belastetes Mutter-Kind-Verhältnis das beste Klima für ein seelisch gesundes Aufwachsen des Kindes darstellt" (a. a. O., S. 35).

In letzter Zeit hat sich das Interesse von der „Vollständigkeit der Familie" auf deren „Erziehungstüchtigkeit" verlagert. Die Kriminalitätsziffern sind bei Waisen oder Unehelichen nicht notwendigerweise höher als bei Kindern aus unharmonischen Vollfamilien. Es gilt auch für die Vollfamilie, „daß zwischen allgemeinen Erziehungsschwierigkeiten bei Kindern und dem Berufstätigsein der Mütter ein offenbar enger Zusammenhang besteht" (Ruthemann, a. a. O., S. 79). Auch eine divergierende Erziehung kann Ursache einer Fehlentwicklung sein (vgl. *Th. Würtenberger*, Familie und Jugendkriminalität, in: Die Familie als Sozialisationsfaktor, hrsg. von G. Wurzbacher, Enke Verlag, Stuttgart 1968, S. 353—381).

Obwohl man mit Recht sagen kann, daß gerade bei den Minderjährigen die Notkriminalität von einer Begehrlichkeitskriminalität abgelöst wurde, stellt das soziale Ambient der Familie immer noch kriminogene Faktoren dar. In Ruthemanns Untersuchung sind bei 79,1 % der Delinquenten die Väter Arbeiter, davon 27,1 % ungelernte. Da gerade die Bereicherungsdelikte im Vordergrund stehen, der Jugendliche aus begüterteren Familien jedoch leichter seine Wünsche erfüllen kann, wird der Überhang der Arbeiterkinder verständlich. Die Kriminalität steigt statistisch auch mit der wachsenden Kinderzahl, was sowohl wirtschaftliche Ursachen hat als auch durch verminderte Erziehungstüchtigkeit überlasteter Mütter begründet ist. Die Wohnverhältnisse spielen dabei eine nicht zu übersehende Rolle. Ruthemann findet „leibseelische Abnormitäten" nur vereinzelt als Erklärungshypothese für kriminelle Gefährdung, diese nehme vielmehr zumeist in der „Erziehungsschwäche der Eltern" ihren Ausgang. „Daraus dürfte nun umgekehrt der Schluß berechtigt sein, daß auch unter den gegenwärtigen, das Kriminellwerden ohne Zweifel begünstigenden Zeitverhältnissen, die intakte Familie noch durchaus in der Lage ist, diese Gefährdung zu kompensieren." Sein negativer Schluß lautet jedoch: „Angesichts des unverkennbaren Schwindens tragender Erziehungsqualitäten in vielen Familien und im Blick auf die wachsende Intensität der Umweltverflochtenheit des Kindes dürfte in der Zukunft mit einem Ansteigen der Kinderkriminalität zu rechnen sein" (a. a. O., S. 118). Mit Pauschalurteilen wird man sich hier wie auch in der Frage der Berufstätigkeit der Mutter zurückhalten müssen. Die mangelnde Erziehungstüchtigkeit der Familie ist wohl in erster Linie mangelnde Adaptiertheit an die neueren gesellschaftlichen Strukturen, vor allem in Hinblick auf Arbeitswelt und Freizeitgestaltung.

Ein schon traditioneller Streit kreist um die Frage, ob vom Film und Fernsehen und in ähnlicher Weise von Illustrierten und Comics ein Einfluß auf die Jugendkriminalität festzustellen sei. *R. König* bezeichnet es als „erwiesen, daß keinerlei unmittelbare Beziehung zwischen Kinobesuch und abweichendem Verhalten aufgewiesen werden kann". Wohl aber könnten bereits vorhandene Tendenzen dadurch weiterentwickelt werden (a. a. O., S. 3). Zahlreiche Praktiker weisen jedoch auf die Verbrechenshäufung nach bestimmten Fernsehsendungen hin und wollen darin einen ursächlichen Zusammenhang sehen.

Mangelnde Vorbereitung auf die Gesellschaft

Die Jugendkriminalität als Verstoß gegen die Normen der Erwachsenengesellschaft muß auch in Zusammenhang mit der mangelnden Vorbereitung des Jugendlichen auf diese Gesellschaft gebracht werden. Hellmer verzeichnet die unzureichende Vermittlung einer tragenden Wertordnung und die mangelnde „soziale Aufklärung" (a. a. O., S. 92). Der rasche Wechsel und die Widersprüchlichkeit der *Leitbilder* in der Nachkriegszeit seien nicht spurlos vorübergegangen. Als Beispiel nennt er die Einstellung zum Wehrdienst. „Der Jugendliche, der ein gesundes Gefühl hat, muß heute das Recht als heuchlerisch erkennen, als Mittel zweckhafter Massenregie" (S. 93). Es gehe bei der Erforschung der Jugendkriminalität weniger um Faktoren wie Schwachsinn, Entwicklungsstörung und Unehelichkeit, „sondern es geht zutiefst um den Konflikt zwischen dem an die Jugend gestellten Anspruch und der ihr vorgesetzten Wirklichkeit". Wie die Familie haben auch Schule und Kirche an Einfluß auf die Minderjährigen verloren. Auch in den Entwicklungsländern führen Städtewachstum und Landflucht, aber auch Vorgänge wie die Auflösung von Kasten, zu ähnlichen Ergebnissen wie in Europa oder in den USA. *F. Neidhardt* sieht in der Jugendkriminalität allerdings weniger eine Normopposition gegen die bestehende Gesellschaft, sondern eher eine „Normdistanz und Normunsicherheit", die nur eine Übergangserscheinung darstellen und mit der „Eingliederung in die rechtlichen Wert- und Normensysteme der Erwachsenenwelt" ihren Abschluß finden (Die Junge Generation, C. W. Leske Verlag, Opladen ²1968, S. 72—75). Hallermann setzt hinsichtlich der Verantwortlichkeit den Schwerpunkt auf die Jugend selbst. Unangepaßtsein an die Rechtsordnung, asoziales und antisoziales Verhalten beruhten auf einer „nicht geglückten Verwirklichung der gegebenen Möglichkeiten, für die die Umwelt, die Gesellschaft und gewiß auch in erster Linie — wenn es sich um gesunde Jugendliche handelt — der Jugendliche selbst verantwortlich gemacht werden dürfen. Die Familie, der soziale *Nahraum,* ist dabei immer noch die große seelisch-geistige Ordnungsmacht" (a. a. O., S. 258). Dort, wo der Jugendliche in der eigenen Familie die „Unmittelbarkeit der Kommunikation" vermißt, ist er geneigt, seine Freizeit auf der Straße zu verbringen. Wenn er sich von seinen Kameraden nicht abschließen will, ist er in städtischen Ballungsgebieten oft gezwungen, sich den Verhaltensformen in jugendlichen Banden anzugleichen. Das Ausweichen in kriminelle Subkulturen, ein Phänomen, das vor allem in den USA untersucht worden ist, ist nicht nur in defizienten Familien der unteren Schichten zu verzeichnen, sondern ebenso in der „überorganisierten" Familie, „in der Kinder gewissermaßen an der natürlichen Emanzipation und Abnabelung von der Familie vor ihrem selbständigen Eintritt in die Erwachsenenwelt behindert werden" (König, a. a. O., S. 8; vgl. auch *J. B. Mays,* Jugendkriminalität und Subkultur, und *A. K. Cohen,* Kriminelle Subkulturen, ebd. S. 78—102 bzw. 103—117). Die Bande stellt einen „Familienersatz" dar, weil der Jugendliche nicht mehr „zentral", sondern nur noch „marginal" in seiner Familie wurzelt. Mays fordert, die Verbrechensverhütung in diesen Fällen „mehr soziologisch als psychiatrisch" anzugehen (a. a. O., S. 102).

Abschließend noch einmal das bereits mehrfach berührte Thema der Prognose. *W. Middendorf* (Bemerkungen zur sozialen Prognose, insbesondere in bezug auf Jugendliche, in: Soziologie der Jugendkriminalität, a. a. O., S. 65—77) zitiert die Untersuchungsergebnisse von Frey, nach denen bei 85 % der Jugendlichen die Straffälligkeit nur eine vorübergehende Entwicklungserscheinung ist, während 15 % als Frühkriminelle bezeichnet werden können. Von diesem Anteil wiederum gilt ein Viertel als nicht resozialisierbar, und es ist zu erwarten, daß sie sich zu Rückfallverbrechern entwickeln werden. Wegen der Jugendgerichtsgrenze und wegen der früh eintretenden Pubertätsstörungen bezeichnet Middendorff eine Vorbeugungsprognose für alle Kinder und Jugendliche als „theoretisch und praktisch unmöglich". Bei der kleinen Gruppe der „Unerziehbaren", etwa 2 bis 3 % aller vor das Jugendgericht kommenden Jugendlichen, sei diese Prognose möglich. „Die Gruppe weist so starke und erkennbare Merkmale auf, daß ein Irrtum kaum möglich ist." Hier sei die Zusammenarbeit von Juristen, Soziologen, Medizinern und Psychologen gefordert.

Kurzinformationen

Die Ankündigung der **Einberufung einer außerordentlichen vermutlich zweiwöchigen Bischofssynode** zum 11. Oktober 1969 durch den Papst kam nicht überraschend. Bereits in seiner Ansprache vom 14. Oktober 1968 (HK 22, 598) hatte der Papst das „eigenmächtige und ungebührlich weite Vorgehen" nationaler Bischofskonferenzen und die Durchführung „willkürlicher Experimente" getadelt. Davon wie von der zurückhaltenden Reaktion vieler Bischofskonferenzen auf „Humanae vitae" dürfte die Zielsetzung eines „besseren Zusammenwirkens und nutzbringenderer Kontakte" zwischen „Zentrum" und „Peripherie" („Osservatore Romano", 23./24. 12. 68) ihren spezifischen Akzent erhalten. Die Synode soll nach den Aussagen des Papstes der „gegenseitigen Hilfe", der „kollegialen Zusammenarbeit" und „gemeinsamer Verantwortung" dienen. Laut Statut nehmen an einer außerordentlichen Synode teil: die 15 Patriarchen und Metropoliten der unierten orientalischen Kirchen, die 90 Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenzen, die 15 Präfekten der römischen Kongregationen, drei von der Union der Höheren Ordensobern gewählte Vertreter. Darüber hinaus ist der Papst ermächtigt, zusätzliche Mitglieder, bis zu 15 % der Gesamtzahl, einzuberufen. In einem Einladungsschreiben wurden die Teilnehmer gebeten, so erklärte der Generalsekretär der Synode, Bischof *L. Rubin*, auf der Pressekonferenz vom 10. Januar 1969 („Osservatore Romano", 11. 1. 69), bis zum 1. Februar 1969 ihre Vorschläge und Anregungen zum Thema einzureichen. Zur Auswertung dieser Vorschläge zu detaillierten Diskussionsunterlagen wurde eine Kommission von acht Bischöfen eingesetzt, die im März erstmals zusammentreten soll: ihr gehören an die Kardinäle *C. Confalonieri* als Präsident (Präfekt der Bischofskongregation), *J. Villot* (Präfekt der Kleruskongregation), *J. Döpfner* (München), *V. Gracias* (Bombay), *P. Zoungrana* (Quagadougou/Obervolta, Westafrika) sowie die Erzbischöfe *J. F. Dearden* (Detroit), *A. Brandão Vilela* (Teresina, Brasilien). Zur Reform der Geschäftsordnung der Synode nach den von den Bischöfen eingebrachten Vorschlägen wurde bereits vor zwei Monaten eine Studienkommission unter dem Vorsitz des früheren Generalsekretärs des Konzils, Kardinal *P. Felici*, ernannt. Dieser Kommission gehören an: die Kardinäle *J. Villot, C. Confalonieri, W. Conway*, Erzbischof von Armagh (Irland), *A. Marchioni*, Apostolischer Nuntius der Schweiz, Bischof *L. Rubin* und P. *W. Bertrams* SJ.

Vom 3. bis 5. Januar 1969 fand im Exerzitienhaus St. Ignaz in Untermarchtal die **zweite Arbeitstagung deutscher Dogmatiker und Fundamentaltheologen nach dem Konzil** statt. Während die erste Tagung im Januar 1967 (vgl. HK 21, 105) der Auswertung der Konzilsergebnisse für die dogmatische Methode gewidmet war, wandte sich die Tagung dieses Mal mit dem Thema „Die Christologie von Nizäa — Chalkedon und die moderne Exegese als Aufgabe für die Dogmatik heute" einem zentralen dogmatischen Bereich zu, das in vier Hauptreferaten und drei Arbeitskreisen bibeltheologisch, dogmengeschichtlich und systematisch entfaltet wurde. Prof. *B. Welte* (Freiburg), der als Vorsitzender die Tagung vorbereitete, erläuterte in seinem Einleitungsreferat an Hand Heideggerscher Perspektiven den Wandel des Seinsverständnisses von der Bibel bis Nizäa und die Problemstellung, die sich daraus für die moderne Christologie ergeben. Welte machte vor allem deutlich, wie die biblische Glaubensüberzeugung, insbesondere die biblische Christologie, von Nizäa an in eine metaphysizierende Theologie abgedrängt wurde. Diese zentrale These von Welte wurde von Prof. *H. Schlier* (Bonn) in einem dreistündigem Referat über „Die Anfänge des christologischen Dogmas in den biblischen Schriften" belegt, von anderen Exegeten allerdings dahingehend ergänzt, daß bereits im Neuen Testament eine Hellenisierung des Glaubensverständnisses sich abzeichnet. Auch das Referat von *P. Ricken* SJ (Heidelberg) über „Nizäa als Krisis des altchristlichen Platonismus; Zur Frage der Hellenisierung des biblischen Gottesbildes", in dem die theologischen und philosophischen Diskussionsgründe von Nizäa erläutert wurden, brachte insofern eine Differenzierung der Welteschen These, als das Konzil zwar mit Hilfe eines hellenistischen Denkinstrumentariums, die im eigentlichen Sinn völlig hellenisierte arianische Christologie widerlegte, dann aber dieses Begriffsinstrumentarium selbst immer mehr das theologische Denkgefühl prägte. Das Referat von Prof. *Mühlen* (Paderborn) war (immer in Auseinandersetzung mit den ersten ökumenischen Kozilien) der Erschließung des christologisch-trinitarischen Glaubens in der Verkündigung heute gewidmet. Charakteristisch für die Tagung, an der 90 Professoren, Dozenten und Assistenten teilnahmen, war die Begegnung von Dogmatik und Exegese im Feld der frühkirchlichen Christologie. Von exegetischer Seite wurde das Bemühen sehr deutlich, die biblische Offenbarung durch den vorösterlichen Jesus hindurch, hinein in das nachösterliche Glaubensbewußtsein neu ernst zu nehmen und für ein stark ereignishaft gedeutetes Glaubensverständnis in der systematischen Theologie fruchtbar zu machen.

Anfang Januar wurde in der Tagespresse wiederholt von einer Zölibatsumfrage berichtet, die von einer *„Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der Bundesrepublik Deutschland"* (und Österreich) durchgeführt wird und die auf einer Tagung von Vertretern dieser Gruppen am 24./25. November in Frankfurt a. M. beschlossen worden war, an der auch Vertreter der neugegründeten „Aktionsgemeinschaft für innerkirchliche Berufsprobleme" teilnahmen, die sich insbesondere als Hilfsgemeinschaft derer versteht, „die ihr Priesteramt niedergelegt haben". Hingegen war aus Österreich nur ein Repräsentant zugegen. Die Umfrage sollte erkunden: 1. ob sich die Befragten an Hand der neueren Literatur kritisch mit dem Zölibatsproblem auseinandergesetzt haben, 2. ob sie die Zulassung von verheirateten Priestern neben zölibatären in der lateinischen Kirche befürworten, 3. ob sie dafür sind, daß auch Verheiratete zu Priestern geweiht werden, 4. ob sie dafür sind, daß Priester, die heiraten möchten, ihre Funktionen weiter ausüben sollen. Während die Umfragen in der katholischen Wochenpresse geteilte Aufnahme fand („Publik" vom 10. 1. 69 zweifelte nicht am Nutzen des Unternehmens und am guten Willen der Initiatoren, der „Rheinische Merkur" vom gleichen Tag hingegen meinte, die Fragen gäben „ebenso klare Auskunft über die Tendenz wie über den Dilettantismus der Fragesteller"), stieß bei den Ordinariaten auf fast einheitliche Kritik. Das Kölner Ordinariat erhob „schärfsten" Einspruch gegen die Anonymität der Umfrage, die „eine undurchsichtige und von vornherein nutzlose Sache" sei (nach KNA, 9. 1. 69). Ähnlich lautende Kritik kam von den Ordinariaten Speyer (wo angemerkt wurde, daß gewisse Geistliche den Fragebogen nicht erhalten hätten) und Paderborn, das sich gegen die Tatsache wandte, daß die „Hintermänner" anonym blieben, während sie von den Befragten die Angabe des Namens verlangten. Das Freiburger Ordinariat forderte die Geistlichkeit der Erzdiözese auf, den Fragebogen nicht unbeantwortet zu lassen, da „dies als Unentschiedenheit gewertet würde", aber zugleich ihre Ablehnung der Befragungsmethode kundzutun. Demgegenüber wurde vom Priesterrat der Erzdiözese München erklärt, die Reaktion auf die Umfrage müsse, auch wenn man sie für problematisch halte und die Anonymität ablehnen müsse, im freien Ermessen des einzelnen belassen werden (nach KNA, 13. 1. 69). Die Diözese Augsburg kündete eine eigene amtliche Umfrage an, in anderen Diözesen scheint Ähnliches überlegt zu werden. Auf einer neuerlichen Tagung von Vertretern der Priestergruppen in Königstein/Taunus (19.—20. 1. 69) wandten sich diese gegen die „Unterstellung" möglichen Mißbrauchs. Die Auswertung der nicht gerade differenzierten Umfrage solle dem Institut für angewandte Soziologie in Nijmegen übertragen, das Ergebnis selbst zuerst der Bischofskonferenz und erst dann der Öffentlichkeit zugeleitet werden. Aus „technischen" Gründen war die Umfrage in manchen Diözesen bis

dahin noch nicht durchgeführt worden. Der Abschluß wurde auf den 17. 2. 69 verschoben. Für Österreich wurde die Umfrage vorerst zurückgestellt.

Die diesjährige **Weihnachts-Seelsorgertagung des Österreichischen Seelsorgeinstituts,** die vom 2. bis 4. 1. 69 in Wien stattfand und sehr unter dem Eindruck des plötzlichen Rücktritts des Bischofs von Graz stand (vgl. ds. Heft, S. 55), hatte unter dem Thema „Rechenschaft vom Glauben" zentrale Fragen moderner Glaubensinterpretation und der Rolle der Kirche im Glaubensvollzug zum Gegenstand. Referate hielten *J. Thomas* OP, Paris („Kritik am Christentum"), Prof. *N. Marlet* SJ, Innsbruck („Religion und Glaube"), *F. J. Schierse,* Düsseldorf („Jesus von Nazareth und der Christusglaube der Apostel"), Prof. *K. Lehmann* („Gib Rechenschaft von deinem Glauben", ein Thema, das nicht nur auf seine verkündigungsmäßigen Voraussetzungen, sondern vor allem auch im Blick auf die ethische Dimension des Glaubens abgehandelt wurde). Prof. *R. Schnackenburg,* Würzburg („Der Heilsauftrag der Kirche in unserer Zeit"). *H. Schuster,* Saarbrücken, erläuterte in seinem Schlußreferat den Versuch einer „Kurzformel des christlichen Glaubens" (vgl. HK 23, 32), die von einer Reihe fundamentaltheologischer Erörterungen eingeleitet wurde. Man hatte aber Referate und Diskussionen nicht bloß auf moderne christologische und ekklesiologische Fragestellungen beschränkt, sondern auch versucht, die Bedeutung der heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und ihre technische Anwendung auf den Menschen ins Licht zu heben. Dies geschah vor allem in dem Referat von Prof. *J. Illies* (Schlitz) über das Thema „Biotechnik — Gefahr oder Hoffnung für die Zukunft des Menschen?", in dem die heute absehbaren Möglichkeiten künstlicher Steuerung der menschlichen Fortpflanzung und des Erbgutes aufgezeigt und ihr Gewicht für das Glaubensbewußtsein und das sittliche Verhalten erläutert wurde. (Die Referate werden wie üblich vom Österreichischen Seelsorgeinstitut in Buchform veröffentlicht.) An der Tagung nahmen nicht nur Gäste aus den westlichen Nachbarländern, sondern auch eine beträchtliche Zahl von Geistlichen aus kommunistisch regierten Ländern teil (Jugoslawien, Ungarn, Polen, ČSSR, DDR). Erstaunlich war die Bereitschaft der überwiegend älteren Teilnehmer, sich mit den für sie schwierigen theologischen (vor allem bibeltheologischen Fragen) auseinanderzusetzen, bedenkenswert die relative Passivität im jungen Klerus.

Das **Bundesland Vorarlberg,** bisher ein Teil der Diözese Innsbruck-Feldkirch, wurde mit päpstlichem Dekret vom 8. Dezember 1968 zur **selbständigen Diözese Feldkirch** erhoben, Die feierliche Amtseinführung des bisherigen Generalvikars, Bischof Bruno Wechner, erfolgte am Sonntag, dem 15. Dezember 1968, durch den Apostolischen Nuntius in Österreich, Erzbischof O. *Rossi.* Vorarlberg mit seinen 271 000 Einwohnern, davon 99,5 % Katholiken auf 2600 km², ist innerhalb der österreichischen bundesstaatlichen Struktur ein Land von besonders ausgeprägter Eigenart und starkem föderalistischem Bewußtsein. In der Zeit des alten Reiches war der Komplex der verschiedenen Grafschaften und Herrschaften, die dann zum Land Vorarlberg zusammengeschlossen wurden, auf drei Bistümer aufgeteilt: Chur, Konstanz und Augsburg. Kaiser Josephs II. Versuch, diese Verbindungen zu lösen, gelang zwar nicht, doch wurde 1818 in Verhandlungen zwischen der österreichischen Regierung und der Kurie eine Regelung getroffen, die das Land aus den drei alten Jurisdiktionsgebieten herauslöste und „vorläufig" mit der Diözese Brixen verband; vorläufig deshalb, weil die Kurie schon damals ein eigenes Bistum Feldkirch errichten wollte, was aber die österreichische Regierung aus finanziellen Gründen ablehnte. Als 1919 die sehr alte Einheit des Landes Tirol zerstört wurde, blieb die Jurisdiktion des Bischofs von Brixen zunächst einige Jahre für das ganze Diözesangebiet bestehen, wurde aber 1925 auf das südlich des Brenners gelegene Gebiet eingeschränkt und zugleich die Apostolische Administratur Innsbruck-Feldkirch errichtet, die schließlich 1964 zur gleichnamigen Diözese erhoben wurde. Schon längst hatte Vorarlberg ein eigenes Seelsorgeamt, eigene Gliederungen und Werke der Katholischen Aktion und eigene Dekanatstagungen. Gemeinsam war bloß die Finanzverwaltung, das kirchliche Gericht und das Priesterseminar, doch wurden die aus Vorarlberg stammenden Priester fast ausnahmslos in Vorarlberg eingesetzt. Auch Bischof Wechner ist Vorarlberger. Die Diözesanerhebung erfolgt im Sinn des Konkordates von 1933, einvernehmlich nach Verhandlungen und Vertragsabschluß zwischen dem österreichischen Staat und dem Vatikan, wobei der Bund und das Land Vorarlberg je 4,5 Millionen Schilling zur Errichtung der Diözese beitrugen.

Der **„Vorentwurf" eines deutschen Einheitstextes des Apostolicums** wurde von der „Arbeitsmeinschaft für liturgische Texte" — Vorsitzende Bischof Prof. *H. Volk,* Mainz, und Prof. *Chr. Mahrenholz,* Hannover — allen christlichen Kirchen im deutschen Sprachgebiet zur Stellungnahme zugeleitet, um aufgrund etwaiger Änderungswünsche dann einen endgültigen Textentwurf auszuarbeiten. Beabsichtigt ist keine inhaltliche Änderung oder Interpretation dieser ältesten „Kurzformel" des christlichen Glaubens, sondern nur der stilistische Gebrauch derselben deutschen Vokabeln für den festliegenden lateinischen Urtext. Daß dabei auch Glaubensinhalte interpretiert werden, zeigen einige Vorschläge: für den „eingeborenen" soll es „den einen" Sohn Gottes heißen, statt „niedergefahren zur Hölle" künftig „Er ist hinabgestiegen in das Reich des Todes". Ferner soll statt „Auferstehung des Fleisches" künftig „Auferstehung des Leibes" gesagt werden, wobei das paulinische „Fleisch" für „Mensch" wieder nicht auf den personalen Sinn von „Leib" im Aramäischen gebracht wird. Keine Übereinstimmung wurde erreicht beim Glauben an „die heilige allgemeine Kirche" (evangelisch) bzw. an „die heilige katholische Kirche", wobei die Hauptschwierigkeit nach der vorliegenden Meldung (epd, 11. 1. 69) umgangen zu sein scheint, daß es nämlich im Evangelischen dem Urtext entsprechender meistens heißt: „Ich glaube ... die eine heilige allgemeine Kirche" unter Vermeidung des „an", das nur für die drei göttlichen Personen verwendet wird. Dem Entwurf sind umfangreiche Erläuterungen beigegeben, die den begrenzten Zweck der Textangleichung begründen und auch von der Notwendigkeit beizufügender Erklärungen handeln, z. B. bei „Auferstehung des Leibes"; denn es soll „deutlich herauskommen, daß eine Auferstehung gemeint ist, in der Identität und verwandelnde Erneuerung des ganzen Menschen ausgesagt wird". Das Vorhaben ist also bedeutend schwieriger als der formal gelungene Versuch mit dem inzwischen angenommenen und im Gottesdienst verwendeten gemeinsamen Text des Vaterunsers, der aber nach Meinung von *H. Haag,* Tübingen, unbefriedigend sei, da er nicht auf die Urfassung zurückgeht, die Haag in Übereinstimmung mit Joachim Jeremias in „Neue Zürcher Zeitung" (30. 11. 68) wiedergab.

Der **Rat des „Jüdischen Weltkongresses"** (der Dachverband zahlreicher jüdischer Vereinigungen und Organisationen) tagte vom 4.—7. 1. 1969 in Rom. Einer der wichtigsten Punkte auf der Tagesordnung war das Verhältnis der christlichen Kirchen zum Judentum. Auf einer Pressekonferenz am Vorabend der Tagung wiederholte der Generalsekretär des Kongresses, *J. Prinz,* den Wunsch und die Forderung, das Judentum nicht nur als Konfessions- oder Religionsgemeinschaft anzusehen, sondern auch als Volk sui generis. Dies setze auch die Anerkennung der Tatsache voraus, daß die Juden um ihre nationale Existenz besorgt sind (NCWC, 3. 1. 69). Diese Äußerungen sind einmal im Hinblick auf das „neutrale" Verhalten der Kirchen vor dem israelisch-arabischen Krieg im Juni 1967 und in der Zeit danach zu verstehen, hatten aber auch einen unmittelbaren Anlaß in dem Telegramm des Papstes an den libanesischen Staatspräsidenten Helou nach dem israelischen Vergeltungsschlag gegen den Flughafen von Beirut am 28. 12. 68. Dieses Telegramm hatte in Israel heftige Reaktionen hervorgerufen. Man deutete es so, als würde der Papst Anschläge arabischer Terroristen, bei denen unbeteiligte Zivilpersonen ums Leben kamen, die von den arabischen Regierungen offiziell gebilligt und unterstützt werden, nicht zur Kenntnis nehmen, während der spektakuläre An-

schlag Israels auf den Beiruter Flughafen sein Mitgefühl erregte. Die in der besagten Erklärung des Papstes enthaltene Äußerung, daß die Kirche alle Gewaltakte verurteile, wurde in Israel kaum zur Kenntnis genommen. Vielmehr wurde gefragt, warum der Heilige Stuhl bei dem Angriff auf Pilger in Hebron und dem Bombenanschlag auf einen Markt in Jerusalem geschwiegen habe. Erst nachdem der Präsident des Jüdischen Weltkongresses, *Nachum Goldmann,* am 6. Januar vom Papst in einer besonderen Audienz empfangen wurde, bei welcher eben die Situation im Nahen Osten erörtert wurde, scheint man wenigstens in jüdisch-liberalen Kreisen den Fall für beigelegt zu halten.

Über **Pläne zu einer gesamtafrikanischen Bischofskonferenz** wird aus Kinshasa, Kongo, berichtet (DIA, 3. 1. 69). Mehrere afrikanische Bischöfe haben den Wunsch geäußert, die Anstrengungen der einzelnen Kirchen auf eine Gesamtpastoral Afrikas hin zu koordinieren. Zu diesem Zweck soll ein panafrikanischer Bischofsrat gegründet werden. Offenbar dient CELAM, der Lateinamerikanische Bischofsrat, dessen Aktivität in Afrika als wirkungsvoll anerkannt wird, dort als Vorbild. Als Motive für die geplante Gründung werden angesichts der spezifisch afrikanischen Situation genannt: die in den meisten Ländern vergleichbaren Grundprobleme der Entwicklung; ökonomische Instabilität und Verlust des Einflusses auf die Gesellschaft seitens der Kirche; Verminderung der Zahl der für Afrika freigestellten Missionare, die vor allem von Lateinamerika absorbiert würden. Es wird betont, Afrika sei immer noch, aber nicht für immer, für die Kirche geöffnet und suche noch ihre Hilfe bei der Entwicklung. Die Katholikenzahl des Kontinents nehme immer noch zu, aber ebenso wachse eine Elite in den einzelnen Ländern heran, die der Kirche verlorengehen könne. Deshalb würden mehr und besser ausgebildete Priester benötigt. Kardinal Laurean *Rugambwa,* Bischof von Bukoba, Tansania, hat die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar in Hinblick auf diese Erwägungen zu einer Zusammenkunft nach Kampala, Uganda, zum 13. bis 15. April 1969 eingeladen. Dieser neue Versuch einer engeren organisatorischen Abstimmung und Zusammenarbeit im Episkopat des Kontinents, der gerade zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht geringen Mut zu fordern scheint, verdient um so größere Aufmerksamkeit, wenn man die Schwierigkeiten bedenkt, auf die erste Formen einer solchen Zusammenarbeit während des Konzils gestoßen sind.

Über die **Ursachen der Jugendkriminalität in der UdSSR** berichtet ein Mitarbeiter des Allunionsinstituts zur Erforschung der Ursachen der Jugendkriminalität und der Ausarbeitung von Präventivmaßnahmen, *G. Minkowskij* (nach „Issledovatelski Bulleten", 26. 11. 68). Mehr als die Hälfte der Straftaten Jugendlicher werden im betrunkenen Zustand begangen, obwohl der Verkauf von Spirituosen an Minderjährige (in der UdSSR unter 18 Jahren) strafrechtlich verfolgt wird. Aus ausgewählten Untersuchungen gehe hervor, daß die Jugendkriminalität weniger die Folge „gesellschaftlicher Verdorbenheit" als „mangelhafter Erziehung" ist. So waren nur 15 % der Straftaten vorsätzlicher Art, viele geschahen aus Übermut und Angeberei vor den Altersgenossen aus zufälligen Situationen heraus. So werde die Hälfte der Gesetzwidrigkeiten von streunenden Jugendlichen nach 22 Uhr begangen, 20—30 % werden von Erwachsenen angestiftet. Ein geringer Bildungsgrad, wenig Interessen und die Trennung vom Kollektiv seien für die jugendlichen Straftäter charakteristisch. So liegt die Straffälligkeit bei jenen, die Fernkurse oder Abendschulen besuchen, dreimal niedriger als bei den vergleichbaren Altersgenossen, die dies nicht tun. Geselligkeit und geistige Interessen seien wirksame Gegenmittel. Als weitere Ursachen nennt *G. Minkowskij* falsche Begriffe von Tapferkeit, Pflicht, Freundschaft u. a. Der Einfluß des Elternhauses zeige sich darin, daß etwa 35—40 % der Jugendkriminellen aus Familien stammen, in denen ein Elternteil Alkoholiker ist. Auch der Bildungsgrad solcher Eltern sei im Durchschnitt geringer als der der erwachsenen Gesamtbevölkerung. Ein negativer Einfluß gehe auch von den Massenmedien Film, Fernsehen und Presse aus. — Insgesamt sei jedoch die Jugendkriminalität im Vergleich zu 1940—1946 gesunken. 80 % der Straftaten seien kleinere Diebstähle und Störung der öffentlichen Ordnung.

Bücher

HANS JÜRGEN SCHULTZ (Hrsg.), **Wer ist das eigentlich, Gott?** Kösel-Verlag, München 1969 (Bücher der Neunzehn), 289 S., DM 12.80.

Die vorliegende Sammlung von Beiträgen zur Gottesfrage (vgl. ds. Heft, S. 76—81) geht zurück auf ein im Süddeutschen Rundfunk 1968 gesendetes Rundfunkkolleg. Gemessen am Gewicht des Problems und am Anspruch der Beiträge aus den verschiedenen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Erfahrungsbereichen wirkt die Frage Tucholskis, wer das eigentlich sei — Gott, um einiges zu banal. Sie illustriert aber sehr treffend unsere gegenwärtige Fragesituation: nicht nur die offensichtliche Unabweisbarkeit der Frage selbst und die Schwierigkeit, mit ihr existentiell zurechtzukommen, sondern auch den uneingestandenen, aber latent weiterwirkenden Versuch, Gott dennoch in den Lücken unseres kategorial faßbaren Wissens ans Licht zu bringen, auch wenn die meisten Beiträge gerade die Ausweglosigkeit solcher Versuche sichtbar machen und eben dadurch ein nicht unbeträchtliches Stück weiterführen. 22 Autoren aus allen Wissenschaftsbereichen (wobei die Theologen deutlich überrepräsentiert bleiben) melden sich zu Wort. Neben Systematikern *(Fries, Metz, Ratzinger, Seckler),* Exegeten *(Blank, Deissler),* Religionsphilosophen *(Welte)* und Religionswissenschaftlern *(Kerényi)* äußern sich Philosophen *(Möller, Rombach, Schlette, Spaemann),* aber auch der Tiefenpsychologe *(Görres),* der Mediziner *(Schäfer:* Gesichtspunkte der Naturforschung), der Literaturkritiker *(Flügel),* der Gesellschaftswissenschaftler *(Wallraff),* der Publizist *(Dirks)* und der in solchem Gremium (angesichts einer verbreiteten, berechtigten, aber nicht ganz unprätentiösen Kritik am Mißbrauch des Namens Gottes durch die Politik und die „Kirchenfunktionäre") nicht sehr beneidenswerte und deshalb auch sehr zurückhaltende (darin nur von einigen Theologen übertroffen) Politiker (Kultusminister *Vogel*). Bemerkenswert ist die „konfessionelle" Veranlagung des Buches. Außer dem als aufmerksamen evangelischen Kirchenkritiker und als Vertreter einer „theologia publica" bekannten Herausgeber (Chefredakteur Kultur im Süddeutschen Rundfunk und einer der Vizepräsidenten des Evangelischen Kirchentages), dem sich als Atheisten bekennenden Schriftsteller *Jean Amery* (Brüssel), dem einem religiös aufgeschlossenen Humanismus zugeneigten Philologen und Religionswissenschaftlers (*Kerényi,* Ascona) und dem evangelischen Literaturkritiker *Flügel* stammen die Beiträge ausnahmslos von Katholiken. Kein einziger evangelischer Theologe kommt zu Wort. War das Zufall, Absicht oder themenbedingt? Die Reihe wird eröffnet durch eine Meditation über das Wort „Gott" von *K. Rahner.* Sie mündet in der Aussage, daß das „fast bis zum Lächerlichen überanstrengte und überanstrengende Wort" zwar „verstummendes Schweigen" gegenüber dem Unsagbaren ist, das es aber dennoch gesprochen werden muß „als Ende allen Redens, soll nicht statt des Schweigens in Anbetung jener Tod folgen, in dem der Mensch zum findigen Tier oder zum ewig verlorenen Sünder würde" (S. 21). Das Ergebnis wird von *H. Vorgrimler* in die Erkenntnis zusammengefaßt: die Frage im Titel sei nicht beantwortet, dennoch könne von „einer zur Krise zugespitzten Gottesfrage"

nicht die Rede sein. Diesem Fazit kann man zustimmen, wenn man den Zusatz bedenkt, ebensowenig wie die Frage „Wer ist Gott?" sei auch die andere Frage „Ist Gott?" ernsthaft gestellt worden (S. 277). Das schließt nicht aus, daß trotz der Feststellung, die Überzeugung, daß Gott ist, sei heute eher radikaler als in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, gerade diese Überzeugung eine mögliche Radikalisierung nicht nur der Frage, sondern auch einer Krise ist, freilich einer Krise, die Heilung bewirken kann.

WERNER HARENBERG (Hrsg.), **Was glauben die Deutschen?** Die Emnid-Umfrage, Ergebnisse und Kommentare, Chr. Kaiser und Matthias-Grünewald-Verlag, München / Mainz 1968, 242 Seiten, DM 9.80.

Unter dem Titel „Was glauben die Deutschen?" veröffentlicht *W. Harenberg* als Koproduktion des ev. Chr. Kaiser und des kath. Matthias-Grünewald-Verlages die Ergebnisse der seinerzeit vom „Spiegel" (auf Initiative des Herausgebers) beauftragten und in der Weihnachtsnummer 1967 des Wochenmagazins auszugsweise berichteten Umfrage des Emnid-Institutes über das religiöse Verhalten der Deutschen. Dem Umfrageergebnis, das in 63 Tabellen festgehalten ist, schließen sich Kommentare evangelischer und katholischer Theologen und Kirchensoziologen an. Das Buch hält „mehr" und zugleich weniger, als was die Frage im Titel verspricht. „Mehr", weil sich Fragen und Antworten ja nicht nur auf die möglichen oder tatsächlichen Glaubensinhalte beziehen, sondern die Formen kirchlichen Verhaltens bis hin zu Urteilen über Freizeit- und politisches Verhalten (Beispiel: Oder-Neiße-Grenze, Wahlverhalten einschließend). (Doch sind die Fragestellungen über beide Bereiche annähernd funktionsgerecht verteilt.) Es hält zugleich weniger, als der Titel verspricht, weil gerade die Feinstrukturen von Glauben und Nichtglauben und die verschiedenen Selektionsformen und -typen über das Medium „repräsentativer" Statistik kaum ermittelt werden können. Dies gilt auch unbeschadet der offensichtlichen Mühe und Sorgfalt, die man auf die Abwicklung von Vortests und auf die Multiplikation der Variablen durch zahlreiche Kreuzauswertungen verwandt hat. Mancher Leser wird deshalb gewiß mit dem Theologen *K. Wegenast* übereinstimmen, der in einem der lesenswertesten Kommentare zur Umfrage („Volksglaube und theologische Forschung") bei der Frage, ob man glaube, ob der Mensch aus dem Tierreich *oder* von Adam und Eva abstamme, feststellt, er selbst hätte gewiß unter der Rubrik derer gestanden, die nichts zur Frage aussagen konnten, „denn Gelegenheit zu breiteren Erörterungen gibt eine Befragung im Stil der ‚Spiegel'-Befragung nicht" (S. 223). Dennoch bietet die Umfrage reiches und bedenkenswertes Material und eine Vielzahl von Informationen, die in unserem manchmal zu abstrakten Reden von der gegenwärtigen Glaubenssituation bedacht sein wollen. Zwischen dem Umfrageergebnis und einem Teil der Kommentare (*N. Greinacher, H.-D. Bastian,* weniger die methodisch gründliche Arbeit von *E. Golomb:* „Wie kirchlich ist der Glaube?") besteht allerdings insofern eine Kluft, als die Autoren offensichtlich weniger die Ergebnisse sezieren, als sich an Hand der Umfrage ihre Vorentwürfe über kirchliche Grundhaltungen und ihre gesellschaftlich-politischen Ableger (Bastian mit seinen nicht immer reflektierten und galanten Vergleichen) oder über den Wandel kirchlicher Sozialformen etwa über den Übergang von der Volkskirche zur Gemeindekirche (Greinacher) bestätigen lassen.

JENS MARTEN LOHSE, **Kirche ohne Kontakte?** Kreuz-Verlag, Stuttgart 1968, 211 Seiten, DM 12.80.

Das von *H. Tödt,* Heidelberg, eingeführte Buch ist das Ergebnis eines von der Evangelischen Akademie Bad Boll 1963 angeregten und vom Evangelischen Oberkirchenrat in Stuttgart finanzierten kirchensoziologischen Forschungsauftrages, des ersten Vesruches dieser Art in der EKD. Er wurde 1964—1965 durchgeführt und beschränkt sich auf eine Stadtregion im Norden Württembergs. Er kann seiner Natur nach nicht zu Verallgemeinerungen führen, sondern nur zu ähnlichen Selbstprüfungen der Kirchen in anderen Gebieten anregen. Es ist eine außerordentlich bittere Selbstprüfung, die Bewunderung verdient. Man muß wohl dabei beachten, daß einer evangelischen Felduntersuchung nicht annähernd vergleichbares Material zur Verfügung steht, weil ein wesentliches Fundament fehlt, die von den „Kirchengeboten" verlangte katholische Kirchlichkeit. Hier steht alles entweder auf freiwilliger Gewohnheit oder auf freier individueller Entscheidung. Das gilt sowohl für die sog. Gottesdienstgemeinde, der die erste Untersuchung gilt (S. 23 bis 97), wie für die sog. „Kreisarbeit" und die seelsorgerlichen Beziehungen zum Pfarrer, die in einem eigenen Frageverfahren erhoben wurden. Es wäre unrecht, hier die unglaublich niederen Prozentzahlen der Kirchenbesucher zu zitieren (S. 26 f.), die den bekannten Bindungsschwund im Gefälle vom Land zur Stadt verraten. Bedenklich ist, daß sich die gottesdienstliche Gemeinde nicht untereinander kennt, ja daß die Anonymität hilft, die „Peinlichkeitsschwelle" zu überwinden, bedenklich auch, wie sehr ein „egozentrisches Erbauungsbedürfnis" den Besuch bestimmt, noch bedenklicher die Abwesenheit der Erwerbstätigen, die gewissermaßen vollbeschäftigt sind und nur noch Freizeit, aber nicht Kirche brauchen, es sei denn für Kasualien. Die kritischen „Schlußfolgerungen" (S. 175 ff.) stellen den zunehmenden und sich noch steigernden Funktionsverlust der Kirchengemeinde in der Gesellschaft fest, und zwar sei er nicht gruppenbestimmt. Bindungen, soweit noch vorhanden, seien zweckbestimmt. Summa: eine „Kirche ohne Kontakte!", mit Ausrufungszeichen gegenüber dem fragenden Buchtitel. Daher sei eine „realitätsbezogene Selbstdeutung und Interpretation der Kirche" gefordert. Alles Reden von einer „Gemeinde unter dem Worte Gottes" erscheint da zur Phrase verflüchtigt.

THEODOR EBERT, **Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg.** Verlag Rombach, Freiburg 1968, 408 Seiten, DM 32.—.

Immer noch werden mehr Bücher über Krieg und Guerillataktik geschrieben als über Frieden und gewaltfreie Aktion. Ebert stellt, wohl zum erstenmal in deutscher Sprache, systematisch Problematik und Chancen des gewaltfreien Aufstandes dar, der nach den Worten *Gandhis* „ein vollwertiger Ersatz für den bewaffneten Aufstand" ist. Das geschieht vor allem auf dem Hintergrund von Gandhis Wirken gegen die britische Kolonialregierung in Indien, von *Martin Luther Kings* Demonstrationen für die Rassenintegration in den USA, des Kampfes der Neger gegen die südafrikanische Apartheidspolitik und des Protestes der Atomwaffengegner in England (weil *Bertrand Russell* auch hier als Kronzeuge für Gewaltfreiheit genannt wird, sei an *Guevaras* „Bolivianisches Tagebuch" erinnert: „Ich muß Briefe an *Sartre* und *B. Russell* schreiben", heißt es da am 21. 3. 67, „damit sie eine internationale Hilfssammlung für die Bolivianische Befreiungsbewegung organisieren."). In Eberts Werk — es ist aus einer Dissertation hervorgegangen und wurde von Prof. *W. Besson* in der Reihe „Sozialwissenschaft in Theorie und Praxis" herausgegeben — stehen nicht ideengeschichtliche Zusammenhänge im Vordergrund des Interesses (solche werden leider nur gestreift), sondern die soziologischen und sozialpsychologischen Gesichtspunkte. In seiner klaren, vom Fachjargon weitgehend befreiten Sprache analysiert der Autor alle Entwicklungsstufen und Aktionsformen gewaltfreier Bewegungen. Er untersucht die Effektivität symbolischer Kampfmittel, individueller Demonstrationen wie des Hungerstreiks, des zivilen Ungehorsams und der Obstruktion. Als wesentliche taktische Momente werden hervorgehoben die richtige Einschätzung der Mentalität und der psychologischen Situation der Vertreter der bekämpften Strukturen und die Einführung konstruktiver Maßnahmen, die eine Alternative zu den bestehenden Verhältnissen erkennen lassen. Ebert, dessen Unterlagen auf das englisch- und deutschsprachige Schrifttum beschränkt sind, weist in der gewaltfreien Aktion eine Möglichkeit auf, wie die Austragung von Konflikten rationalisiert werden kann.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

GRABNER-HAIDER, Anton. **Zur Geschichtlichkeit der Moral.** In: Catholica Jhg. 22 Heft 4 (1968) S. 262—270.

Die Untersuchung nennt sich „Biblische Bemerkung". Sie begründet eine christliche Moral aus dem Evangelium. Der biblische Sachverhalt sei die Paraklese (Paulus), u. a. das Christuslied Phil 2, 5 f. Sie hat auch „feste Strukturen", Normen, die Paulus überliefert bekam (1 Thess 4, 1). Die Liebe ist die Grundstruktur (1 Kor 13). Die Aktualisierung kennt bei Paulus auch die Übernahme der Sektenregel von Qumran oder stoischer Haustafeln. Aber diese seien das geschichtliche Material zur Verdeutlichung des evangelischen Kerns. Denn die Bibel kennt kein System der Moral. Folgerungen: die Moral ist zutiefst geschichtlich, die Konstante ist der Mensch, die Anwendung des Evangeliums sei die Variable in dem sich wandelnden Weltverständnis des Christen (ähnliche Gedanken, wie sie auf der Dritten Vollversammlung des niederländischen Pastoralkonzils im Dokument zur christlichen Ethik ausgesprochen wurden).

MOINGT, Joseph. **Caractère et ministère sacerdotal.** In: Recherches de Science Religieuse Band 56 Nr. 4 (4. Quartal 1968) S. 563—589.

Moingt untersucht die Funktion des priesterlichen Amtes in geschichtlicher Perspektive. Dieses habe in den Anfängen nicht die spezifischen Züge der antiken Priesterschaft aufgewiesen. Erst der die Eucharistie spendende Bischof habe als erster priesterliche Funktionen angenommen, nach ihm der Presbyter, wenn er seine Funktionen an einem Kultort ausübte. Bis ins 5. Jahrhundert jedoch habe rechtlich und faktisch das Amt der Verkündigung den Vorrang gehabt. Unter den Faktoren, welche dann zu einer Verdrängung des Verkündigungsamtes beitrugen, behandelt Moingt ausführlich die von Augustinus und Pseudo-Dionysius eingeleitete Theologie des sog. unauslöschlichen Merkmals des Priesters sowie deren Tradition bis ins Mittelalter hinein. Sie führte schließlich zu einer ritualistischen Auffassung der priesterlichen Funktion, die vor allem nach dem Konzil von Trient an die Feier der Eucharistie gebunden war. Erst das Zweite Vatikanische Konzil habe den Vorrang der evangelischen Verkündigung wieder stärker in Erinnerung gerufen. Abschließend geht Moingt auf die Perspektiven und Möglichkeiten einer Weiterentwicklung der theologischen Reflexion aufgrund des Zweiten Vatikanums wie aufgrund des Bewußtwerdens dieser geschichtlichen Zusammenhänge ein.

MOLTMANN, Jürgen. **Auferstehung als Hoffnung.** In: Pastoraltheologie Jhg. 58 Heft 1 (Januar 1969) S. 3—17.

Dieser Vortrag vor der Harvard-University erhellt und verdunkelt zugleich das Ostergeschehen und seine Aktualität im Glauben des Christen. Die Erhellung kommt teils von der Exegese über die Gerechtigkeit Gottes, die sich gegen die Feinde Jesu durchsetzt, teils von der Klärung des historischen Problems, daß niemand die Auferstehung Jesu als „Tatsache" feststellen konnte; historisch ist nur, daß sich die Osterbotschaft auf seine Person bezieht. Es gibt nur einen „historisch feststellbaren Rand des Osterglaubens", der sich auf die *ganze* Person Christi und sein Wirken bezieht, sich aber nur „in einer Veränderung unseres eigenen Seins erschließt". Die Verdunkelung beginnt bei der undifferenzierten Behauptung, dies habe „sozial-politische Folgen", weil ein Leben durchbrochen wird, das ganz auf das Haben abgestellt ist. Die Liebe sei das Spiegelbild der Auferstehungswirklichkeit, die persönliche Liebe. Sie hat gewiß Folgen. Aber wie kann man aus einer Gesellschaftsphilosophie des „Konflikts zwischen Sein und Haben" eine Theologie der Revolution deduzieren, in der sich die Auferstehung fotsetzen müsse?

MURPHY-O'CONNOR, Jerome, OP. **The Christian and Society in St Paul.** In: New Blackfriars Vol. 50 No. 584 (Januar 1969) S. 174—182.

Von Anfang an seien die paulinischen Briefe stets von konträren Seiten bei einer Argumentation zur Begründung angeführt worden, ein Paradox, das auf die zahlreichen unklaren Stellen und die Komplexität der bei Paulus angeschnittenen Probleme zurückzuführen sei. Das gelte vor allem für Aussagen über das Verhalten der Christen in der zeitgenössischen Gesellschaft, namentlich über die Stellung der Frau, die Sklavenfrage und die Bedeutung der weltlichen Autorität. Da in der Gegenwart die Frage im Vordergrund stünde, wie sich der Christ in der Profangesellschaft verhalten müsse, sei die klare Kenntnis der Thematik bei Paulus erforderlich, um dessen „pragmatische Dimension" und deren „instruktiven Realismus" verstehen zu können. Das versucht der Autor in diesem Beitrag und will klären, was in den paulinischen Aussagen kulturgebundene Elemente und was beständig geltende Richtlinien seien, um in diesem Lichte die Gegenwartsaufgaben bewältigen zu können. „Da wir nicht die Erwartung Paulus' vom bevorstehenden Ende teilen, können und müssen wir kritischer gegenüber den sozialen Institutionen sein. Wir wären nur dann dem Paulus untreu, wenn wir grandiose Zukunftsträume die Anforderungen der Gegenwart verdunkeln ließen."

Philosophie und Anthropologie

ILLIES, Joachim. **Leben auf anderen Sternen — Erkenntnisse heutiger Naturwissenschaft.** In: Universitas 23. Jhg. Heft 12 (Dezember 1968) S. 1291 bis 1300.

Die Frage, ob es auf anderen Sternen Leben gebe, sei erst seit dem Einsatz von Weltraumfahrzeugen von der Spekulation in den Bereich exakter Aussagen eingetreten. Die Daten dieser Raumsonden bestätigten, daß ein höheres Leben nach Art unseres menschlichen auf einem Planeten oder Trabanten unseres Sonnensystems nicht zu erwarten sei. Doch auch niedere Lebewesen wie Einzeller oder Bakterien müßten ausgeschlossen werden. Die glühende Hitze des Mondtages und die Weltraumkälte der Mondnacht, die völlige Abwesenheit von Wasser und Wasserdampf deute nicht auf einen lebenden Organismus hin. Ob früher Leben auf dem Mond möglich war, könne erst eine sorgfältige Analyse von Bodenproben erweisen. Auch der Mars mit seinen „Kanälen" biete kein günstiges Bild, seine hundertmal schwächere Atmosphäre, die durch den geringen Druck bedingte Abwesenheit flüssigen Wassers, der zu geringe Wasserdampfgehalt in seiner Atmosphäre lasse keine Möglichkeit für höheres Leben zu. Ähnlich enttäuschende Daten übermittelten die amerikanischen und sowjetischen Sonden von der Venus. Die fernen Planeten mit vermutlich gasförmiger Oberfläche kommen noch weniger in Frage.

VON NELL-BREUNING, Oswald, SJ. **Katholische Marx-Renaissance.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 94 Heft 1 (Januar 1969) S. 1—9.

Der Autor wendet sich hier gegen die Behauptung, von *Johannes XXIII.* habe eine „Marx-Renaissance" ihren Ausgang genommen. Während *Pius XII.* das Verhältnis von Eigentum und Arbeit noch „orthodox" gesehen hätte, so lautet der Vorwurf an die katholische Kirche, hätten Johannes XXIII. und das Konzil die Institution des Eigentums unterbewertet, die Arbeit dagegen „durch die Marxsche Brille" überschätzt. Zweifellos nehme die Amtskirche heute Marx ernster als jemals zuvor, es handle sich jedoch nicht um eine Marx-Renaissance (denn Marx habe in der katholischen Gesellschaftslehre nie eine Rolle gespielt), man könne höchstens von einer Rezeption sprechen, diese sei aber in der katholischen Kirche vor längerer Zeit erfolgt. Der Marxsche „Generalangriff auf das private Eigentum" habe die Kirche zwar auf die Seite des Besitzbürgertums gedrängt. Was heute geschehe, sei jedoch „kein Wandel zu Marx hin", sondern „nichts anderes als Rückbesinnung auf die beste eigene Überlieferung". Wenn man überdies den Wandel auf den Übergang des Pontifikats zu Johannes XXIII. datiere, so sei das ebenfalls unzutreffend, „bereits in ‚Quadragesimo anno' 1931 hat er seinen Abschluß erreicht". Diese Feststellung wird mit genauen Textanalysen belegt.

OVERHAGE, Paul. **Manipulationen an der menschlichen Keimesentwicklung.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 94 Heft 1 (Januar 1969) S. 32—44.

Die menschliche Keimesentwicklung vollzieht sich als Entwicklung des befruchteten Eis bis zur Ausbildung des erwachsenen Organismus aufgrund der genetischen Information, welche in der Desoxyribonukleinsäure (DNS) der Eizellenchromosome niedergelegt ist. Alle wesentlichen dabei ablaufenden Prozesse seien heute der experimentellen Analyse zugänglich und damit steuerbar und modifizierbar geworden. Alle Manipulationen in der menschlichen Keimesentwicklung hat *Lederberg* 1963 unter dem Namen „Euphenik" zusammengefaßt. Overhage stellt in seinem Beitrag die Möglichkeiten der Beeinflussung dieser Entwicklung dar: So die Wirkung des Wachstumshormons, der Wachstumshemmer und Sexualhormone, wobei alle noch nicht frei von unerwünschten oder schädlichen Nebenwirkungen seien. In einem zweiten Abschnitt befaßt er sich mit der Möglichkeit der Züchtung tierischer und menschlicher Zellen, Gewebe und Organe außerhalb des Körpers in künstlichen Nährlösungen (Embryogenesis, bis zu einem gewissen embryonalen Stadium schon gelungen, künstliche Parthenogenese); in einem dritten Abschnitt schneidet er das Problem der künstlichen Besamung mit der spezifischen Problematik der Keimeswahl und der „Spermabanken" an, schließt mit einem Überblick über die Kritik der künstlichen Besamung und weist auf die Notwendigkeit einer „vertieften Anthropologie" hin.

WU, Joseph S. **Contemporary Western Philosophy from an Eastern Viewpoint.** In: International Philosophical Quarterly Vol. VIII No. 4 (Dezember 1968) S. 491—497.

Der Autor ist Chinese und lehrt in den Vereinigten Staaten Philosophie. Mit den hier aufgezeigten Unterschieden zwischen östlicher und westlicher Philosophie ist gleichzeitig eine verhaltene Kritik an der philosophischen Situation des Westens verbunden. Die Suche nach Klarheit und Sicherheit kennzeichne die abendländische Philosophie von ihrem Anfang an, für den orientalischen Philosophen dagegen sei dieses Bemühen letzten Endes umsonst, „denn das Wirkliche und Bedeutungsvolle liegt in der Tiefe der Vagheit". Der östliche Philosoph zeige im allgemeinen mehr Toleranz als der westliche, denn die Kritik sei ihm nur ein Appendix, nicht jedoch ein entscheidendes

Moment eines philosophischen Systems. „Die westliche Philosophie der Gegenwart ist eine recht aufregende Schlachtszene", die Vorteile eines Systems beruhten auf den Defekten des anderen. Bezeichnend für diesen Unterschied sei auch die unterschiedliche Auffassung von der Zugehörigkeit zu einer Religion, die eine doppelte und dreifache Mitgliedschaft nicht ausschließe.

Gesellschaft und Kultur

SOMBART, Nicolaus. **Die Friedensforschung.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 23 Heft 12 (Dezember 1968) S. 821—828.

Der Vorwurf, die Friedensforschung sei „utopisch", treffe „den Nagel auf den Kopf", denn die Friedensforschung müsse sogar der „dem okzidentalen Humanismus innewohnenden Utopie" verpflichtet sein. Friedensforschung und Zukunftsforschung könnten als „wissenschaftsgeschichtlicher Ausdruck eines für die zweite Hälfte des Jahrhunderts kennzeichnenden Bewußtseinsschubes" gedeutet werden. Die Friedensforschung dringe in Bereiche ein, für die von den Herrschenden der Zugang versperrt war. Friedensforschung sei eine neue Stufe der wissenschaftlichen Analyse des Politischen „als der Tabuzone der Macht. Die letzten Bastionen politischer Theologie müssen geschleift werden". Eines der größten Paradoxe der gegenwärtigen Situation sei die Tatsache, daß das aus den Organen der Außenpolitik der Staaten bestehende System eines der größten Hindernisse für die Schaffung einer künftigen Weltordnung darstelle. Der wichtigste Schwerpunkt der Friedensforschung liege aber wohl dort, „wo individualpsychologische in kollektivpsychologische Phänomene übergehen". Hier bleibe fast alles zu tun. Was die Psychoanalyse für die Psychologie geleistet habe, müsse die Friedensforschung für die Soziologie leisten.

VON WEIZSÄCKER, Carl Christian. **Die permanente Berufsausbildung in der heutigen Gesellschaft.** In: Universitas Jhg. 23 Heft 12 (Dezember 1968) S. 1249—1255.

Die gegenwärtige Wirtschaftsordnung stehe vor der Problematik, daß sie einerseits das Spezialistentum benötige, daß andererseits jedoch die Art des erforderlichen Spezialwissens sehr rasch veralte. Das Verfahren, durch rechtzeitige Anpassung an die künftigen Erfordernisse erweise sich jedoch als wenig ökonomisch: Voraussagen für die künftige Entwicklung seien äußerst unsicher, andererseits wäre ein radikaler Wandel der Bildungssysteme jeweils in wenigen Jahren erforderlich. Eine Lenkung der Studierenden nach dem Bedarf schließlich führe dazu, daß eine große Anzahl nicht nach ihrer speziellen Begabung ausgebildet werden könnten. Die Gesellschaft müsse die Möglichkeit bieten, daß während der Berufstätigkeit oder durch Unterbrechung eine neue Spezialisierung ausgesiebt werden könne. Deshalb empfehle sich, die Ausbildung grundsätzlich unter Berücksichtigung der methodischen Aspekte zu gestalten, vor allem in Hinblick auf die zu erwartenden Möglichkeiten der Wissensspeicherung. Weizsäcker entwirft ein Schema über die zeitliche Verteilung der Ausbildung vor und während der Berufstätigkeit, die auf Wirtschaftlichkeit ausgerichtet sein müsse.

Implications éthiques de la spéculation monétaire. In Projet Nr. 3 (Januar 1969) S. 4—12.

Der redaktionelle Beitrag berichtet über eine von „Projet" veranstaltete Diskussion über die ethische Frage der Währungsspekulation. Grundlage des Disputs waren ein Artikel in „La Croix" (1./2. 12. 68): „Spekulation und Moral" sowie die Ausführungen eines Bankfachmanns über die französische Währungskrise. Dabei schälten sich zwei Positionen heraus: Ablehnung der Spekulation sowie die Herausstellung der Verantwortlichkeit der Regierung. Die Ablehnung beruft sich auf die Prinzipien: 1. Spekulation sei die Quelle von Gewinn, dem keine produktive Arbeit oder ein geleisteter Dienst gegenüberstehe. Sie fördere die Leichtfertigkeit und führe zur Nichtbeachtung der sittlichen Grundsätze im Geschäftsleben; 2. sie rufe oft schwere wirtschaftliche und soziale Unordnung hervor, zerstöre das Vertrauen in die Währung und führe zur Panik. Die Regierung habe das Recht und die Pflicht einzugreifen; 3. sie verfolge nur das eigene Interesse ohne Rücksicht auf das schwere Unrecht gegenüber dem Vaterland; 4. sie widerspreche den üblichen demokratischen Spielregeln und mache eine internationale Wirtschaftsordnung unmöglich. Demgegenüber wies die Gegenposition auf die tieferliegenden Ursachen der Währungsspekulation hin: eine schlechte, ja unverantwortliche Wirtschafts- und Währungspolitik der Regierung, nationalegoistische Ansprüche, welche das Vertrauen erschüttere. Die Verantwortlichkeiten seien zumidest geteilt.

Mitbestimmung — Positionen und Perspektiven. In: Zeitwende Jhg. 40 Heft 1 (Januar 1969) S. 10—29.

In drei Beiträgen informiert die Zeitschrift für evangelische Laien sehr klar über die Denkschrift der EKD zur Frage der Mitbestimmung (vgl. HK 22, S. 597): *W. Braun,* stellvertr. Chefredakteur des die Arbeitgeberinteressen vertretenden „Industriekurier" legt dar, warum man von einem Kompromiß noch weit entfernt sei und warum die Arbeitgeber der Kammer der EKD die Kompetenz einer sachgerechten Behandlung der Frage „barsch" aberkennen. Anschließend erläutert der Vorsitzende der Kammer für soziale Ordnung der EKD, *E. Müller,* in einem Interview mit der „Zeitwende" den Sinn der Denkschrift und ihres Kompromißvorschlages für die Wahl des Aufsichtsrates, in der Meinung, beide Sozialpartner würden sich auf diesen Kompromiß einigen müssen. Zuletzt entwickelt *F. Farthmann,* Mitbestimmungsreferent beim Bundesvorstand des DGB, warum die Gewerkschaften gegen den Kompromiß auf voller Parität bestehen müßten, wobei er aber die Kompetenz der Kammer anerkennt.

Kirche und Ökumene

HÜBNER, Eberhard. **„Gravissimum Educationis." Die Konzilserklärung über die christliche Erziehung.** In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Jhg. 19 Nr. 6 (November/Dezember 1968) S. 93—96.

Die Analyse der Konzilserklärung über die Erziehung beginnt mit der Feststellung, daß — schon wegen fehlender Beteiligung von Laien — das Konzil die Erziehung in der heutigen Gesellschaft mit ihren komplexen Sachfragen kaum in den Blick bekam, es seien die alten Ansprüche mit verändertem Vokabular wiederholt worden. Das Bild von der menschlichen Person sei griechisch-aristotelisch bestimmt und daher „eine der Wurzeln des modernen Atheismus". Einerseits würden die psychologischen und pädagogischen Wissenschaften bejaht, andererseits werde durch die ideologische Erziehungskonzeption die empirische Pädagogik verhindert. Zwar werden Gewissensfreiheit und Pluralismus der heutigen Gesellschaft herausgestellt, doch nur als Aufhänger, um die alte Forderung nach einem Erziehungsprivileg der römisch-katholischen Kirche zu wiederholen und — zu entleeren. Weil man mit den Problemen der Welt nicht fertig werde, weiche man in die katholische Schule aus, um dort weiter eine „künstliche katholische Welt" zu züchten, mit der die Kinder später scheitern. Das Evangelium sei eben wesensmäßig keine Ideologie.

LAVALETTE, Henri de. **Aperçus sur l'autorité de l'Église et l'autorité dans l'Église.** In: Études Band 330 (Januar 1969) S. 59—67.

Wesentlich sei in der Autoritätsfrage die Unterscheidung zwischen Autorität und Autoritarismus. Jede Autorität, die ihre Grenzen überschreite, schade, ja zerstöre sich selbst. Dies gelte auch für die Autorität der Kirche, die heute nicht mehr das Prestige in Anspruch nehmen könne, die einzige sittliche Erzieherin der Menschheit zu sein. Die Problematik in dieser Frage liege darin, daß die Autorität der Kirche sich auf den Glauben berufe und darauf, daß dem Rufe Gottes prompt gefolgt werden müsse. Damit führe jeder Mißbrauch der Autoritätsausübung zu einem Mißbrauch des Vertrauens gegenüber Gott und dazu, letztlich den eigenen Willen für Gottes Willen auszugeben. In der kirchlichen Autoritätskrise gehe es nicht nur um eine bessere Umgestaltung des Regierungsapparates. Es gehe um die Legitimität bzw. den Mißbrauch einer Berufung auf den Glaubensgehorsam. Wenn auch dieser Mißbrauch unwillentlich und unbewußt erfolge, so müsse er doch gerade im Namen des Glaubens verurteilt werden. So hätten bereits die Propheten Israels gehandelt.

MEYER, Harding. **Weltluthertum und Unionsprobleme.** In: Lutherische Monatshefte Jhg. 8 Heft 1 (Januar 1968) S. 6—15.

Der aufschlußreiche Bericht zeigt, in welche kaum lösbaren Schwierigkeiten sich die Lutheraner begeben haben, als sie 1948 vor der Gründung des Weltrates der Kirchen den Lutherischen Weltbund gründeten mit der Confessio Augustana Invariata als Basis. Sie wollten damit sog. „unierte Kirchen ausklammern" und Unionsprojekte wie das der „Kirche von Südindien" bzw. die Aufsaugung des Luthertums durch den anglikanischen Ökumenismus verhindern. Nicht verhindern konnten sie, daß im Missionsgebiet selber von den dortigen Lutheranern der Anschluß an die Unionskirchen unter anglikanischem Episkopat erstrebt und ausgehandelt wurde, z. B. in Südindien und in Ostafrika. Die Stellungnahmen des LWB dazu sind mehr als enigmatisch, und Meyer gibt zu, das „satis est" von CA Artikel VII, das seinerzeit polemisch gegen den Mißbrauch des Amtes durch die römisch-katholische Kirche für die Einheit der Kirche fixiert wurde (rechte Verkündigung des Evangeliums und der ihr gemäßen Verwaltung der Sakramente), bekomme den Charakter einer „particula exclusiva" und werde zum Prinzip für wahre Kirche.

Ökumene und Seelsorge. In: Lebendige Seelsorge Jhg. 20 Heft 1 (Januar 1969).

Das eigentliche Thema wird mit mehr theoretischen Aufsätzen von *A. Brandenburg* „Zur gegenwärtigen Situation im Ökumenischen" (S. 1—4) — Enttäuschung über mangelnde evangelische Resonanz auf das Konzil und Empfehlungen zur Fortführung des Gesprächs — sowie von *E. W. Zeeden* „Vom Tridentinum zum Ökumenismus-Dekret" (S. 5—15) eröffnet. Abt *A. Ahlbrecht* OSB führt in die praktischen Fragen „Gebet und Gottesdienst als Mittel zur ökumenischen Verständigung" (S. 16 bis 21), einschließlich des Modellfalls „Eheassistenz". Der hervorragende Wert des Heftes liegt jedoch im Beitrag von *L. Höfer* „Ökumene im Alltag" mit sehr ernst zu nehmenden Feststellungen über die katholische Praxis und die religiöse Sprache, die jeweils für die andere Konfession „Fremdsprache" bleibe. Anregend eine „Diskussion über Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen" (S. 29—37) zwischen einem evangelischen und einem katholischen Pfarrer.

HERDER KORRESPONDENZ

Drittes Heft
23. Jahrgang
März 1969

Das Land, das Gott den Menschen zeigt und zeigen wird, ist ein Land der Liebe und der Gerechtigkeit . . . Aber keiner von uns sollte weniger Geduld haben als Abraham . . ., der sogar Sodom vor dem Untergang durch Gewalt gerettet haben würde, wenn es nur zehn Gerechte gegeben hätte . . ., die die Hoffnung hätten lebendig halten können.

Max Kohnstamm

Wie ist Demokratie in der Kirche möglich?

Die Frage klingt banal, sooft sie gestellt wird, und sie ist es auch. Man erwähnt sie nicht ohne Befangenheit, ohne inneren Widerstand. Man weiß um ihre Vordergründigkeit, um ihre Tücken, um die zahllosen *Mißverständnisse* in ihrem Gefolge. Man kennt die Suggestivität und Denkfaulheit, die sich hinter Schlagworten versteckt. Man empfindet die Fremdheit des Themas, denkt man an die religiöse Zielsetzung der Kirche und ihre göttliche Stiftung. Man mißtraut der Vermischung religiöser und politischer Kategorien, die uns die gegenwärtige Demokratiedebatte beschert. Man schreckt zurück vor dem pseudoreligiösen und vagen humanitären Pathos, das diese Debatte begleitet. Man erkennt darin ein gutes Stück *Unfähigkeit*, die Kirche in ihrer sakramentalen Gestalt und in ihren sozialen Vollzügen, ohne wesensfremde Anleihen darzustellen und diese Darstellung in der Verkündigung und in den innerkirchlichen Beziehungen glaubhaft zu vermitteln oder zu bezeugen. Man weiß um die Scheinlösungen, die unter dieser Devise von den verschiedensten Propheten feilgeboten werden, um die Verwechslung demokratischer Entscheidungsstrukturen mit den sachlichen Erfordernissen einer effektiven Erneuerung aus realisiertem und gesellschaftlich verantwortetem Glauben. Man erwehrt sich schwer der *Vereinfachungen*, mit denen Befürworter und Gegner das Anliegen selbst in Mißkredit bringen, und der Subjektivität von Erfahrungen, mit der oft jenseits aller Sachlogik jedermann die Diskussion anreichern möchte. Kaum eine andere kontroverse Materie gegenwärtiger kirchlicher Auseinandersetzung erweist einen größeren Mangel an Präzision des Gedankens und an Unterscheidungsvermögen. Das Ergebnis ist nicht zuletzt eine ungewollte Umsetzung des Reformwillens in innerkirchlichen Streit, eine ausgeprägte Form kirchlicher Introversion, obwohl man durch das Bemühen um größere Durchlässigkeit des kirchlichen Sozialgefüges, von dem die Frage zunächst ihren Ausgang nahm, das Gegenteil erreichen wollte: mehr persönliches Engagement, mehr missionarischen Einsatz, mehr Glaubwürdigkeit *des Glaubens* in der Gesamtgesellschaft.

Das Thema wird breit diskutiert

Aber die Frage liegt in der Luft. Das Thema hat in den Kirchen Fuß gefaßt. Es bestimmt mit wachsender Intensität das Klima innerkirchlicher Auseinandersetzung, unmittelbarer, wie letzte Ereignisse zeigen, in der evangelischen Kirche (vgl. ds. Heft, S. 109), mittelbarer, vor allem in der Auseinandersetzung um das Verhältnis von Autorität und Gehorsam und um die strukturelle Erneuerung der Kirche, im katholischen Bereich. Man erörtert es nicht mehr bloß in kirchlichen Protestgruppen, in den Kernkreisen und Zirkeln der „antihierarchischen" oder „außersynodalen" Opposition, in Aktionsgruppen „kritischer" Katholikentage und Landessynoden. Auch in Versammlungen von Priestergruppen kann man darauf stoßen. Man vermeidet dort zwar gelegentlich den Ausdruck, betont aber um so mehr die „Sache" und versteht sie *vornehmlich* als Moment der „Humanisierung" des kirchlichen Dienstes oder, auf einen etwas bescheideneren Nenner gebracht, als Leitmuster für die Reform vor allem diözesaner Einrichtungen. Besonders heftig debattiert wird das Thema in den Studentengemeinden oder in den verschiedenen anderen, in innerer oder äußerer Analogie zu den studentischen Aktionsgruppen im „Profan"-Bereich sich bildenden studentischen Gruppierungen. *Mitbestimmung* in der Gemeinde ist das konkrete Nah-, Demokratisierung kirchlicher Institutionen und Lebensformen das debattierte Fernziel.

Nicht immer geht es dabei um Mitbestimmung allein. Zwei Anliegen sehr verschiedener Provenienz greifen hier gelegentlich ineinander und erschweren die Ausgangsposition des Gesprächs. Das Bemühen um *größtmögliche* Mitsprache der Gemeindeglieder erscheint häufig überformt von gezielten Tendenzen zur *Politisierung* der Gemeinden und damit (modellhaft) der kirchlichen Institutionen bis hin zur Beanspruchung des politischen Mandats und sogar zur Spaltung der Gemeinden (im katholischen Bereich bisher in zwei Fällen, in Bochum und Berlin). Aber das Thema bleibt weder auf die wuchernden Kleinkulturen kirchlicher Proteste noch auf eine illusionäre

Demokratieromantik beschränkt. Man hört davon im kirchlichen Alltag. Man beschäftigt sich damit in Katechese und Gemeindeversammlungen. Es ist bereits zu einem Standardthema von Vorträgen und Podiumsdiskussionen geworden. Die kirchlichen Amtsträger selbst beschäftigen sich (selten klärend, meist abwehrend, gelegentlich nicht ohne Erbitterung) damit. Die Publikationsorgane verschiedener Grade und Breitenwirkung nehmen sich seiner an. Synoden sind gezwungen, sich damit auseinanderzusetzen. Auf dem letzten Katholikentag war es ein deutlich erkennbares, wenn auch in der Zielrichtung sehr unbestimmtes Ferment. Auch im kirchlichen Vereinswesen hat es Eingang gefunden und gehört dort bereits zum Instrumentarium interner Selbstkritik. Auf der letzten Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken war es Beratungsgegenstand, ebenfalls auf der außerordentlichen Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz Ende Dezember 1968. Theologen nehmen sich des Themas allerdings selten an. Man sucht so ziemlich vergebens nach klärenden Beiträgen.

Die Ursprünge und Motive der Diskussion

Das Thema ist der Kirche von verschiedenen *Quellen* zugeflossen. Es gibt innerkirchliche Quellen und (nicht zu übersehende) Einflüsse von außen. Sie sind in beiden Kirchen wirksam, wenn auch in verschiedenen Graden und von verschiedenen Ursprüngen her. Für die Debatte im katholischen Bereich war das Konzil Ausgangspunkt, die nachkonziliare Entwicklung der Nährboden. Wieweit demokratische Formen des Zusammenlebens und der Organisation auf den kirchlichen Bereich anwendbar sind, diese Frage konnte erst auf dem Boden konziliarer Ekklesiologie gestellt werden. Das heißt nicht, daß sie vorher nicht möglich war, sie schien aber nicht interessant und gewichtig genug. Erst indem die Kirche im Konzil zur Deutung ihrer selbst als Volk der *fundamental* Gleichen (vor aller Verschiedenheit der Charismen und Funktionen) im Raume der Offenbarung zurückkehrte und indem dieses Bewußtsein zur Norm kirchlicher Praxis erhoben wurde, konnte sinnvoll die Frage diskutiert werden, ob Organisations- und Lebensformen, wie sie in freiheitlichen Gesellschaften selbstverständlich geworden sind, auch im kirchlichen Bereich möglich sind. Demokratische Elemente (immer innerhalb des Raumes der Kirche, d. h. in der Offenbarungswirklichkeit) waren durch Konzilsaussagen und ihre unmittelbare Anwendung in der Kirche bereits vorgeformt: in der Erkenntnis der selbstverantwortlichen Rolle des Laien, unbeschadet der unverzichtbaren Funktion des Amtes; in der kollegialen Struktur des Amtes selbst; in den Formen aktiver Mitverantwortung, wie sie in der Konstitution über die Kirche, in der Pastoralkonstitution und im Laiendekret festgehalten sind. Diese Elemente fanden unmittelbare Anwendung durch das nachkonziliare „Rätesystem" in der pastoralen Führung und in der kirchlichen Verwaltung.
Es mußte aber bald klarwerden, daß es mit der bloßen Schaffung solcher „Räte" nicht getan war, auch dann nicht, wenn man deren Funktion auf *eingegrenzte* Formen der Mitbestimmung (Kirchenvermögen, Verwaltungsangelegenheiten, Gestaltung des Gemeindelebens) hin erweiterte. Sollte die Möglichkeit aktiver Mitwirkung aller Glieder der Kirche nicht nur durch religiöse Praxis und persönliche Glaubenshaltung, sondern in der Kirche als Institution nicht nur Formsache, „frommer" Wunsch oder Theorie bleiben, *mußte* sie in allen Bereichen und auf Organisationsstufen der Kirche gesucht werden. Es konnte nur den verwundern, daß Organisationsmodelle parlamentarisch-staatlicher Herkunft auf den institutionellen Bereich der Kirche übertragen wurden, der sich über mögliche Folgerungen aus dem Kirchenbild des Konzils und seinen vulgarisierten Reproduktionen keine Rechenschaft gab. Daß man jetzt beginnt, mehr und mehr übers Ziel hinauszuschießen, scheint vor allem durch zweierlei Umstände bedingt: durch die Nachwirkungen der Überzeichnung des kirchlichen Amtes, das gewohnt war, seine Rechtfertigung in sich selbst zu sehen und nicht mehr nach der Verantwortbarkeit seiner Entscheidungen vor und zugunsten der kirchlichen Gemeinschaft zu fragen. Sodann im wachsenden Bewußtsein des Ungenügens bestehender demokratischer Einrichtungen in der Gesamtgesellschaft mit der sehr realen, wenn auch unausgesprochenen Tendenz, die mangelnde Anpassungsfähigkeit der vorhandenen Organisationsmuster in allen gesellschaftlichen Bereichen, weniger auf die *Sachprobleme* als auf mangelnden *Demokratiewillen* der Institutionen und ihrer Träger zurückzuführen.
Dieses Bewußtsein ist zwar von einem Bündel unterschiedlichster Motive gespeist. Sie reichen vom Willen zum stärkeren Engagement über den (auch pädagogisch bedingten) mangelnden Anpassungswillen bis zur erkennbaren Unwilligkeit, Sachprobleme zu akzeptieren und sie nicht an der eigenen Subjektivität zu messen. Aber die Kirchen scheinen deswegen besonders davon betroffen und verunsichert, weil sie als *privilegierte* Träger etablierter Ordnung erscheinen. Daher rührt wohl zu einem Teil der heftige Eifer, mit denen man vor allem in studentischen Protestgruppen radikaldemokratische Modelle von der Gesellschaft auf die Kirche überträgt und über die Kirche als reichlich strapazierte gesellschaftskritische Institution wiederum gesamtgesellschaftlich postulieren will. Diese Tendenz wirkt sich ohne Zweifel im evangelischen Raum, unterstützt von manchen Lehrstuhlinhabern, bereits nachhaltiger aus.

Die Verschärfung der Frage durch die politische Theologie

Im Gegensatz zur katholischen Kirche scheinen hier schon im Anfang sozialethische und auch gesellschaftspolitische Motive *stärker* am Werk gewesen zu sein. Verschärft wird die Diskussion vor allem durch das Vordringen der politisch-eschatologischen Theologie mit ihrer Verlagerung kirchlicher Verantwortung in die Ethik des Gesellschaftlichen als solchem. Sie findet ihre Zuspitzung in gewissen Tendenzen, kirchliche Bewegungen und Institutionen in Einrichtungen der Gesellschaftskritik umzuwandeln, *ohne* die Identität mit der eigenen Kirche auch nur einzuschränken oder gar preisgeben zu wollen. Von daher versteht man das Urteil von Präses Beckmann: „Es sieht so aus, als ob heute Kräfte am Werke sind, die aus der Kirche eine Gruppe machen wollen, die keinen Auftrag mehr im Sinne des Evangeliums der Heiligen Schrift an die Welt hat, sondern die durch sozialethische Kräfte die Gesellschaft im Sinne bestimmter gesellschaftspolitischer Entwürfe verändern soll." Man vertrete das Programm einer christlichen Revolution zur Verwirklichung der Absichten Gottes und dies in *rein* immanenter Weltlichkeit (zit. nach „Evangelische Kommentare", Januar 1969, S. 30). Gedanklich grundgelegt ist diese Verschärfung

durch den Versuch einer Neuformulierung der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirchen im *Übergang* von der Theorie der „verantwortlichen Gesellschaft" zur gesellschaftskritischen Verantwortung der Kirchen im beschleunigten gesellschaftlichen Wandlungsprozeß, auch wenn man in der Zuspitzung der gesellschaftskritischen Verantwortung zu einer christlichen Theorie der Revolution, wie sie auch in katholischen Kreisen versucht wird, eine *Verzerrung* dieses Ansatzes sehen kann (vgl. dazu Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 430 f.). Der Umstand aber, daß das Postulat nach Demokratisierung der Kirche mit diesem sozialethischen Trend vielfach verkoppelt ist, scheint sogar mehr und mehr das ursprünglich hinter diesem Postulat stehende Anliegen zu verdecken. Durch nichts wird die Frage, wieweit Demokratie in der Kirche realisiert werden kann, mehr erschwert als durch diese Vermischung theologischer, kirchenpolitischer und sozialethischer Elemente. Um so dringender erscheint aber gerade die Frage, was mit dem Thema Demokratie in der Kirche, sieht man einmal von diesem Diskussionshintergrund ab, eigentlich gemeint sein kann. Daß die Frage in beiden Kirchen die Gemüter erhitzt, die Unsicherheit und Befangenheit bei Katholiken und Protestanten ähnlich groß zu sein scheint, diese Tatsache gibt der Frage wohl erst ihre eigentliche ekklesiale Berechtigung.

Stimmen aus der Amtskirche

Sieht man sich aber in beiden Kirchen nach klärenden Versuchen um, die nicht nur Feststellungen treffen, sondern argumentieren, stößt man auf kargen Befund. Amtliche Stellungnahmen und Gelegenheitsäußerungen sind ihrerseits meist mehr Ausdruck der Befangenheit und des Ausweichens als klärende Antwort. Sie sind vielfach von der Heftigkeit des Gesprächs mitbestimmt und unterliegen oft einem parallelen Schema der Vereinfachung, wie man sie unter umgekehrten Vorzeichen von Äußerungen aus kirchlichen Protestgruppen gewohnt ist. Ein vielleicht extremes Beispiel dafür war der spektakuläre Auftritt *M. Niemöllers* auf der letzten Hessen-Nassauischen Synode mit dem lakonischen Satz: Die Kirche sei keine Demokratie, weil sie einen Herrn hat. Wer das nicht begreife, solle die Finger von ihr lassen (zit. nach „Evangelische Kommentare", Januar 1969, S. 27). Nur die Schärfe der Aussage mochte *extrem* erscheinen, ihre Motivation war eher *typisch*. Aus der Einsicht in die reale Gefahr einer religiösen Entleerung des kirchlichen Glaubens und auf dem Hintergrund der Erfahrung mit einer politisch „demokratisierten" Kirche im Dritten Reich (unter Einschluß einer parteigebundenen, aber kirchenfremden Wählerschaft) wurde die Frage nach demokratischen Organisations- und Lebensformen in der Kirche auf das Faktum ihrer göttlichen Stiftung reduziert.
Hörte man in der Vergangenheit auf katholische Äußerungen, fielen diese zwar milder aus, bestanden aber durchwegs meist aus *Warnungen*. Man beschränkte sich faktisch darauf, das Thema im negativen Sinne zu streifen, ohne irgend etwas zu „entscheiden". Es bestehe die Gefahr, „Formen der Demokratie, die im politischen Leben ihren guten Sinn haben, ohne weiteres auf das kirchliche Leben zu übertragen (und) in einem Enthusiasmus der Brüderlichkeit gottgesetzte Unterschiede des Dienstes und des Amtes auszulöschen und mit ihnen die Verbindlichkeit der Lehre und der Zucht in der Kirche anzutasten (Bischof *Hengsbach* auf dem Katholikentag in Bamberg, zit. nach dem Dokumentationsband „Auf Dein Wort hin", Paderborn 1966, S. 104). Auf dem letzten Katholikentag in Essen fielen jetzt auch schon im Blick auf die in die Kirche einströmende politisierende Unruhe ähnlich warnende Worte. Mehr und mehr spürt man auch im katholischen Bereich Besorgnis über das Aufkommen einer kirchenfremden Selbstzweckdemokratie. Diese Besorgnis fand (als Stimme eines einzelnen) ihren extremen Ausdruck in der Intervention von Prof. *R. Weiler* auf der Wiener Diözesansynode (vgl. ds. Heft, S. 102) über die Gefahr der „Rätedemokratie" unter dem Schlagwort von der „Sowjetisierung der Kirche" (Wortlaut der Intervention im „Neuen Forum", Mitte Februar 1969, S. 123 ff.).
In der letzten Zeit wurden aber von den beiden obersten Gremien im Deutschen Katholizismus Stellungnahmen veröffentlicht, die zwar die Frage als solche nicht hinreichend beantworten und auch kaum die volle Fragestellung erfassen, aber immerhin deutlich auf eine Versachlichung der Diskussion abzielen. Ausgehend von der Betonung des Dienstauftrages des kirchlichen Amtes und der Einrichtung der nachkonziliaren Beratungsgremien, fügten die Bischöfe zum Thema Demokratie in der Kirche die Erklärung an: „Die Kirche kann zwar *gewisse Formen* demokratischer Meinungs- und Willensbildung in Gemeinde und Diözese *übernehmen*, aber ihre Demokratisierung im strengen Sinn des Wortes ist mit dem Auftrag Jesu Christi nicht zu vereinbaren." Fragen des Glaubens, der sittlichen Normen und des sakramentalen Lebens könnten nicht durch Mehrheitsentscheidungen gelöst werden. Hier gelte nicht der Grundsatz, daß alle Gewalt vom Volke ausgehe. Das kirchliche Amt sei hier dem Herrn *allein* im Glaubensgehorsam verantwortlich (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 75).

Eine Erklärung des Zentralkomitees

Wie das Dokument der Bischofskonferenz beschränkt sich die am 21. Februar 1969 verabschiedete Erklärung des Zentralkomitees über „Demokratisierung in Staat, Gesellschaft und Kirche" auf fast gleichlautende ebenso fundamentale wie formale Abgrenzungen, allerdings mit etwas *verschiedenem* Akzent. Die Beteiligung aller Glieder des Volkes Gottes im Sinne des Zweiten Vatikanums erfordere Strukturen und Verhaltensweisen, in denen die aktive Teilnahme und Mitverantwortung aller in der Kirche wirksam werden könne. In diesem Sinne müßten Formen demokratischer Meinungs- und Willensbildung in der Kirche, insbesondere in Gemeinde und Diözese, *weiterentwickelt* werden. Ursprung und Sendung der Kirche und des kirchlichen Amtes ließen jedoch nicht zu, daß über Fragen des Glaubens nach Mehrheitsentscheid verfügt werde. Wer Demokratisierung in der Kirche so verstehen wolle, verkenne das Wesen der Kirche, aber, so fügt das Dokument die Aussage der Bischöfe *entscheidend* ergänzend hinzu, auch das Wesen der Demokratie, zu der sehr wohl die Unverfügbarkeit von Grundrechten und Grundwerten gehöre.
Mit Abgrenzungen ist freilich die Frage, wieweit Demokratie in der Kirche möglich ist oder nicht, kaum beantwortet. Will man aber eine Antwort versuchen, muß man wohl den theoretischen und den praktischen Aspekt der Frage unterscheiden. Beide Aspekte gehören zusammen, aber die Frage, wie und inwieweit Demokratie in der Kirche praktisch realisierbar oder realisierenswert ist,

muß von der Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit oder Unmöglichkeit ebenfalls im Sinne einer Versachlichung der Diskussion unterschieden werden. Versucht man die Frage grundsätzlich zu klären, müssen zunächst wohl einige Mißverständnisse behoben werden. Es sind, wie die Diskussion zeigt, vor allem drei. Das erste, Ursache und zugleich Derivat des gegenwärtigen Diskussionsklimas, wurde bereits genannt: die Vermengung des Demokratiegedankens in der Kirche mit den sozialethischen Postulaten der politischen Theologie einerseits und die Verwechslung möglicher Demokratisierung mit utopischen Formen *direkter* Demokratie nach der Weise der von Prof. Weiler apostrophierten Rätedemokratie. Der Zusammenhang mit den sozialethischen Derivaten der politischen Theologie ist diskussionsbedingt. Er hat mit der Frage an sich nicht *notwendig* zu tun, muß also am Sinne einer Versachlichung der Frage ausgeklammert werden. Formen der direkten Demokratie bleiben sozialethischer Utopie verhaftet, sind in keinem Bereich der Gesellschaft, am wenigsten im staatlichen realisierbar, sind höchstens ein Ausweg aus dem ständig *notwendigen* Ausgleichsversuch zwischen Sachentscheidungen und aktiver Mitsprache des einzelnen, meist also ein Ausweg in die Diktatur. Die Beantwortung der Frage bedarf keiner theologischen Argumente. Sie kann und muß politisch entschieden werden.

Zwei fundamentale Mißverständnisse

Es bleiben aber noch zwei weitere Mißverständnisse. Dem einen scheinen vornehmlich Soziologen und Kirchenjuristen zu unterliegen, das andere beruht vornehmlich auf Vorentscheidungen der politischen Theorie. Zum einen: Manchen kirchenkritischen „Soziologen" (gelegentlich auch von innerhalb der Kirche) und manchen Kanonisten ist die Fixierung auf die tatsächliche (und vermeintliche) Unveränderlichkeit der Kirche als Institution gemeinsam. Verkürzt wird gelegentlich argumentiert: Der Gesellungszweck der Kirche, die Verkündigung und Bezeugung der durch dogmatische Sätze einzeln fixierten christlichen Botschaft, deren Unveränderlichkeit durch das göttlich gestiftete Amt der Kirche garantiert wird, beruhe notwendig auf dem Autoritätsprinzip. Änderungen seien nur systemimmanent möglich, eine Transformation des Systems selbst sei ohne Identitätsverlust ausgeschlossen. Diese formal unumstößliche Argumentation verträgt sich gut mit einer gewissen kanonistischen Auffassung, die als kirchlich im Vollsinn nur ansieht, was vom Amt getragen, verantwortet oder in seinem Namen ausgeführt wird. So wird in einem „Gutachten" zur Mustersatzung der Pfarrgemeinde- und Diözesanräte argumentiert, die Kirche sei Zeichen des Heiles „allein dadurch, daß der Herr, ihr unsichtbares Haupt, durch Menschen sichtbar vertreten wird". Und weiter: Ein Laiengremium, das nicht vom zuständigen Träger kirchlicher Amtsgewalt geleitet werde, überschreite seine Zuständigkeit, wenn es mehr als beratende Funktionen ausübe. Eine solche Überschreitung liege schon vor, wenn solche Gremien „die Durchführung gemeinsamer Aufgaben beschließen und notwendige Einrichtungen schaffen" wollen. Wenn alle Legitimation kirchlichen Handelns und allen pastoralen Dienstes (etwa die Errichtung eines Familienkreises, die Durchführung von religiösen Erwachsenenbildungskursen) allein vom Amt und (wenigstens anscheinend) in keiner Weise von der sakramentalen Bevollmächtigung der Kirchenglieder ausgehen kann, dann wäre eigentlich nicht einmal einzusehen, wie „demokratische Formen der Meinungs- und Willensbildung" (effektiv) in Gemeinde und Diözese übernommen und wie Strukturen und Verhaltensweisen geschaffen werden sollten, in denen die aktive Teilnahme aller wirksam werden kann. Im Grunde bliebe dann doch die Identität von Amt und Kirche erhalten. Das Verständnis der Kirche wäre auf das Haupt-Leib-Schema, in dem alle Glieder zu Instrumenten (des Vertreters) des Hauptes werden, beschränkt. Dem können aber auf theologischer Ebene immerhin zwei ebenso unumstößliche Argumente aus dem Wesensverständnis der Kirche entgegengehalten werden: Die Tatsache, daß die Kirche als gesellschaftliche Größe, „rein auf dem freien Glauben ihrer Mitglieder" gründet, und die Anerkennung des Charismatischen als eines „inneren Wesensmoments" der Kirche (*K. Rahner*, Demokratie in der Kirche, „Stimmen der Zeit", Juli 1968, S. 2f.).
Aber trotz solcher „innerster grundsätzlicher Verwandtschaft zwischen dem, was mit Demokratie gemeint oder garantiert und verwirklicht werden soll und der Kirche anderseits" bleibt immer noch offen, wie diese Verwandtschaft in der Kirche sichtbar gemacht werden soll. Die Frage ist nicht allein theologisch zu entscheiden. Deswegen gilt es noch das andere Mißverständnis zu beachten, das aus der politischen Theorie kommt. Es gibt offenbar Politikwissenschaftler, die Demokratie im eigentlichen Sinne auch heute noch *nur* als *staatliche* Herrschaftsform gelten lassen, sie also allein dem Staat und nicht auch in nach Bereichen je spezifischen Formen auch der Gesamtgesellschaft zuweisen wollen. Mit Vehemenz beklagte Prof. *K. Buchheim* auf dem Katholikentag in Essen, daß man heute oft nicht mehr in der Lage sei, „zu verstehen, daß Demokratie *nur* eine Form politischer Herrschaft und nicht eine allgemeine Methodenlehre umfassender Gesellschaftsgestaltung ist". Bereits eine solche „Umdeutung", die eine Gleichsetzung von Politischem und Gesellschaftlichem einschließe, führe zu „einer gefährlichen Ideologisierung des Demokratiebegriffs" (vgl. das Referat Buchheims auf dem Katholikentag in Essen, zit. nach dem Dokumentationsband „Mitten in dieser Welt, Bonifacius, Paderborn 1968, S. 463). Auch Prof. *H. Maier* schien in seinem Diskussionsbeitrag zu dem vorhin zitierten Dokument des Zentralkomitees auf dessen Vollversammlung im November 1968 in Frankfurt im wesentlichen auf dieser Einschränkung zu bestehen. Jedenfalls warnte er, belustigt über den kirchlichen Demokratisierungseifer der Antragsteller, vor der Übertragung des Demokratiebegriffs auf nichtstaatliche gesellschaftliche Bereiche.

Kirche und demokratische Lebensform

Das Zentralkomitee ist dann dieser Einschränkung aus gutem Grund doch nicht gefolgt. Denn erstens ist Demokratie nicht nur (formales) Verfassungs- und Herrschaftsprinzip, sondern schließt die Wahrung menschlicher *Grundrechte* im Sinne des *Gleichheitsprinzips* ein. Ohne die Verwirklichung dieser Grundrechte ist Demokratie nicht möglich. Sie können aber nur im Rahmen der Gesamtgesellschaft, deren organisatorische Spitze der Staat ist, gewahrt und verwirklicht werden. Demokratie in diesem Sinne ist zwar noch keine allgemeine Methodenlehre der Gesellschaftsgestaltung, wohl aber nicht nur staatliche Herrschafts-, sondern gesellschaftliche *Lebensform.*

Diese Unterscheidung dürfte aber für die Anwendung des Begriffs auf die Kirche ebenso maßgebend sein wie die von Rahner angeführten „Verwandtschafts"-gründe. Nicht übertragbar ist auf die Kirche Demokratie als Herrschaftssystem. Denn erstens handelt es sich bei der Kirche um eine Gesellungsform sui generis, die mit der staatlichen auch von ihrem Gesellungszweck her (nach heutigem Verständnis) nicht vergleichbar ist. Zweitens ist der Begriff der Herrschaft dem Wesen der Kirche unangemessen. Drittens ist die Grundverfassung der Kirche mit ihrer göttlichen Stiftung gegeben, in die die Unverfügbarkeit des Amtes einbegriffen ist. Wohl aber gilt für die Kirche als menschliche Gesellungsform in einem *fundamentalen* Sinne das Gleichheitsprinzip (und zwar nicht nur in seiner gesellschaftlichen, sondern auch in seiner sakramental-ekklesiologischen Bedeutung). Daraus ergibt sich für die Kirche auch die Pflicht zur Wahrung der Grundrechte innerhalb ihrer selbst und in bezug auf ihren eigenen Gesellungszweck. *Insoweit* sind demokratische Lebensformen in der Kirche nicht nur möglich, sondern in concreto verpflichtend (freie Entfaltung, aktive Mitarbeit, Rechtssicherheit und Rechtsgleichheit im eigenen Bereich). Dies alles hat noch nichts mit Mehrheitsentscheidungen über Glaubens- und Sittenfragen zu tun. Im übrigen liegt ja, wie das Dokument des Zentralkomitees betont, auch beim Staat dessen Gesellungszweck, die Wahrung und Verwirklichung des Gemeinwohls unter Einschluß der Grundrechte, außerhalb sozialethisch zu rechtfertigender Mehrheitsentscheidungen. Auch diese „Unverfügbarkeit" ist gesellschaftliches Prinzip. Sie umschließt je nach Gesellungszweck verschiedenes: bei der Kirche, theologisch begründet, die Integrität der Glaubensinhalte und die diese garantierende Grundverfassung.

Ohne Zweifel impliziert die Verwirklichung eines demokratieförmigen sozialen Lebensstils in der Kirche in praxi gewisse legitime Annäherungen an (parlamentsähnliche) Einrichtungen, die analog zum staatlichen und zu anderen gesellschaftlichen Bereichen (Parteien, Verbände, Unternehmen) Beratungs- und Entscheidungsvollmachten haben. Die genaue Abgrenzung ist gewiß nicht leicht. Doch muß beides gesehen werden: göttliche Stiftung und Gemeinwohl der Kirche (auch als menschlicher Gesellung). Auch dort, wo in der Kirche Entscheidungen getroffen werden, geht es nicht nur um die Reinerhaltung der Glaubensinhalte, sondern (de facto) *in der Mehrzahl* um praktische Entscheidungen, die den einzelnen und die Gestaltung des kirchlichen Lebens betreffen. In diesem Rahmen haben auch „demokratisch" gewählte Organe und Mehrheitsentscheidungen durchaus ihren Sinn (auch bei der Wahl der Amtsträger selbst).

Theoretisch jedenfalls erweist sich nur die genaue Abgrenzung (die wiederum im einzelnen von geschichtlicher Entwicklung mitbedingt ist) als Problem. Ob und wieweit sie auch *praktikabel*, d. h. effizient und dem konkreten Wohl der Kirche im Blick auf ihren Verkündigungsauftrag von Nutzen sind, ist eine andere Frage. Demokratische Wahltechniken beispielsweise werden dann für die Kirche gefährlich, wenn im Grunde kirchenfremde Elemente politische Zwecke damit verbinden. Angesichts der Erfahrungen im Dritten Reich, kann man die entschiedene Abwehr im evangelischen Bereich verstehen. Sie kann auch für die katholische Kirche eine Lehre für noch zu machende Erfahrungen sein. Nur läßt sich diese Abwehr nicht theologisch begründen, wie sich begrenzte, aber echte Mitentscheidung (im Sinne demokratischer Rechts- und Sozialformen) in der katholischen Kirche nicht mit Berufung auf die göttliche Stiftung der Kirche und ihres Amtes abwehren läßt.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Zur ersten Sitzungsperiode der Wiener Diözesansynode

Obwohl das Ergebnis nicht völlig eindeutig war, herrschte doch in den Kreisen der Wiener Diözesansynode selbst die Überzeugung vor, diese habe ihre erste Bewährungsprobe bestanden. Sie hat sich in den mehr als 40 Stunden der ersten Tagung vom 15. bis 18. Januar sozusagen selbst gefunden, hat nicht nur praktikable Formen des innerkirchlichen Gesprächs und der Kommunikation, sondern auch jenes Selbstbewußtsein entwickelt, das die Mehrheit der Engagierten mit einigem Optimismus in die Zukunft blicken läßt. Eine gründliche Selbstprüfung der Diözese — erklärtes Ziel der Synode — wurde in Angriff genommen, und am Willen, zu sachgerechten Entschlüssen zu kommen, mangelte es kaum. Es gibt wohl auch keinen ernst zu nehmenden Wortführer des katholischen Volkes, ob Priester oder Laien, keine Gruppe von potentieller Bedeutung, die diesen Willen bremsen möchte.

Das war wohl die erste Frucht einer langwierigen, dafür aber gründlichen und breitangelegten Vorbereitung (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 24). Wenn auch die letzte Phase dieser Vorbereitung im Hinblick auf den unverrückbaren Termin, den 18. Januar, an dem vor 500 Jahren Paul IV. die Gründungsbulle des Bistums Wien unterzeichnet hatte, an dem daher nun das Werk der postkonziliaren Erneuerung durch die Synode offiziell beginnen sollte, unter laut beklagtem Zeitdruck stand, war das für die erste Session ausersehene Feld doch größtenteils reif zur Ernte.

Am Abend des 15. Januar 1969 war die erste Session in der Konzilsgedächtniskirche von Lainz mit einer Messe zum Heiligen Geist eröffnet worden. Einer der geistlichen Väter, Seelsorgeamtsleiter P. *J. Zeininger*, ließ in seiner Predigt das Grundmotiv der Versammlung anklingen: „Erstmalig im halben Jahrtausend der Geschichte unserer Kirche von Wien ist hier das ganze Volk Gottes mit seinem Bischof vereint, nicht geteilt nach den Kategorien des Verkündens und Hörens, des Befehlens und Ausführens, sondern zusammengetreten im Wissen um die gemeinsame Verantwortung, unserem Herrn und seiner Botschaft bessere Wege zu erkunden." Das bedeute wohl „Verzicht auf die Wärme einer innerkirchlichen Geborgenheit, auf alte Positionen und Bastionen, wenn sich herausgestellt hat, daß sie keine

Kraft mehr haben, die Massenauswanderung aus Glauben und Kirche aufzuhalten". Das bedeute, sich hineinzuwagen in die neue Welt — „eine Welt, die auch in ihrer Unruhe und ihrem Ungestüm Gottes geliebte Welt ist".

Erste Spannungen

Dieses Grundmotiv klang auch in der Botschaft des Papstes an das jubilierende Bistum Wien und seine Synode nach. Hatte Paul VI. anfangs noch in jener beharrlichen Art, die vielen einige Sorge gemacht hatte, vor den Gefahren der „Verwirrung und Auflösung" gewarnt, fand er schließlich doch Worte der Zuversicht: „Aus der Kraft der Gottesliebe heraus werdet ihr auftretende Spannungen überwinden und die rechte Haltung gegenüber der Kirche, ihrer Autorität und ihren Institutionen bewahren — im Werk jener Erneuerung, die ihr durch eure Diözesansynode einleitet" (vgl. „Osservatore Romano", 15. 1. 69).
Die Spannungen traten — für niemanden unerwartet — noch am selben Abend deutlich auf, als die erste Vorlage zur Debatte stand: der *„Theologische Grundtext* über die Kirche". Diesem Text hatte man viel Übles nachgesagt. Richtig ist, daß seine Sprache breiteren Schichten des Volkes den Zugang praktisch verschloß. Die geraffte, knappe Darstellung der Wesenszüge im Kirchenbild des Konzils macht die an sich bereits schwer verständliche theologische Fachsprache dem Laien (als welchen sich hier nicht von ungefähr auch ein Gutteil des Klerus betrachtete) weithin unzugänglich. Unbegründet erscheint der Vorwurf, der theologische Grundtext sei nicht konziliar — weil dieses oder jenes Zitat aus der Kirchenkonstitution oder einem anderen Dokument des Zweiten Vatikanums fehle. Die Autoren des Textes haben die Väter fleißig exzerpiert. Freilich haben sie dabei jene Stellen herausgearbeitet, die konstitutiv für das Bild der Kirche als Volk Gottes erscheinen. Andere Bilder werden deshalb nicht verleugnet, im Gegenteil, sie wurden einmal sogar in unerträglicher Häufung zitiert. Niemals war dieser Text als Deklaration, als Handreichung für das gläubige Volk gedacht. Er sollte nur in den wichtigsten theologischen Grundfragen klärende Voraussetzungen für die Arbeit der Synodalen auf anderen Gebieten schaffen. Um dieses Ziel ganz zu erreichen, hätte freilich die vorbereitende Kommission ihre Tätigkeit wesentlich früher aufnehmen müssen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 27). Im Bestreben, aus der Verlegenheit eine Tugend zu machen, neigte die Synode jetzt dazu, den Text auf die lange Bank zu schieben.
Der Präsident der Synode, Erzbischof-Koadjutor *F. Jachym,* fing die beginnende Auseinandersetzung über den Grundtext ab, indem er die Generaldebatte vertagte. Und tags darauf einigte sich die Versammlung nach einem vermittelnden Referat des Vorsitzenden der Theologischen Kommission, Prof. *K. Hörmann,* rasch auf das Mandat an diese Kommission, den Text weiter zu verbessern. Gewiß ein Kompromiß, der auch die zur Zeit einzig mögliche Lösung des Problems darstellte. Wie die Synode bei Abstimmungen über einzelne Passagen der Vorlage verfahren wäre, bewies das Schicksal eines Antrags, den Fragekomplex „Autorität und Gehorsam in der Kirche" durch eine Subkommission prüfen zu lassen. Der Antrag wurde mit 146 Nein gegen 142 Ja niedergestimmt. Ein anderer Antrag derselben Gruppe auf Einsetzung einer Subkommission „Kirche und Welt" ging mit umgekehrtem, aber kaum imposanterem Mehrheitsverhältnis durch.

Gruppenbildungen

Selbstverständlich gab es auch auf der Wiener Synode Gruppen und Strömungen. Eine Gruppe trat sogar unter klingendem Namen als „Kritische Synode" auf, kritisierte aber durchaus loyal und konstruktiv. Von Verworrenheit oder Auflösungstendenzen konnte nicht die Rede sein. Auf der anderen Seite fanden die sogenannten „Konservativen" in imponierenden Wortführern wie *A. Dordett,* dem derzeitigen Dekan der Theologischen Fakultät, bald jene Kristallisationspunkte, die ihnen mehr als die Achtung der „Progressisten" verschafften, nämlich Gehör und vielfach Zustimmung auch in der Sache. Die Extreme beider Lager blieben isoliert. So rückte Prof. *A. Weiler* mit seiner Warnung vor einer „Sowjetisierung der Kirche" — das „Rätesystem" einer verfehlten Demokratisierung führe zur Diktatur von Cliquen — zwar in den Mittelpunkt journalistischen Interesses, vor der Synodalversammlung aber rückte er von seinen überspitzten Thesen eilends wieder ab. Und auch Stadtdechant *E. Hesse* eroberte mit einer Brandrede gegen *Sprengelgemeinden,* die er als Brutstätten des Sektierertums verdächtigte, nur minutenlang die Bildschirme des Österreichischen Fernsehens, nicht aber die Synode; selbst engste Bundesgenossen aus dem Kreis der 22, die am 15. November 1968 jenen Antrag auf absolute Priestermehrheit eingebracht hatten, distanzierten sich (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 25) öffentlich von solchen Kassandrarufen. Niemals nahmen die erwähnten Strömungen und Gruppen den Charakter geschlossener Fraktionen an; die Fronten wechselten und gingen quer durch Klerus, Ordensstand und Laien, quer auch durch jung und alt. In den wirklich strittigen Fragen kam es daher immer wieder zu überraschenden Abstimmungsergebnissen. Pressure groups en miniature taten sich gelegentlich durch Verfahrenstaktiken hervor, indem sie etwa den Schluß der Rednerliste beantragten, sobald „ihr" Mann vorgemerkt war. Sie beeinflußten aber das Geschehen kaum effektiv, also auch nicht negativ.
Die zweite Vorlage an die Synodalversammlung, die „Grundzüge des *Pastoralkonzepts* für die Erzdiözese Wien", umfaßte sechs in sich geschlossene Kapitel, die nacheinander behandelt und abgestimmt wurden. Das beanspruchte allerdings weit mehr Zeit, als laut Tagesordnung dafür vorgesehen war. Anfangs deshalb, weil die Synodalen in „parlamentarischen" Spielregeln noch ungeübt und auch zu sehr auf Äußerlichkeiten der Geschäftsordnung bedacht waren.

Grundzüge eines Pastoralkonzepts

„Die territoriale Neuordnung der Diözese", das erste Kapitel, war vom zuständigen Ausschuß und seinem Berichterstatter, Dechant *Toriser,* vorbereitet und ging, wenn auch gemächlich, doch reibungslos über die Bühne. Für die Zukunft der Kirche von Wien bedeutungsvolle Beschlüsse wurden gefaßt: die Neugliederung der Erzdiözese in drei Vikariate, geleitet von bischöflichen Vikaren; die Aufwertung der Dekanate zu „Basen" der überpfarrlichen, „kategorialen" Seelsorge; die Zusammenlegung von Zwergpfarreien

auf dem Lande zu Großraumpfarreien, in denen Teams von Priestern und Laienhelfern wirken. Umgekehrt wurden auch die Untergliederung der riesigen Großstadtpfarren in Sprengel- und Wohnviertelgemeinden beschlossen. Als jedoch mit der organisatorischen Neuordnung der Seelsorge, dem Kapitel B des Pastoralkonzepts, die Frage nach der Leitung dieser Gemeinden und damit der Zankapfel „Kollegialität" zur Sprache kam, geriet die Synode unversehens in eine ausweglose Sackgasse.

Meinung stand hier gegen Meinung. Den Verfechtern einer *kollegialen* Leitung, nach denen zwar dem Pfarrer der Vorsitz und andere, klar umschriebene Prioritäten, den Laien aber Mitbestimmung und Mitverantwortung gebühren, antwortete die Gegenseite mit einem klaren Nein. Aus der scheinbar völlig verfahrenen Situation wies ein Präsidiumsmitglied den Ausweg, die Debatte auf eine Klärung des Begriffs der „kollegialen" Leitung einzuschränken. Man fand schließlich zu einem Kompromiß. Den Kompromißantrag brachten die Proponenten der beiden Lager, *Dordett* und *Blasche*, gemeinsam ein: Dem Pfarrgemeinderat ist demnach ein Mitsprache- und Mitbestimmungsrecht bei der Leitung der Gemeinde einzuräumen. Der genaue Umfang dieses Rechtes auf Mitsprache und Mitbestimmung soll in einer Pfarrgemeindeordnung festgelegt werden, die auszuarbeiten Aufgabe einer Kommission „Pastorale Gremien" ist. Durch einen Zusatzantrag wurde dieser Kommission expressis verbis aufgetragen, „nach den Grundsätzen der Kollegialität, Subsidiarität und verantwortlichen Mitarbeit der Laien" vorzugehen.

Mit dieser Einigung über das Prinzip war dann die Bahn frei für eine mehr oder minder glatte Verabschiedung des Kapitels B, das Einzelheiten der pastoralen Organisation auf allen Ebenen der Diözese regeln soll. Für die minder glatten Stellen sorgte im wesentlichen Dekan *E. Hesse* durch seinen hinhaltenden Widerstand gegen Sprengel- und Wohnviertelgemeinden.

Etwas überfordert schien die Versammlung zunächst mit dem sogenannten Prioritätenplan für die Pfarrseelsorge, dem Kapitel C des Pastoralkonzepts. Es ging darin — vereinfacht ausgedrückt — um die Frage, ob ein bestimmtes Schwerpunktprogramm der Seelsorge (mit deutlicher Betonung der Erwachsenenseelsorge) in allen Pfarreien zu erfüllen sei oder ob die Pfarreien gemäß einer fixen Rangordnung dieser Schwerpunkte vorzugehen hätten — je nach Kräften und Möglichkeiten. Am harten Entweder-Oder rannten sich die Fronten fest, obwohl Kompromißlösungen auf der Hand lagen. Da es immer eine Mehrzahl von Pfarreien geben wird, die mangels geeigneter Kräfte nicht *alle* Schwerpunkte wahrnehmen können, soll diesen Pfarreien die Erstellung einer lokal begründeten, nicht aber aufoktroyierten Rangordnung überlassen bleiben oder — noch besser — den nächsthöheren pastoralen Einheiten (Dekanaten) die subsidiäre Hilfeleistung zur Pflicht gemacht werden.

Der Vorsitzende, Erzbischof-Koadjutor *Jachym*, beendete die Sitzung vorzeitig. In einer von ihm noch am gleichen Abend einberufenen Präsidiumssitzung konnte man sich dann schließlich über das weitere Vorgehen eins werden. Laut „Fahrplan" hätten um diese Zeit die „Grundzüge des Pastoralkonzepts" bereits verabschiedet sein müssen, denn der nächste und letzte Tag war für die Liturgievorlagen reserviert. Tatsächlich aber waren vier der sechs Kapitel des Pastoralkonzepts noch unerledigt. Das überraschte jene im Präsidium nicht, die im Hinblick auf die Fülle des zu bewältigenden Stoffes immer schon mit einer zweiten Tagung innerhalb der ersten Session gerechnet hatten. Unter dem Zwang der Fakten war die Einigung darüber leicht geworden. Dennoch sollten am letzten Tage des ersten Teils der Session die „Grundzüge des Pastoralkonzepts" abgeschlossen werden, allerdings unter Ausklammerung des Kapitels C.

„Erfolgreich vertagt"

Dieses Kapitel wurde am letzten Tag der Session auf Vorschlag des Präsidiums einer Kommission zur Neubearbeitung zugewiesen. Die fünf liturgischen Vorlagen (Eucharistiefeier, Taufe, Firmung, Buße, Kirchenmusik) wurden auf die zweite Sitzungsperiode vom 1. bis 3. Mai vertagt, die restlichen Kapitel des Pastoralkonzepts aber noch in Angriff genommen und auch abgeschlossen. Sie brachten keine Sensationen mehr, aber doch wichtige Weichenstellungen für die neuen Wege der Seelsorge. Der „Kategoriale Heilsdienst" (Kapitel D) wurde als „wesentlich und notwendig" dem territorialen Heilsdienst alter Prägung ergänzend an die Seite gestellt. „Das organisierte Apostolat der Laien" (Kapitel E) soll künftighin keine *privilegierten* Gruppen mehr kennen, sondern — im Prinzip jedenfalls und unbeschadet menschlicher Anfälligkeit — nur noch das Kriterium der Leistung im Dienst an den Menschen. Mit den Resolutionen des Kapitels F wurden auch die Orden der Diözese in den Dienst des Pastoralkonzepts gestellt. Für die Koordination soll in Zukunft ein eigens für die Orden berufener Bischofsvikar zuständig sein.

Entspannung zwischen Kirche und Staat in Ungarn

Die nach jahrelangem Stillstand Ende Januar 1969 erfolgten Bischofsernennungen in Ungarn lenkten wiederum das Interesse der Weltöffentlichkeit auf die Bemühungen des Vatikans, für die Kirchen in den kommunistischen Staaten bessere Lebensbedingungen zu schaffen. Zu der unmittelbaren Vorgeschichte der jüngsten Ernennungen gehört das im Jahre 1966 eingereichte Ansuchen von fünf ungarischen Bischöfen (*A. Hamvas*, Erzbischof von Kalocsa; *L. Schvoy*, Bischof von Székesfehérvár; *J. Pétery*, aus seiner Diözese verbannter Bischof von Vác; *V. Kovács*, Weihbischof von Vác, und *A. Schwarz-Eggenhofer*, Apostolischer Administrator von Esztergom) um ihre Pensionierung wegen Erreichung der Altersgrenze von 75 Jahren. Der Vatikan hat darauf seinen bekannten ungarisch sprechenden Ostexperten Msgr. *L. Bongianino* nach Budapest entsandt, um die Möglichkeit der Neubesetzung der ungarischen Bischofsstühle zu prüfen. Die Annahme des Rücktrittsgesuches mußte damals zurückgestellt werden, da die Verhandlungen sich als sehr langwierig erwiesen. Zwei der Gesuchsteller (Pétery und Schvoy) erlebten die Annahme ihres Rücktrittsgesuches nicht mehr. Entsprochen wurde dem später eingereichten Rücktrittsgesuch des Erzabtes des Benediktinerklosters von Pannanhalma, *N. Legányi*.

Die Vorverhandlungen

Den Verhandlungen, die vor allem während des Besuches des Diplomaten im vatikanischen Staatssekretariat, Msgr. *G. Cheli,* im August und September 1968 in Budapest und des Besuches des Chefs des Staatlichen Kirchenamtes, *J. Prantner,* und dessen Stellvertreters, *I. Miklós,* im Oktober 1968 in Rom in völliger Geheimhaltung geführt wurden, diente als Grundlage ein noch im Jahre 1964 zusammengestelltes Protokoll. Im September 1964 wurde bekanntlich zwischen der ungarischen Regierung und dem Vatikan ein als „Teilabkommen" bezeichnetes Übereinkommen erzielt. auf Grund dessen fünf neue Bischöfe ernannt werden konnten. Die damals aufgeworfenen, aber nicht gelösten Probleme sowie verschiedene Standpunkterklärungen usw. wurden in dem besagten nicht veröffentlichten „Protokoll" festgehalten. Durch die neuen Vereinbarungen konnten einige „Punkte" der umfangreichen Liste des Protokolls wiederum gestrichen werden. Sie reichen aber zu einer grundsätzlichen Regelung der Beziehungen keineswegs aus. Dieser Umstand wurde sowohl vom Vatikan wie auch vom ungarischen Regierungsvertreter betont.

Der Charakter einer „Ad-hoc"-Regelung der getroffenen Vereinbarung kommt besonders von §§ 1 und 3 der ungarischen „Gesetzesverordnung Nr. 22" aus dem Jahre 1957, wo es u. a. heißt: „Bei allen Ernennungen für Stellen und Würden der römisch-katholischen Kirche sowie bei Auftragserteilungen, welche nach den Bestimmungen der kirchlichen Rechtsnormen in den Wirkungsbereich des römischen Papstes fallen, ferner bei der Ausübung all dieser Funktionen auf dem Territorium der Ungarischen Volksrepublik ist die vorherige Zustimmung des Präsidialrates der Volksrepublik erforderlich. Diese Vorschrift ist auch bei Versetzungen und Enthebungen anzuwenden." Solange aber keine „zwischenstaatliche" Regelung bezüglich der Genehmigung der ungarischen Regierung existiert, „können Ernennungen, Umbesetzungen, Enthebungen ausschließlich von Fall zu Fall auf dem Wege von Übereinkommen zwischen dem Staat und der römisch-katholischen Kirche erfolgen".

Msgr. *E. Vallainc,* der Sprecher des Vatikans, erklärte zu den neuen Vereinbarungen: Das Anliegen der Kirche war vor allem die Besetzung der Bischofssitze. Es sei besser, wenn die Diözesen ihre Oberhirten haben, als der bisherige Zustand. „Aber wir sind noch sehr weit von der Lösung der Probleme."

Weitere Verhandlungen zu erwarten

Der Wunsch von seiten des Vatikans nach Lösung weiterer Probleme und ein zähes Drängen von seiten ungarischer Stellen machen weitere Verhandlungen in der Zukunft zwischen den beiden Partnern wahrscheinlich. Staatssekretär *Prantner* nannte in einem Rundfunkinterview (Sender Szülöföldünk / Unser Vaterland, 23. 1. 69) zwei Punkte als mögliche Ausgangsbasis weiterer Verhandlungen: 1. die gute Zusammenarbeit zwischen dem ungarischen Staat und der Kirche in Ungarn, 2. ein sich in Entwicklung befindender Modus vivendi zwischen dem Vatikan und der ungarischen Regierung, der sich in beiderseitigem Vertrauen ausdrückt und durch ständige Kontakte ausgebaut und bekräftigt wird.

Auch Prälat *M. Beresztóczy,* eine führende Persönlichkeit der Friedenspriester-Bewegung, schreibt in dieser Richtung („Katolikus Szó", 26. 1. 69): „Wir können die neuen Bischofsernennungen als eine neue Zwischenstation der vor Jahren zwischen dem Apostolischen Stuhl und Ungarn begonnenen Verhandlungen werten." Die jetzigen Ernennungen sind nach ihm „Unterpfand der Ermunterung und Hoffnung zur Fortsetzung der Verhandlungen, die die Aufgabe haben werden, eine wohlwollende Lösung der noch bestehenden Probleme herbeizuführen".

Ob die Verhandlungsbereitschaft zugleich auch eine Bereitschaft zur Berücksichtigung der echten Anliegen der Kirche in Ungarn ist, wird sich noch erweisen müssen. Nach der Vereinbarung von 1964 hatten die daran geknüpften Hoffnungen allerdings eine Ernüchterung erfahren müssen. Ein Kommentator erinnerte anläßlich der jetzigen Vereinbarung daran, daß es ein „guter" Beweis der Bereitschaft der ungarischen Regierung zur Lösung von kirchlichen Problemen wäre, wenn man ermöglichen würde, daß die neuen Bischöfe ihre Mitarbeiter nach eigenem Ermessen auswählen dürften („Uj Europa", Februar 1969, S. 21). Ein bescheidener, aber unter den ungarischen Verhältnissen sehr reeller Wunsch.

Von ungarischer Seite knüpft man an die Kontakte mit dem Vatikan hohe innen- und außenpolitische Erwartungen. Während die außenpolitischen Erwartungen mehr im allgemeinen Wachsen des Ansehens des Regimes im Ausland bestehen, hat man über die innenpolitischen Früchte ganz konkrete Vorstellungen. Der Präsident des Präsidialrates der Ungarischen Volksrepublik, *P. Losonczi,* erklärte anläßlich der Leistung des Verfassungseides der neuen Bischöfe: „Als bestätigt gelten in der katholischen Kirche diejenigen, die am frühesten erkannt haben, daß es keinen Gegensatz gebe zwischen den Interessen der Gläubigen und den Zielsetzungen und Bestrebungen des sozialistischen Systems." Die kirchliche Führung und ein großer Teil der Geistlichkeit — erklärte Losonczi weiter — erachte es nun als vaterländische Pflicht, daß sie in den Angelegenheiten, die im Interesse der gesamten Menschheit und dem universellen Interesse des ungarischen Volkes liegen, die Bestrebungen der Regierung, das Programm der Vaterländischen Volksfront und jenes des Landesfriedenskomitees als treue Staatsbürger unterstütze. Es sei nun möglich und notwendig, in der Beziehung zwischen Kirche und Staat Fortschritte zu machen. Möglichkeiten zur Aufrechterhaltung und Erweiterung der Zusammenarbeit, zur tatkräftigeren Entfaltung der Friedensdienste der katholischen Kirche innerhalb und außerhalb der Landesgrenzen seien vorhanden. Es gebe viele (bis jetzt) unausgenützte Möglichkeiten, wo der Klerus und die Führung der Kirche bei der Lösung der Probleme, die sich aus der allgemeinen Entwicklung der Gesellschaft ergeben, von ihrer speziellen Warte aus noch tatkräftiger mitwirken könnten.

Ideologische und politische Fakten

Ähnlich formulierte das mit den Verhandlungen verknüpfte politische Konzept der schon genannte Friedenspriester und Vizepräsident des ungarischen Nationalrates, Prälat *M. Beresztóczy:* „Der Staat ... zeigt sich bereit, die parlamentarischen Beziehungen mit einer in ihrer Führungsstruktur erstarkenden Kirche weiterhin aufrechtzuerhalten ... Die

Kirche ihrerseits betrachtet ihre Situation nicht mehr als ungewisse und provisorische, sondern lehnt viele ihrer früheren Vorurteile ab und wünscht eine Verwurzelung auch in der neuen gesellschaftlichen Ordnung" („Katolikus Szó", 21. 1. 69). Beresztóczy bekräftigte seine Feststellung mit einem „wohlgemeinten" Rat: „Diese doppelte Einsicht müssen wir alle in unserem Bewußtsein stärken: die neuen Mitglieder der Hierarchie, sämtliche Priester und Gläubige in Ungarn, ebenso wie auch unsere Mitbürger, die die Kirchenpolitik des Staates auf den Regierungs-, gesellschaftlichen oder kulturellen Ebenen repräsentieren."

„Staat, Kirche, Ideologie"

Die Empfehlung, die vorgegebenen kirchenpolitischen Fakten zu akzeptieren, werden hier nicht umsonst auch an die staatlichen Funktionäre gerichtet. Das Teilabkommen von 1964 zwischen Ungarn und dem Vatikan wurde damals von vielen Parteimitgliedern als eine Wende in der Haltung des Staates gegenüber der Kirche gewertet. Und manche begannen — frei ihrem Gewissen folgend — den religiösen Pflichten öffentlich nachzukommen. Man konnte die „unerwünschte Entwicklung" nur noch mit drastischen Maßnahmen abbremsen. Jetzt muß man anscheinend dafür sorgen, daß die neue Vereinbarung von den staatlichen Funktionären nicht als bloßer taktischer Zug angesehen wird. Unter dem Titel: „Staat, Kirche, Ideologie" wurde die ideologische Haltung der Partei gleich nach Bekanntgabe der neuen Vereinbarung in dem Parteiorgan „Népszabadság" (25. 1. 69) erläutert: „Der Unterschied zwischen den Gläubigen und Nichtgläubigen ist nicht unbedingt zugleich eine politische Gegnerschaft. Wir können in vielen praktischen Fragen die Möglichkeit einer Zusammenarbeit mit der Kirche finden, die wir als zweckmäßig erachten und zu fördern wünschen ... Wir werden aber auf dem ideologischen Kampfplatz auch weiterhin mit allen Mitteln der Beeinflussung für die Verbreitung unserer Ideologie eintreten und werden auch den religiösen Menschen die Richtigkeit unseres wissenschaftlichen Weltbildes des dialektischen Materialismus zu beweisen trachten ... Unser Standpunkt steht mit dem Prinzip der Gewissensfreiheit im vollen Einklang."

Blutauffrischung im Episkopat

Während das verjüngte Bischofskollegium von dem politischen Konzept, nach dem es sich zu richten hat, von allen möglichen Seiten „instruiert" wird, muß es selbst zusehen, ob und wie es zu einem ungarischen Pastoralkonzept kommen kann. Aufgaben und Ansätze wären reichlich vorhanden, Mittel und Möglichkeiten jedoch in viel bescheidenerem Maße (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 587). Die Bischöfe können — allem Anschein nach — mit keiner weiteren Erleichterung ihrer Arbeit rechnen als nur mit der Mitarbeit ihrer neuen Kollegen. Allerdings stellen die Neuernennungen für die Bischofskonferenz nach dem Urteil von Erzbischof *Ijjas* eine echte „Blutauffrischung" dar (Rede vom 23. 1. 69). Das Durchschnittsalter der ungarischen Bischöfe wurde durch die neue Regelung von 68,6 auf 63,8 Jahre herabgesetzt (ein immerhin noch beachtliches Durchschnittsalter!). Die erwähnte „Blutauffrischung" bezieht sich hauptsächlich auf die vier neuen Bischöfe, deren Durchschnittsalter unter 60 liegt.
Unter ihnen befinden sich zwei hervorragende Seelsorger *(J. Udvardi* und *J. Kacziba)* und zwei Theologieprofessoren *(J. Vajda* und *G. Zemplén)*. Die beiden erstgenannten wurden als Apostolische Administratoren (Udvardi in Csanád, Kacziba in Györ), die beiden letztgenannten als Weihbischöfe eingesetzt (Vajda in Vác, Zemplén in Esztergom). Durch die neue Vereinbarung wurden außerdem vier Bischofssitze pleno iure besetzt (*J. Ijjas* wurde Erzbischof von Kalocsa, *P. Brezanóczy* Erzbischof von Eger, *J. Bánk* Bischof von Vác, *J. Cserháti* Bischof von Pécs). Hinzu kommen zwei neue Apostolische Administratoren (*I. Kisberk* in Székesfehérvár, *I. Szabó* in Esztergom).

Der Fall Mindszenty

Während der Verhandlungen ist auch die Person von Kardinal Mindszenty wiederum ins Gespräch gekommen. Msgr. *Vallainc* hat dazu lakonisch erklärt: „In der Situation von Kardinal Mindszenty ist keine Änderung eingetreten." Der seit 13 Jahren in der amerikanischen Botschaft lebende Kardinal hält offenbar weiterhin und sicherlich entgegen mancher Bestellungen des Vatikans an der Forderung nach voller Rehabilitierung fest. Dies geht auch aus der Erklärung von Kardinal *König* nach dessen Besuch bei Mindszenty in Budapest am 4. Februar 1969 hervor. Der Kardinal steht weiterhin auf dem Standpunkt, daß er, da er unschuldig verurteilt wurde, keinen Entschluß zum Verlassen Ungarns fassen könne, bevor das Urteil aus dem Jahre 1948 nicht offiziell zurückgenommen sei.
Staatssekretär *J. Prantner* erklärte („Magyar Nemzet", 24. 1. 69) über Kardinal Mindszenty u. a.: „Wir sind bereit zu jeder Regelung seiner persönlichen Angelegenheit, die der Realität und dem Interesse der betroffenen Parteien entspricht." Er hat aber zugleich die Position der ungarischen Regierung gegenüber dem Kardinal fixiert: „Er hat sich selbst aus dem ungarischen Leben ausgeschlossen. Er hat gesetzwidrige Handlungen begangen und hat weder die Interessen seines Volkes noch seiner Kirche berücksichtigt. Die ungarische Kirche hat auch ohne ihn den Modus vivendi in der sozialistischen Staatsordnung gefunden. Seine Person wurde von der Geschichte längst überholt."

Motive der ungarischen Regierung

Der Grund, warum die ungarische Regierung an der „Schuldigkeit" Mindszentys festhält, dürfte wohl nicht so sehr in der Vergangenheit, in gerichtlichen Tatbeständen liegen (es wäre ja nicht der erste Fall einer Zurücknahme eines in einem politischen Prozeß gefällten Urteils). Eine Rehabilitierung Mindszentys würde aber sicherlich eine gewisse Aufwertung alles dessen bedeuten, was der 77jährige Kardinal später sagen oder tun könnte. In diesem Sinne ist man anscheinend selbst nicht ganz von der Unerschütterlichkeit der eigenen Feststellung überzeugt, nach der „die Person Mindszentys von der Geschichte längst überholt" sei. Gerade der „Fall Mindszenty" zeigt, wie sehr Mißtrauen und ideologisch-politische Momente eine „Politik nach der Logik der Tatsachen" beeinträchtigen können. Es ist nur zu hoffen, daß sowohl dieses Problem wie auch manche „schwierige Fragen" der ungarischen Kirchenpolitik durch sachliche Stellungnahmen und durch Fortsetzung der Verhandlungen einer für die Zukunft der Kirche erträglichen Lösung zugeführt werden können.

Die spanische Kirche unter dem Ausnahmezustand

Die Ernennung des Erzbischofs von Oviedo, *V. Enrique Tarancón,* zum Nachfolger des verstorbenen Kardinals *E. Pla y Deniel* als Erzbischof von Toledo und damit zum Primas von Spanien („Osservatore Romano", 1. 2. 69), die genau eine Woche nach Verkündung des Ausnahmezustandes erfolgte, wurde allgemein begrüßt (vgl. die Würdigung des neuen Primas in „ABC" und „Ya", 2. 2. 69). Vor allem in jenen Kreisen, die auf eine Lockerung des Verhältnisses von Staat und Kirche drängen und sich von der jüngsten politischen Entwicklung besonders betroffen fühlen, wird die Ernennung Tarancóns angesichts der zahlreichen Verhaftungen und Beschränkungen, die gerade auch auf kirchlich engagierte Persönlichkeiten abzielen, als eine „Tröstung durch den Heiligen Stuhl" empfunden (nach „Le Monde", 4. 2. 69). Der heute 62jährige Erzbischof hatte sich während des Konzils entgegen der Mehrheit des spanischen Episkopats für Öffnung und Reform in der Kirche eingesetzt, seine Publikationen und Pastoralpläne sind über die Diözesangrenzen von Solsona und Oviedo hinaus bekannt geworden und haben Tarancón den Ruf eines (im spanischen Kontext) „Progressiven" eingebracht. Daß er sich als eine dem Sozialbereich aktiv zugewandte Persönlichkeit ausgewiesen hatte, kam ihm auch in Oviedo zugute, wo er mit den Bergarbeiterproblemen Asturiens konfrontiert wurde. In einem Interview mit der Nachrichtenagentur Pyresa bezeichnete er die Vermittlung zwischen den Meinungsverschiedenheiten im spanischen Episkopat (die nach seinen Worten auf Unterschieden im Alter und in der Erziehung beruhen) als seine Aufgabe als Primas. Theologisch-dogmatische Differenzen bestünden nicht („ABC", 4. 2. 69). Die Ernennung Tarancóns zum Kardinal und die Wahl zum Vorsitzenden der Bischofskonferenz werden für die nächste Zeit erwartet.

An Erfreulichem in der Entwicklung des spanischen Katholizismus kann darüber hinaus nur noch die Ernennung von vier katalanischen Weihbischöfen für die Erzdiözese Barcelona registriert werden (vgl. „Ya", 24. 1. 69). Bei diesem Anlaß richtete sich Nuntius *L. Dadaglio* zum erstenmal in katalanischer Sprache an die Gläubigen. Die in fünf Bezirke aufgeteilte Diözese soll künftig in kollegialer Weise geleitet werden. Damit dürften die Ansprüche der katalanischen Bevölkerung wenigstens teilweise befriedigt sein, die zunächst den Rücktritt des 1966 eingesetzten (kastilischen) Erzbischofs *M. González Martín* verlangten, nicht jedoch aus Abneigung gegen seine Person, sondern im Widerstand gegen den Madrider Zentralismus, der sich auch über das umstrittene Konkordat den sprachlichen und kulturellen Sonderwünschen einiger Provinzen entgegenstellt (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 337). In diesem Zusammenhang sei erwähnt, daß der Vatikan vor einigen Wochen auch das galizische Idiom (im Nordwesten Spaniens) für den Liturgiegebrauch autorisierte.

Auswirkungen des Ausnahmezustandes

Ansonsten steht jetzt auch das kirchliche Leben Spaniens unter dem Eindruck der negativen Folgen des Ausnahmezustandes. Noch am 23. Januar forderte der neue Bischof von San Sebastián, *J. Argaya Goicoechea,* in einer Predigt die Aufhebung des Belagerungszustandes in der Provinz Guipúzcoa, der wegen der baskischen Unruhen im August 1968 verhängt und nach drei Monaten nochmals verlängert worden war (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 501). Bereits am Tag darauf verlas jedoch Informationsminister *M. Fraga Iribarne* den überraschten Journalisten das Dekret über den Ausnahmezustand, das der Ministerrat, wie es heißt, „einstimmig" gebilligt hatte. Aktionen von Minderheiten, die „systematisch" Frieden und Ordnung beeinträchtigten und zudem in deutlicher Beziehung stünden zu einer „internationalen Verschwörung, die sich auf zahlreiche Länder erstreckt", hätten die Regierung zum Einschreiten „verpflichtet", lautet die Begründung, zumal es der „einstimmige Wunsch" des Volkes sei, Frieden, Fortschritt und Rechtsausübung zu verteidigen. Franco setzte zu diesem Zweck die Artikel 12, 14, 15, 16 und 18 des Fuero de los Españoles außer Kraft, das heißt im einzelnen die Freiheit der Meinungsäußerung, die freie Wahl des Wohnsitzes, die Unverletzlichkeit der Wohnung, die Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit und das Habeas Corpus. Damit ist faktisch auch die noch junge Pressefreiheit (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 267) wieder beseitigt und die Vorzensur neu eingeführt. Der Kommentar Fragas kann als offizielle Interpretation des Dekrets verstanden werden. „Gott sei Dank", so meinte Fraga vor der Presse, „ist der Zustand unseres Landes in sozialer und politischer Hinsicht ausgezeichnet." Es gelte aber, jetzt der „weltweiten Subversion" zuvorzukommen, die die „einfältige Großmut der Jugend ausnutzt und zu einer Orgie des Nihilismus, des Anarchismus und des Ungehorsams verleitet". „Wir warten nicht auf Mai-Ereignisse", betonte Fraga unter Anspielung auf Frankreich. Der Minister warnte schließlich alle „Anstifter" vor der „ganzen Schwere des Gesetzes".

Bereits einige Stunden vor dem offiziellen Inkrafttreten des Ausnahmezustandes begann die Welle von Verhaftungen und Verbannungen, die nach vorbereiteten Listen erfolgt sein sollen. Von Madrid und anderen Städten aus wurden namhafte Juristen und Universitätsprofessoren in entlegene Ortschaften gebracht, wo sie unter Polizeiaufsicht stehen. Es handelt sich vor allem um Persönlichkeiten, die sich bei der Verteidigung politischer Häftlinge hervorgetan hatten. Die genaue Zahl der Verhafteten und Deportierten ist noch nicht bekannt, die bisher höchste Schätzung auf 1500 ist wohl zu hoch veranschlagt.

Wer sind die Betroffenen? Unter den Inhaftierten befinden sich zahlreiche Studentenführer aus Madrid und Barcelona, Arbeiterführer aus den illegalen comisiones obreras und den katholischen Arbeiterorganisationen, mehrere sozial engagierte und politisch linkstendierende jüngere Priester und schließlich Angehörige einer Intellektuellengruppe, die sich als Gesinnungsfreunde von *J. Ruíz-Giménez* ausgewiesen haben, der Zentralfigur der Oppositionsbewegung christlich-sozialdemokratischer Richtung. Ruíz-Giménez selbst, Jurist, Präsident von Pax Romana, früher Erziehungsminister Francos und Botschafter beim Heiligen Stuhl, wurde bislang persönlich nicht behelligt. Als einer der ersten wurde dagegen der in Barcelona lebende Soziologe *A. Comín* verhaftet, der bereits mehrfach wegen Veröffentlichungen über Spanien in der französischen Presse

mit dem Regime in Schwierigkeiten geraten ist und von Ruíz-Giménez verteidigt wurde. Bei seiner Verhaftung befanden sich mehr als 20 Personen in seinem Haus, die ebenfalls der Polizei vorgeführt, bis auf einen Jesuiten jedoch wieder auf freien Fuß gesetzt wurden. Die linkskatholische französische Wochenzeitung „Témoignage Chrétien", für die Comín arbeitet, hat eine Kampagne zu seiner Befreiung gestartet (vgl. Ausgaben vom 30. 1. und 6. 2. 69). In Madrid wurden auch mehrere Arbeiterpriester inhaftiert. Als auffällig wurde dort registriert, daß die bekannten Kommunisten Moskauer Obödienz bislang glimpflich behandelt wurden („Le Monde", 2./3. 2. 69).

Umstrittene Hintergründe

Die Hintergründe des überraschenden Dekrets und der wohl noch nicht abgeschlossenen Verhaftungswelle sind nicht leicht aufzuhellen. Wenn auch Vizepräsident *L. Carrero Blanco* vor allem die Studentenunruhen dafür verantwortlich zu machen versuchte (vgl. „ABC", 8. 2. 69), so reichen sie als Motiv für Maßnahmen, die sich aufs ganze Land erstrecken, nicht aus. Überdies sind Studentenunruhen in Spanien seit Jahren eine alltägliche Erscheinung. Deshalb ist wohl die Vermutung berechtigt, daß sich in den letzten Monaten in den Kreisen um Franco eine Gruppe hat durchsetzen können (ob es sich hauptsächlich um militärische Kreise oder um Regierungsmitglieder handelt, ist noch offen), die die falangistische Tradition in den Vordergrund stellt und jede Liberalisierungstendenz heftig bekämpft (vgl. auch die Deutung der „Neuen Zürcher Zeitung", 29. 1. 69). Bezeichnend für diese Mentalität ist die Äußerung des Falangisten *Rodrigo Royo* in „Diario SP" (2. 2. 69). Pressezensur, Ordnung und Disziplin seien nicht ein Ausnahmezustand, sondern das „Normale". „Das spanische Volk wünscht das als die allgemeine Regel." Zur Aufhebung der Pressefreiheit äußerte sich im gleichen Sinne der Herausgeber des staatssyndikalistischen „Pueblo", *E. Romero:* „Wieder einmal haben die Spanier ihre historische Unfähigkeit demonstriert, in Frieden zusammenleben zu können"; wer die Pressefreiheit mißbrauche, verdiene sie nicht. Die bescheidenen Lockerungstendenzen in der spanischen Meinungspolitik finden hier also ein abruptes Ende. Nicht nur Beiträge über das Cuba Fidel Castros fallen jetzt der Zensur zum Opfer, sondern auch Berichte über die Vorgänge in der ČSSR, in denen die als gefährlich betrachtete Solidarisierung von Arbeitern und Studenten zur Sprache kommt. Auch glaubt man, eine „moralische" Zensur gegenüber den in letzter Zeit ziemlich freimütig gestalteten Illustrierten verzeichnen zu können („Le Monde", 30. 1. 69), eine Tendenz, die dem integralistischen Trend durchaus nahesteht.

Die Situation der politischen Häftlinge

Bei den Vertretern dieser Richtung hat offenbar auch ein Dokument Anstoß erregt, mit dem 1300 Persönlichkeiten, vor allem Juristen, Ärzte, Ingenieure, Künstler und Priester beim Innenministerium um die Untersuchung von Ausschreitungen gegenüber politischen Häftlingen nachsuchen (vgl. NC News Service, 16. 1. 69). Das Schriftstück nennt 100 Beispiele von Übergriffen der Polizei, der grausames und brutales Verhalten vorgeworfen wird. Ein Hauptpunkt der Kritik ist die übliche Gleichstellung politischer Gefangener mit Kriminellen (vgl. auch den Bericht der „Neuen Zürcher Zeitung" über die Situation in den spanischen Gefängnissen am 29. 1. 69). Auch „Cuadernos para el Diálogo", das Organ der Christdemokraten, hatte in der Dezembernummer bereits dieses Thema aufgegriffen und dabei auf die Protestaktionen von Angehörigen der Häftlinge Bezug genommen, die durch die Besetzung von Kirchen gegen „unmenschliche Behandlung" in den Strafanstalten demonstrierten. Sieben solche „Besetzungen" wurden bisher bekannt, nämlich in Madrid, San Sebastián, Bilbao, Oviedo und Valencia. Der regimefreundliche Erzbischof von Madrid, *C. Morcillo González,* hat diese Aktionen verurteilt. Aus „nichtreligiösen Motiven" würden Gotteshäuser besetzt und dadurch die übrigen Gläubigen „in ihrem Recht an der Benutzung beeinträchtigt" („Ya", 12. 1. 69).
Auch einige Vorgänge im engeren kirchlichen Bereich haben bei Militärs und Altfalangisten Anstoß erregt. Bekanntlich sprachen sich im Juli 1968 die spanischen Bischöfe für das Recht auf freie Arbeitervereinigungen aus, und zwar unter dem ausdrücklichen Hinweis auf die katholische Soziallehre, der sich die falangistische nationale Bewegung satzungsgemäß verpflichtet hat (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 401). Im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen um die Organisationsfreiheit ist es auch zum erstenmal in Spanien zur Störung eines Gottesdienstes gekommen. Mitte Januar bemächtigten sich Jugendliche bei einem Festgottesdienst in Barcelona des Mikrophons und verlasen ein Manifest für die Anerkennung der Organisationsfreiheit. Sie hätten die Kirche als Forum benutzen müssen, betonten die Protestler, weil sie sich sonst nirgends äußern könnten (vgl. KNA, 20. 1. 69). Die spanische Presse hat den Vorfall nur in knappster Form erwähnt (so „ABC", 15. 1. 69). Ein unruhiges Element in der spanischen Kirche, das beim Regime großes Mißfallen erregt, sind zahlreiche jüngere Geistliche, die sich mit Ernst und großem persönlichem Einsatz, zum Teil aber auch mit unreflektierten Schlagworten aus der Theologie der Revolution für soziale Gerechtigkeit, Parteienpluralismus und Trennung von Kirche und Regime verwenden. Ebenso wie die christdemokratischen Gruppen sind diese Priester für das Regime ein gefährlicher meinungsbildender Faktor.
Neben der gegenwärtigen Gärung, die auf die Forderungen von Studenten und Arbeitern, auf die Ansprüche regionaler Gruppierungen und nationalistisch gefärbter Separatisten und auch auf die Folgen der Liberalisierungsansätze zurückzuführen ist und die den „Ordnungshütern" das Franco-Erbe in Gefahr zu bringen scheint, ist die Nachfolgefrage ein weiterer Anlaß, eine „stabile" innenpolitische Situation zu erzwingen.

Die Stellung des Episkopats

Die Stellung der spanischen Bischöfe gegenüber diesem Konfliktbündel kompliziert sich noch dadurch, daß sie in der Bewertung der Situation und über das Ausmaß einer Neugestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche durchaus nicht einer Meinung sind. So gaben sie auch eine recht vorsichtig formulierte Stellungnahme zum Ausnahmezustand ab (in „ABC", 7. 2. 69). Sie bedauern, daß Frieden und Ordnung durch „ungerechtfertigte Gewaltakte" gestört worden seien. Aufgehobene Grundrechte müßten aber, sobald es die Umstände erlaubten,

wieder in Kraft gesetzt werden. Die Gläubigen werden darüber hinaus gebeten, ihre Meinungsverschiedenheiten nicht in Gotteshäusern auszutragen. Das leidige Konkordat, das immer noch die Kirche sehr eng an die Regierung bindet, wirkt sich nicht nur bei der Besetzung von Bischofsstühlen hinderlich aus (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 244). Wie verflochten die Situation ist, zeigt sich gegenwärtig an der Frage der Priesterbesoldung. Die Regierung hatte sich jüngst bereit erklärt, für etwa 20 000 staatlich besoldete Geistliche die (recht bescheidenen) Gehälter um 100 % zu erhöhen. Gegen diese Maßnahme hatten sich schon bei Bekanntwerden vor einigen Monaten über 600 Priester ausgesprochen, weil sie nicht als Angestellte des Staates mit dessen Politik identifiziert werden möchten. Auf eine diesbezügliche Eingabe an die Bischöfe erhielten sie jedoch keine Antwort. Auf einer Priestertagung in Sevilla haben sich jetzt 40 Priester erneut gegen die staatliche Gehaltsaufbesserung ausgesprochen, und zwar mit der zusätzlichen Begründung, eine solche Regelung sei „skandalös", wenn für die übrige Bevölkerung eine Lohnerhöhung von mehr als 5,9 % unzulässig sei (vgl. „ABC", 17.1. 69). Manche wittern hinter der großzügigen Geste der Regierung allerdings den Versuch, durch die Erzeugung einer neuen antiklerikalen Strömung die sich anbahnende Solidarisierung von Arbeiterschaft, Studenten und jungem Klerus zu beeinträchtigen oder aufzuhalten. Die Konkordatsfrage scheint jetzt aber endgültig einer Lösung entgegenzugehen. Wie es heißt, seien die Bischöfe vom Vatikan um eine entsprechende Stellungnahme gebeten worden. Die nächste Vollversammlung wird sich mit diesen Themen zu befassen haben. Ob angesichts der jüngsten Spannungen und Restriktionen auch ausführliche Informationen möglich sein werden, bleibt gegenwärtig noch fraglich.

Zuspitzung der Zölibatsdiskussion in Holland

Die Zölibatsdiskussion in den Niederlanden hat einen neuen Höhepunkt erreicht. Es geht nun nicht mehr lediglich darum, die Aufhebung der Zölibatsverpflichtung im Einzelfall durch eine freiere Dispenspraxis zu erreichen, sondern um die institutionelle Trennung von Priesteramt und Zölibat. Diese Entwicklung fand schon in zwei Entschließungen ihren deutlichen Ausdruck, die auf der 1. und der 3. Vollversammlung des niederländischen Pastoralkonzils (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 63, und 23. Jhg., S. 59) gefaßt wurden. Darin wurden die holländischen Bischöfe gebeten, in absehbarer Zeit Möglichkeiten zu schaffen, verheirateten Priestern seelsorgliche Tätigkeiten zuzuweisen. Statistischen Umfragen zufolge scheinen auch 57 % der Katholiken es nicht für richtig zu halten, daß katholische Priester nicht heiraten dürfen („God in Nederland", S. 144; vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 73).

Eine umstrittene Erklärung

Diese Problematik hat nun zum ersten Mal zum offenen Konflikt geführt. Im Namen seiner drei Mitbrüder (P. *J. van Kilsdonk*, P. *T. von der Stap* und P. *J. Vrijburg*) hat P. *H. Oosterhuis* in einer vom niederländischen Fernsehen übertragenen Ansprache vor der Amsterdamer katholischen Studentengemeinde am 26. Januar 1969 folgende Erklärung abgegeben: „Mit Ausnahme von Pater Dresen [dem fünften Amsterdamer Studentenseelsorger, der einer eigenen, ebenfalls in dieser Ansprache von P. Oosterhuis verlesenen Erklärung gemäß zwar ebenso für die Trennung von Priestertum und Zölibatsverpflichtung eintritt, aber im Vertrauen auf die Hierarchie den „langen Weg" einer evolutiven Lösung des Problems gewählt hat] werden wir ab 1. März die Ausübung unserer Funktion in dieser Kapelle aussetzen, also nicht mehr vor Ihnen predigen und mit Ihnen die Eucharistie feiern, wenn aus dieser Sackgasse kein Ausweg sichtbar werden sollte. Nach all den Überlegungen, die wir angestellt haben, sind wir der Meinung, daß es hier keinen Ausweg gibt" (vgl. „de nieuwe linie", 1. 2. 69). P. Oosterhuis rief jedoch jene auf, „die etwas unternehmen wollen und können", Aktionsgruppen zu bilden, Delegationen aufzustellen, Briefe zu verfassen, neue Argumente zu finden, sich nach Haarlem (dem Sitz des für Amsterdam zuständigen Bischofs) oder Utrecht (an Kardinal Alfrink), ja sogar nach Rom zu wenden und dort anzufragen, ob die Bischöfe nicht ihre Ansicht ändern könnten. „Und ihr dürft auch versuchen, uns von unserem Unrecht zu überzeugen; das meine ich ehrlich." Oosterhuis wandte sich aber nur an jene, „die sich mit uns einig wissen in dem Entschluß, uns im Augenblick von der offiziellen Kirche zu distanzieren, wie sie sich in dieser konkreten Situation darstellt . . ." und an jene, die „mit uns derartige Gottesdienste weiter feiern wollen . . ., aber dann als eine noch freiere Gruppe als bisher, d. h. außerhalb der Verantwortung des Bischofs von Harlem". Oosterhuis versicherte aber noch seine Bereitschaft zum Kontakt und zum offenen Gespräch mit dem Bischof. Doch die Bildung einer solchen Gruppe werde „dann wohl außerhalb der bestehenden Formen liegen und wird außerhalb der heutigen Kirchenstruktur zu verantworten sein". Mit dieser in der deutschen Presse vielfach entstellt wiedergegebenen Erklärung wurde deutlich gemacht, daß man zwar im Raum der Kirche verbleiben wolle, sich aber außerhalb ihres Rechtsgefüges stellen möchte: das hieß Ausübung der seelsorglichen Funktionen nicht nur außerhalb des Zölibatsgesetzes, sondern im Rahmen freier, aber sich immer noch als katholisch verstehender Gruppierungen.

Der Episkopat vor einem Dilemma

Wie war es dazu gekommen? Im Herbst vorigen Jahres hatte einer der fünf Amsterdamer Studentenseelsorger, P. *J. Vrijburg*, erklärt, er werde heiraten, doch er wolle seine priesterlichen Funktionen auch danach weiter ausüben. Bei einer Umfrage innerhalb der katholischen Studentengemeinde von Amsterdam sprachen sich im November vergangenen Jahres 97 % dafür aus, daß P. Vrijburg auch als verheirateter Priester in seinem geistlichen Amt verbleiben sollte (vgl. „de nieuwe linie", 1. 2. 69).

Am Sonntag vor der Verlautbarung der vier Amsterdamer Studentenseelsorger hatte Kardinal *Alfrink* vor der Studentengemeinde in Utrecht (nach der Formulierung des Chefredakteurs der katholischen Wochenzeitung „de nieuwe linie", 25. 1. 69, *G. v. d. Boomen*) „einen Schlußpunkt hinter die Erwartungen gesetzt, daß

in Holland das Experiment des Priesters, der heiratet und doch Priester bleibt, zumindest toleriert werden würde". Am gleichen Tag der Ansprache Kardinal Alfrinks erklärte Bischof Zwartkruis von Haarlem den Studentenseelsorgern schriftlich, die Trennung zwischen der Feier der Eucharistie und der Verkündigung des Wortes — wie sie als Kompromiß im Falle Vrijburg von den Studentenpfarrern vorgeschlagen wurde und wonach man für ihn nach seiner Verheiratung lediglich um die Predigterlaubnis nachsuchen wollte — stifte „Verwirrung" und sei „geeignet, das Priesteramt zu untergraben". Die Erteilung der Predigterlaubnis widerspreche der kollegialen Verantwortung aller Bischöfe und des Papstes im Hinblick auf diese Frage. Tatsächlich steht der niederländische Episkopat vor einem unlösbaren Konflikt. Hier muß Rom entscheiden — zumindest darüber, ob die Ortsbischöfe selber entscheiden dürfen oder nicht. *W. Godijn*, der Generalsekretär des holländischen Pastoralkonzils, hatte schon in einem in „De Bazuin" am 5. Januar veröffentlichten Brief darauf hingewiesen, daß der für Oktober 1969 geplanten außerordentlichen römischen Bischofssynode wohl entscheidende Bedeutung im Hinblick auf diese Frage zukommen könnte (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 59). Kardinal Alfrink kündigte an, er werde diese Angelegenheit auf der westeuropäischen Bischofskonferenz in Chur (im Juni 1969) als Beratungspunkt fordern (vgl. W. Boelens in „Publik", 14. 2. 69). Im übrigen hat sich der Kardinal aber nicht darauf beschränkt, das Zölibatsproblem in Chur zu Sprache zu bringen, sondern hat entsprechend der eingangs erwähnten Entschließung des Pastoralkonzils im Namen der Bischofskonferenz eine Eingabe nach Rom gemacht, in der gebeten wird, das Problem des Zölibats universalkirchlich zu behandeln und nach möglichen Lösungen zu suchen. Auch die Utrechter Studentengemeinde schien sich von diesen Bischofsversammlungen einiges zu versprechen, als sie empfahl, das Amsterdamer „Ultimatum" zumindest bis zum Spätherbst 1969 auszusetzen.

Daß sich die niederländischen Bischöfe an den kirchenrechtlichen Rahmen halten und den Weg der bisher möglichen Instanzen (Bischofssynode, Papst) gehen wollen, ist eher selbstverständlich.

Keine Trennung von Eucharistie und Predigt

Bereits am 16. Januar sollen sie bei einer gemeinsamen Besprechung beschlossen haben, verheirateten Priestern keine Predigterlaubnis zu erteilen. Diese Entscheidung wurde auf der letzten Bischofskonferenz am 11. Februar in Breda in einem Kommuniqué folgendermaßen formuliert: „Obwohl sich die Bischöfe auch weiterhin bemühen werden, möglichst weitgehende seelsorgliche Tätigkeiten für Priester zu finden, die heiraten wollen oder bereits verheiratet sind, und auf das Verständnis der Gläubigen hinsichtlich dieser Frage vertrauen, bleiben sie doch davon überzeugt, daß sie ihnen das Predigen, das mit der Feier der heiligen Messe verbunden ist, nicht gestatten können" (vgl. „Le Monde", 13. 2. 69). In seiner sehr fairen und verständnisvollen Erwiderung auf die Erklärung der vier Studentenseelsorger sagte Bischof Zwartkruis am Abend des 26. Januar vor dem niederländischen Fernsehen: „Wer sich von dieser Kirche trennt, wer sich außerhalb der Kirche stellt, trennt sich von etwas Unersetzlichem, nämlich von der Communio, von der Gemeinschaft mit den anderen Ortskirchen" („de nieuwe linie", 1. 2. 69). In ähnlichen Worten hatte sich auch Kardinal Alfrink ebenfalls vor dem Fernsehen (am 28. Januar) geäußert.

Inzwischen hat sich auch der Generalobere der Gesellschaft Jesu, *P. Arrupe* von Rom aus in die Diskussion um den Amsterdamer Vorgang eingeschaltet. Hatte der Jesuitenprovinzial in Holland noch zuvor (ebenso wie siebzehn holländische Studentenpfarrer) in einem Schreiben an die niederländischen Bischöfe für die Erteilung der Predigterlaubnis für P. Vrijburg plädiert, so forderte der Generalobere später eine öffentliche Richtigstellung durch die vier Jesuitenpatres, andernfalls sei mit ernsten Maßnahmen von seiten des Generalats zu rechnen.

Bischof Zwartkruis bemerkte in der oben zitierten Erklärung, in dem Vorgang um die Amsterdamer Studentenpfarrer gehe es nicht mehr bloß um einen Zölibatskonflikt, sondern um ein mit katholischem Kirchenverständnis nicht mehr zu vereinbarendes kirchliches Verhalten. Auch wenn man berücksichtigt, daß die Zölibatsdiskussion in Holland besonders fortgeschritten ist, so handelt es sich dabei auch um ein universalkirchliches Problem, dessen amtskirchliche Prüfung zwar noch hinausgeschoben, dem aber bei den Episkopaten anderer Länder und in Rom selbst nicht mehr ausgewichen werden kann. Tatsächlich gewinnt die Überzeugung immer mehr an Boden, daß man langfristig einen doppelten Status des Klerus als Lösung ins Auge fassen müsse. Der Weg zum verheirateten Priester führe voraussichtlich über eine weiter gehende Differenzierung des geistlichen Dienstes, die es nach und nach als geboten erscheinen lasse, auch bereits verheiratete Männer zu ordinieren. Damit würde dann wohl auch das Zölibatsproblem entschärft, ohne daß es zu einer folgenschweren Zäsur in der Kirche kommt. Diese Gesichtspunkte werden auch in Deutschland vor allem in Priesterräten verschiedener Diözesen eingehend diskutiert und scheinen auch von einzelnen Ordinariaten ins Gespräch einbezogen zu werden. Um so fragwürdiger erscheinen gegenwärtig Versuche, die Ad-hoc-Lösungen erzwingen wollen. Sie verfälschen nicht nur den tatsächlichen Konflikt, sondern behindern entschieden eine universalkirchliche Lösung, sie bringen nicht zuletzt jene Episkopate in nicht geringe Verlegenheit, die sich am entschiedensten für eine gesamtkirchliche Entflechtung des Problems einsetzen.

Zur Lage der EKD in West und Ost

Die theologischen Spannungen in der EKD und ihr äußeres Auseinanderbrechen in zwei rechtlich unabhängige Kirchenbünde zwangen den Rat der EKD — praktisch nur noch die EKD-West — auf seiner Tagung vom 29. bis 31. Januar 1969 in Berlin-Spandau zu einer grundsätzlichen Stellungnahme, von der nur ein Teil als Kommuniqué veröffentlicht wurde (epd, 3. 2. 69). Der schwierigere, in dem noch keine Einigung erzielt wurde, betrifft die Neuordnung der EKD-West überhaupt, sowohl über die Grundordnung von 1948 hinaus wie in konfessioneller Hinsicht. Dieser nicht veröffentlichte Teil kann vorläufig

nur aus Einzelaussagen erschlossen werden.

Die endgültige Trennung

Was bereits seit der letzten Regionalsynode-West in Aussicht stand (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 513 f.), ist seit dem 20. Januar 1969 durch eine Erklärung des Generalsuperintendenten *A. Schönherr*, Berlin-Ost, unabwendbar geworden. Er kündigte für Mitte 1969 die Konstituierung des geplanten „Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR" an und sagte, wenn dann Synode und Kirchenleitung gebildet worden seien, würden „die bisherigen EKD-Organe ihre Verantwortung für unsere Kirchen nicht mehr wahrnehmen können". Auch ein gleichzeitiges synchronisiertes Arbeiten sei dann ausgeschlossen. Zwar werde „eine spezifische Einheit geschichtlicher Verbundenheit" bleiben, auch würden gewisse theologische Probleme gemeinsam gelöst werden müssen: die Frage des Tauftermins, der Abendmahlsgemeinschaft, der Autorität der Bibel und das Wesen des kirchlichen Amtes, aber eine gemeinsame Leitung sei dazu nicht notwendig.
An dieser Erklärung fällt auf: 1. Sie gleicht fast einer Flucht in die Öffentlichkeit, denn sie schweigt völlig darüber, ob bereits eine Übereinstimmung mit dem Staatssekretär für Kirchenangelegenheiten in Ostberlin, *H. Seigewasser*, erzielt wurde, daß überhaupt ein Kirchenbund toleriert wird. Man weiß, es bestehen darüber verschiedene Meinungen, und Pankow hat auf jeden Fall die vorauseilende Gründung einer selbständigen VELKD in der DDR gefördert. Sie wurde am 6. Dezember 1968 in Freiburg i. S. von den Landeskirchen Mecklenburg, Sachsen und Thüringen vollzogen. Hannover nahm das Ereignis mit Bestürzung zur Kenntnis (epd, 6. und 12. 12. 68). 2. Die Ungewißheit, ob der Verfassungsentwurf von Pankow akzeptiert wird, besteht noch, denn sonst würde etwas Definitives verlautbart worden sein (Text in „Lutherische Monatshefte", Dezember 1968, S. 620 f.). Auch in seiner jüngsten Rede vor der Zonen-CDU hatte Seigewasser nichts darüber verlauten lassen. Ihm paßten Verträge mit den einzelnen acht Landeskirchen sicherlich besser ins Konzept als ein neuer kirchlicher „Zentralismus".

In seinem Rückblick auf die bisher festgehaltene Einheit der EKD nahm Landesbischof *Dietzfelbinger* als Ratsvorsitzender von der Tatsache Kenntnis, daß das Ende der EKD unabwendbar geworden ist, hielt aber um der Kontinuität willen eine „partnerschaftliche Lösung" für eine theologische Zusammenarbeit weiterhin für möglich. Andererseits stellte er bereits die Frage einer rechtlichen Neuordnung der EKD-West zur Diskussion bzw. ließ erkennen, daß darüber verhandelt werde (epd, 30. 1. 69).

Lutherisch-reformierte Kontroverse

In dieser Erklärung berührte Dietzfelbinger nicht die Mitte Januar 1969 ausgebrochene „Vertrauenskrise" in der EKD, wie Landesbischof *H. Lilje* als Leitender Bischof der VELKD-(West) in einem Schreiben an Präses *J. Beckmann*, Düsseldorf, gegenüber den Beschlüssen der Unierten Landeskirchen der EKD erklärte, die eine volle Abendmahlsgemeinschaft unter Umgehung des Artikels 4, 1 der Grundordnung gemäß den theologischen Vereinbarungen der sog. „Arnoldshainer Konferenz" von 1968 hergestellt haben (epd, 15. und 16. 1. 69). In dieser scheinbar nur dogmatischen Frage steckt zugleich der Versuch, bei der rechtlichen Neuordnung der EKD-West nicht die Mängel der Grundordnung von 1948 zu wiederholen. Wohl aber erwähnt das oben zitierte Kommuniqué des Rates diesen Punkt mit Bedauern. Es stellt dann freilich fest, daß das drohende Zerwürfnis bereits durch persönliche Fühlungnahme der Beteiligten als ein Mißverständnis „weitgehend geklärt" sei. Daher sei die Fortsetzung der lutherisch-reformierten Lehrgespräche über Abendmahlsgemeinschaft endlich auch in Deutschland möglich, nachdem sie auf der Ebene der konfessionellen Weltbünde und in den USA so positive Früchte getragen hatte, daß bereits von einer lutherisch-reformierten Kirchengemeinschaft gesprochen wurde (vgl. die Einzelheiten in Herder-Korrespondenz 22 Jhg., S. 115).
Das Fanfarenthema der Ratssitzung und des Kommuniqués, das über die äußeren Verfassungsprobleme hinweg die Aufmerksamkeit auf sich ziehen sollte, war der innere theologische Streit in der EKD, der in den voraufgehenden Wochen mehrfach aufgeflammt war (vgl. u. a. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 562). Einmal war es der dramatische Exodus von *Martin Niemöller* aus der Hessischen Synode und seine Erklärung am Grabe von Kirchenpräsident *W. Sucker*, daß eine Synode kein Parlament sei und die Forderung nach einer Demokratisierung der kirchlichen Strukturen auf einem „unerträglichen Atheismus" beruhe, der den Auftrag der Kirche verkenne (vgl. epd, 6. und 27. 1. 69). Ähnliche Erklärungen kamen seitdem von anderen Kirchenführern, am deutlichsten von Präses *Beckmann* vor der Synode der Evangelischen Kirche des Rheinlandes (5. bis 10. 1. 69), die sich hauptsächlich mit der Förderung der kirchlichen Entwicklungshilfe befaßt hatte, um Anregungen der Weltkirchenkonferenz von Uppsala zu befolgen. Bei dieser Gelegenheit verwarf Beckmann nicht nur die Freigabe des Tauftermins, sondern er griff frontal die radikalen Tendenzen einer „Umfunktionierung der Kirche zu einer modernen gesellschaftlichen Größe" an oder die Ersetzung der Predigt durch politische Information, Diskussion oder Aktion, wie z. B. beim „Politischen Nachtgebet" mit *D. Sölle*. Er nannte diese „radikale Diesseitigkeit einen Totalausverkauf der evangelischen Theologie und der Theologie überhaupt". Inzwischen hat der Rat durch sein Kommuniqué vom 3. Februar 1969 ganz allgemein zur „Besorgnis weiter Kreise in der Bundesrepublik über die zunehmende Radikalisierung der Auseinandersetzung in gesellschaftlichen und politischen Fragen" gesprochen und erklärt: „Die gleiche Erscheinung zeigt sich auch im Bereich von Kirche und Theologie. Die von einigen Gruppen vertretene und z. T. mit großem publizistischem Aufwand betriebene sozialrevolutionäre Umdeutung der christlichen Botschaft kann nach Auffassung des Rates nicht länger unwidersprochen hingenommen werden." Es sei Zeit, die Kräfte der Zerstörung durch gemeinsame Arbeit an wirklicher Erneuerung zu überwinden.

Kennzeichnung der inneren Gefahr

Die ganze Tragweite dieser Erklärung des Rates ist erst zu ermessen, wenn man die grundsätzliche Kennzeichnung der inneren Gefahrenlage in einem Interview von Präses *J. Beckmann* bedenkt („Evangelische

Kommentare", Januar 1969, S. 29 bis 32). Man darf seine Aussagen kaum unterschätzen, zumal da Leser, die nicht die Erfahrungen der Kirchenkampfzeit präsent haben, hier die Leitmotive der führenden Kirchenmänner der EKD ersehen können. In der Forderung eines entschlossenen Widerstandes in den Anfängen, „weil es nachher zu spät ist", wirken Vorgänge des Jahres 1933 nach, als die Deutschen Christen Hitlers die Politisierung der damaligen evangelischen Kirchen auf ihr Programm geschrieben hatten und mit Hilfe von Wahlen, die Hitler unterstützte, auch durchsetzten. Beckmann kennzeichnet daher die Opposition gegen die sog. patriarchalisch-autoritären Strukturen als einen „beginnenden Kirchenkampf", in dem keine Kompromisse wie 1933 gemacht werden dürften. Die Gegensätze zwischen der evangelischen Kirchenführung und der „Bekenntnisgemeinschaft: Kein anderes Evangelium" seien demgegenüber verhältnismäßig harmlos, weil beiden Seiten am rechten Verständnis der Bibel, also am Evangelium, gelegen sei. Heute seien die Kirchenleitungen und vor allem die Synoden in der Gefahr, gar nichts zu tun, weil sie von rechts bedrängt würden durch die „Notgemeinschaft Evangelischer Deutscher", die völlige Enthaltung von Politik verlangen, und die gesellschaftspolitische Opposition von links. Da man nicht wissen könne, welche Kräfte sich bei Wahlen durchsetzen würden, sei es möglich, daß die Synoden oder Kirchenleitungen wieder vor der Revolution kapitulieren und dann statt eines völkischen ein sozialrevolutionäres Evangelium von den Kanzeln verkündet werde. Aus diesen Gedanken ergibt sich, daß der Rat der EKD-West, dem Präses Beckmann angehört, in seinem Kommuniqué mehr als eine Deklamation veröffentlicht hat.

Noch weiter als Präses Beckmann ging Prof. *E. Schlink* in einem warnenden Vortrag über die Verantwortung der Christenheit für soziale Gerechtigkeit und Frieden, den er am 29. Januar 1969 in der Matthäuskirche zu Frankfurt am Main hielt (epd, 30. 1. 69). Er sprach von der nicht „zufälligen Parallelität", daß sowohl auf dem Zweiten Vatikanum wie auf der Weltkirchenkonferenz von Uppsala die Einigung unter den Kirchen und das Engagement für Gerechtigkeit und Frieden im Mittelpunkt standen. Dennoch fände sich die Christenheit beiderseits in einer tiefen Krise, die man „als eine Art inneres Schisma" zwischen progressiven und konservativen Kräften bezeichnen müsse. Weder das Zweite Vatikanum noch Uppsala hätten eindeutig geklärt, daß ein soziales Engagement, losgelöst vom Christusgeschehen, zu einem bloßen Humanismus führen könne. Daher sei die derzeitige Krise „lebensgefährlich" und rufe nach Entscheidungen.

Panislamische Tendenzen in Nordafrika

Die Problematik des „arabischen Nationalismus", der Wunsch, die einzelnen arabischen Staaten und ihre Gesamtheit als Nationalstaat zu konstituieren, wobei der Begriff und die (eher fiktive) Institution der muslimischen Ummah, der religiösen Gemeinschaft, die sich als Religionsvolk versteht und konstituieren sollte, beiseite geschoben werden muß, wird immer wieder verdeckt durch die Tatsache, daß der Islam die einzige integrierende Institution in den arabischen Staaten ist. Subtrahiert man einmal den Islam vom „Arabertum", so bleibt als einziges Band, welches die Araber einigt, eine Sprache. Es gibt keine arabische säkulare Kultur. Es ist daher nicht nur politisches Taktieren, wenn auch laizistische oder sozialistische Araber immer wieder wenigstens auf die ethischen Normen des Islams zurückgreifen, wenn es darum geht, säkulare Institutionen einzuführen oder durchzusetzen, deren die sich nun einmal modernisierende Gesellschaft in den arabischen Staaten bedarf. Dies wird in den arabischen Randgebieten im Norden Afrikas, mit ihren starken berberischen Minderheiten, besonders deutlich.

Eine Rede König Hassans

Die Verwurzelung im Islam ist im relativ konservativen Marokko heute wohl noch am stärksten. Marokko versteht sich zweifellos als arabischer Staat, doch hat auch hier das Arabertum nicht mehr zu bieten als eine Sprache — eine Sprache, die zudem von der muslimischen Kultur durchtränkt ist. Bezeichnend hierfür ist etwa eine Rede, die König *Hassan II.* am 4. Dezember 1968 im Mausoleum Moulai Hassan hielt. In dieser Rede, die von der staatsbürgerlichen Verantwortung handelte, scheint die „arabische Nation" nicht einmal dem Namen nach erwähnt worden zu sein. Vielmehr sprach König Hassan II. von der Verantwortung des einzelnen gegenüber der muslimischen Gemeinschaft, die sich ihm auch in der Summe der muslimischen Staaten darstellt. Seine Absage an den „arabischen Sozialismus" und zugleich auch indirekt an die meisten Formen der arabischen Nationalismen war dabei ziemlich eindeutig: Die muslimischen Staaten stellten durch ihren natürlichen Reichtum und ihre geographische Lage eine bedeutende Macht in dieser Welt dar. Durch mangelnden Zusammenhalt und durch Meinungsverschiedenheiten kann diese Macht nicht realisiert werden. Um dahin zu gelangen, gibt es nur ein Mittel, nämlich sich der Zugehörigkeit zum Islam bewußt zu werden, zu den Quellen der Religion zurückzukehren. Aus diesen Quellen werden die Muslimen das gemeinsame Gefühl der Brüderlichkeit und der Solidarität schöpfen. Indem die Muslimen sich individuell oder kollektiv des Islams bewußt werden, werden sie sich auch wieder von den Verirrungen all jener Ideologien befreien können, die dem Islam fremd sind. Der Islam bedarf keiner anderen Doktrin, um die Staaten und Gemeinschaften zu organisieren und um die Freiheit und Würde des einzelnen und der Gemeinschaft zu gewährleisten (nach Revue de Presse de Maghreb — Proche Orient — Moyen Orient, Januar 1969).

Ein sozialistisches Gegenbeispiel

Bemerkenswert muß ein Vergleich dieser Argumente mit denen der arabischen Sozialisten ausfallen. Während der Islam der klassischen Prägung heute davon ausgeht, daß der Islam genüge, um alle menschlichen Probleme gerecht zu lösen, macht der arabische Sozialismus in der Regel geltend, daß ja schon der Islam seinem Wesen nach „sozialistisch" sei. In der Intention und im Tenor keineswegs sehr verschieden von der oben angeführten Rede waren die Ausführungen des algerischen Ministers für religiöse Angelegenheiten *L. Saadouni* bei der Eröffnung eines Seminars mit dem Thema „Einfüh-

rung in das muslimische Denken", das am 25. Dezember 1968 in Algier stattfand. Saadouni ging von der Frage aus, warum die muslimischen Staaten immer noch rückständig und unterentwickelt seien. Die muslimischen Staaten hätten auf dem Weg der Erneuerung in den letzten 100 Jahren das Wesentlichste verloren, nämlich das Bewußtsein ihrer organischen Einheit. Es sei eine neue Zivilisation zu schaffen, meinte Saadouni, nicht etwa in den Parzellen, welche Tunesien, Pakistan oder Indonesien heißen, sondern im alten Raum der muslimischen Zivilisation, der sich über drei Kontinente erstreckt. Man müsse sich vor vielversprechenden Illusionen hüten. Vielmehr müsse man angemessene Wege einer Erneuerung suchen, auf welchen die muslimische Authentizität bewahrt werden könnte.

Keine panislamische Renaissance

Der Wert solcher Äußerungen, die eine aus dem Munde eines konservativen Monarchen, die andere von einem Minister in einer sozialistischen Regierung, sollten nicht überschätzt werden. Sie sind keineswegs Anzeichen für ein Wiedererstarken panislamischer Bewegungen; sie sind, politisch betrachtet, ganz einfach unrealistisch, denn die gemeinsame Religion etwa Indonesiens und Marokkos wird niemals eine wirkliche Brücke zwischen diesen Staaten bilden, weder in kultureller noch in politischer Hinsicht. Solche Äußerungen sind vielmehr symptomatisch dafür, daß die Formeln „arabischer Nationalismus" oder „arabischer Sozialismus" gerade nach dem Ende des Kolonialregimes in allen arabischen Staaten nur geringe integrierende Kraft haben, weil sich bis heute fast alle Araber nur als Muslimen verstehen können, selbst dann, wenn sie weitgehend laizisiert sind.

Vorgänge und Entwicklungen

Zeichen der Gärung im französischen Klerus?

In vier Teilaspekte läßt sich die lebhafte Debatte über den sozialen Status des Priesters, die gegenwärtig in Frankreich in Presse, Rundfunk und Fernsehen geführt wird und an der sich Priester, Laien und Bischöfe beteiligen, aufschlüsseln: die Frage der bezahlten Lohnarbeit, des Pflichtzölibats, des Verhältnisses zur kirchlichen Autorität und des politischen und gewerkschaftlichen Engagements. Wie kam es zu dieser Debatte?
Der unmittelbare Anlaß zur Diskussion, die wohl heute keinen französischen Kleriker unbeteiligt läßt, war die Veröffentlichung eines Briefes, ohne daß die Bischöfe vorher von seinem Inhalt in Kenntnis gesetzt wurden. NC News Service will allerdings wissen (16. 1. 69), daß die Unterzeichner des Briefes die Bischöfe vorher inoffiziell von ihm unterrichten wollten und daß die Veröffentlichung der Indiskretion eines Journalisten zuzuschreiben sei, die sich jedoch nicht beweisen lasse. „Le Monde" (14. 11. 68) behauptet, Erzbischof *F. Marty* habe in seiner Eröffnungsansprache auf der vorjährigen Vollversammlung der Französischen Bischofskonferenz in Lourdes die Existenz dieses Briefes angedeutet.

Ein Brief, der Aufsehen erregte

Dieser Brief, der am 14. November 1968 von „Le Monde" in großen Auszügen, von „La Croix" am 22. des gleichen Monats in vollem Wortlaut veröffentlicht wurde, greift das Problem des sozialen Status des französischen Priesters auf, der durch zahlreiche Gegensätze „unerträglich" geworden sei: vor allem durch den Gegensatz zwischen dem Inhalt der Glaubensverkündigung und der Lebensweise des Klerus, zwischen dessen Lebensweise und der der übrigen Menschen. Drei Gründe werden dafür angegeben: 1. Die Abhängigkeit von den heutigen Strukturen der Kirche, welche die Personwürde, das psychologische Gleichgewicht und manchmal sogar die Existenz des Priesters selbst treffe; 2. das vom „System" betriebene Hinausschieben der vom Konzil gewünschten Reform des priesterlichen Lebensvollzugs und 3. die Sackgasse, in die der Klerikerstand als „Kultfunktion" die Priester führe. Das von den Unterzeichnern angestrebte Ziel ist die Eingliederung des Priesters in die Welt von heute als integralen Teil der notwendigen Eingliederung der Kirche in diese Welt. Dies könne geschehen durch die Übernahme von Lohnarbeit. Diesen Entschluß hätten einige der Unterzeichneten gefaßt, „ohne von außen dazu berechtigt worden zu sein". Neu an diesem Schritt sei nur sein kollektiver Aspekt. Das Übergehen der Bischöfe bei dem Entschluß wird damit begründet, daß beim „heutigen Stand der Dinge die Voraussetzungen für einen Dialog nicht gegeben sind". Der Dialog als solcher wird nicht abgelehnt, doch müsse er „in einem Verhältnis der Gemeinsamkeit", nicht der „Unterordnung" geführt werden. Ebenso wird die apostolische Autorität als solche keineswegs in Frage gestellt, lediglich ihre geschichtlichen Vollzugsformen. Ihre Initiative wolle als Schritt innerhalb der Kirche verstanden werden. Außer den bereits genannten Diskussionspunkten werden folgende Forderungen aufgestellt: kollektive Ausübung des Rechtes auf Beratung und Entscheidung im Leben der Kirche, Teilnahme an der Entscheidung über Ernennung und Versetzung von Priestern und Bischöfen, mündliche und schriftliche freie Meinungsäußerung, Teilnahme an den Entscheidungen über die Auswahl und Ausbildung des Priesternachwuchses.
Die unterzeichneten Priester schlagen vor, eine „Ständige Versammlung" zu bilden, wo Priester und Bischöfe — unter Beteiligung von Laien — gemeinsam an der Lösung der aufgeworfenen Probleme arbeiten. Dieser Brief mit Datum vom 3. November 1968, der anfangs von rund 50 Priestern vornehmlich aus dem Pariser Bezirk unterzeichnet und an rund 2000 Priester zur Unterschrift versandt wurde und auch an die Bischöfe gerichtet war, soll inzwischen von 621 Priestern unterzeichnet worden sein.
Um das Dokument richtig einzuordnen, muß vor allem sein Grundanliegen gesehen werden. In einer „Erklärung" (im wörtlichen Sinne) vom 19. November („Le Monde",

28. 11. 68) stellten die Unterzeichner klar, daß ihr Grundanliegen die Verkündigung heute sei, der sich in ihrer Sicht die überkommene Lebensweise des Priesters und sein gesellschaftlicher Status überhaupt als eines der wesentlichsten Hindernisse entgegenstelle. Damit werde jedoch die grundsätzliche Sendung des Priesters und deren Abhängigkeit von der kirchlichen Autorität von ihnen nicht geleugnet. Ihre genaue Umschreibung sei Sache der Gesamtkirche (von Laien, Priestern und Bischöfen). Ihnen gehe es im Kern um ein evangeliumsgerechteres Zeugnis.

Ein Bündel von Problemen

Mit diesem Grundanliegen setzt sich *H. Holstein* (Pour un nouveau statut social du prêtre francais, „Études", Februar 1969, S. 263 ff.) auseinander. Das theologische Wesen des Priestertums erfordere keinen festumschriebenen und unveränderlichen sozialen Stand. Es sei Teilnahme am Priestertum Christi für den Dienst am Volk Gottes und der Menschheit, Teilnahme am Amt der Apostel. Dieses Dienstamt nehme seinen Anfang von der Verkündigung und vollende sich in der eucharistischen Feier („Presbyterorum ordinis", Abschnitt 2). Diese Teilnahme am Apostelamt verwirkliche sich jedoch konkret notwendig in einem kultur- und zeitgeschichtlich geformten und (darum relativen) sozialen Status. So sei der Priester heute auf der Suche nach einem neuen Leitbild, da das frühere von ihm selbst und vom heutigen Menschen weitgehend in Frage gestellt wird. Hier dürfte sich aber auch das geschärftere Bewußtsein von personaler Würde und Freiheit des einzelnen auswirken. Von daher wird dann der Widerstand gegen eine bürokratische „Obrigkeit" verständlich, gegen den Formalismus feststehender überkommener Aufgabenverteilung z. B. in der Pfarrseelsorge, welche dem zuletzt gekommenen Priester jeweils die unscheinbarsten und unangenehmsten Arbeiten „überträgt", nur weil es schon immer so gewesen sei. Seit seinem Eintritt ins Seminar fühle sich der Priester „von oben" beobachtet, so daß nicht selten der Eindruck entstehe, er sei innerhalb des kirchlichen Apparates ein „ewig Minderjähriger". Dieses Gefühl verstärke sich durch seine finanzielle Abhängigkeit von Meß- und Stolgebühren, von der „Nächstenliebe" bzw. den „Almosen" der Gläubigen. Dadurch entstehe das Gefühl, man lebe von fremder Leute Arbeit, was wiederum sein psychologisches Gleichgewicht beeinträchtige. Darüber hinaus erinnere man sich an das, was im Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens („Perfectae caritatis", Abschnitt 13) steht: „Alle sollen sich — jeder in seiner Aufgabe — dem allgemeinen Gesetz der Arbeit verpflichtet wissen." Diese Implikation ihres Satzes dürften die Konzilsväter freilich nicht vorausgeahnt haben. Wesentlich tiefer jedoch sitzt (nach Holstein) ein „spirituelles Unbehagen" vieler Priester in der Pfarrseelsorge. Sie werden oder sind — durch den Zwang der Umstände — „Verwalter der Sakramente", „Funktionäre des Kultes" geworden. Begräbnisse, Taufen, Eheschließungen, alle in ihren Zeremonien vom Kirchengesetz mehr oder weniger genau vorgeschrieben, verzehren Kraft und Zeit. Was bleibt für die Verkündigung? Dieses Unbehagen verdeckt bzw. offenbart die tiefer liegende Frage, was denn eigentlich der Priester sei. *J. Moingt* hat in seinem jüngsten Beitrag „Caractère et ministère sacerdotal" („Recherches de Science Religieuse", Nr. 4, 1968, S. 563 bis 589) gezeigt, daß die Theologie über das Priesteramt immer noch zwischen den zwei Polen der Verkündigung und des Vollzugs ritueller Funktionen schwanke. Moingt weist darauf hin, daß ja erst nach dem fünften Jahrhundert der Vorrang des Verkündigungsamtes rechtlich und faktisch gebrochen und von einer ritualistischen Auffassung der priesterlichen Funktionen abgelöst worden ist, die vor allem nach dem Konzil von Trient an die Feier der Eucharistie gebunden waren. Das Dekret des Zweiten Vatikanums über Dienst und Leben der Priester schließe einen Kompromiß zwischen diesen beiden Auffassungen, die sich auch heute noch deutlich gegenüberstünden und auch in die Reaktionen auf den sog. „Brief der 120" eingeflossen sein dürften. Die nach Thomas von Aquin zum Durchbruch gekommene Theologie des priesterlichen Prägemales, welche das Priestertum als auf den Ritus hingeordnet umschreibt, habe tatsächlich seine „Klerikalisierung" zur Folge gehabt. Danach erscheint der Priester als ein „Abgesonderter", der sich von den anderen Menschen in Kleidung, Lebensweise und Sprache zu unterscheiden habe, der Diener der Eucharistie sei, wo er den Platz der Engel einnehme und dem Vater das himmlische Opfer darbringe. Diese Spiritualität des Priesters als eines Abgesonderten, Geweihten, ganz auf das Jenseits Ausgerichteten wird eben von den Unterzeichnern des Briefes als unvereinbar mit ihrer Auffassung von dessen missionarischer Sendung angesehen.

Zustimmung und Kritik

Die von verschiedenster Seite ausgehende Reaktion auf den Brief kann man formal mit einem „Ja, aber ..." charakterisieren, wobei die „aber" überwiegen. Anerkannt wird durchweg das missionarische Anliegen der Unterzeichner, seine Bedeutsamkeit und Dringlichkeit, wenn es auch hinter der Kritik nicht immer klar hervorgetreten sei. Die Reaktion der Bischöfe ist in ihrem Grundtenor zurückhaltend, kritisch, z. T. selbstkritisch klarstellend. Es wird keine offizielle Verurteilung ausgesprochen. Man wollte die Tür zu Gesprächen nicht zuschlagen. Erzbischof *F. Marty* von Paris, der in einem verbindlichen Schreiben an alle Priester seiner Diözese („Documentation catholique", 15. 12. 68) erklärte, daß auch „unsere Langsamkeit" Hoffnungen enttäuschen könne, betonte das gemeinsame Engagement aller, stellte jedoch auch klar, daß der gemeinsame Dialog die „Anerkennung der Kirche und ihrer Sendung" voraussetze. Er richtete an die Unterzeichner drei konkrete Fragen: 1. Was können wir Priester persönlich und gemeinschaftlich tun, um unser Zeugnis evangeliumsgetreuer zu machen? 2. Welche wirklichen Änderungen unserer priesterlichen Lebensweise können heute angegangen werden? 3. Welche Umwandlungen kirchlicher Strukturen können da, wo ihr lebt, vorgenommen werden?
Im Sinne dieser Fragen soll das Thema auch die nächste außerordentliche Vollversammlung der Französischen Bischofskonferenz (vom 27. bis 29. Mai 1969) beschäftigen, wie es in der Erklärung des „Ständigen Rates der französischen Bischöfe" („La Croix", 14. 12. 68) heißt. Die Priester sollen an der Vorbereitung dieser Vollversammlung mit den Bischöfen zusammenarbeiten. Mit ihr wurden vom „Ständigen Rat" die vier Bischöfe *M. Maziers* (Bordeaux), *J. Sauvage* (Annecy), *M. Vial* (Nantes), *A. Le Bourgeois* (Autun) beauftragt. Damit erkennen die Bischöfe die Berechtigung und Dringlichkeit des aufgeworfenen Problems an. Gleichzeitig stellen sie aber in der genannten Erklärung unpolemisch, aber eindeutig

klar: 1. Das Priesteramt könne nur „in Abhängigkeit wie in Gemeinschaft mit dem Bischof" ausgeübt werden; der Priester sei Mitarbeiter des Bischofs und empfange von ihm seinen kirchlichen Auftrag. 2. Durch die Weihe werde er aus-, aber nicht abgesondert. Er werde geweiht für die Verkündigung und die Feier der Eucharistie. Das Amtspriestertum sei keine akzidentelle Funktion. 3. Das Priestertum fordere den „Geist des Evangeliums"; Armut, Keuschheit und Gehorsam sollen die Liebe Gottes zu den Menschen allen sichtbar werden lassen.

Die zum 11. Januar 1969 einberufene Priesterversammlung bezeichnete das vom „Ständigen Rat" Mitte Dezember 1968 herausgegebene Kommuniqué als eine Initiative, welche die dem „Priesteramt wesentliche Verbindung mit dem Bischof verkenne" („La Croix", 14. 12. 68) und daher nicht zugelassen werden könne. H. Holstein (a. a. O.) sieht im Übergehen der Bischöfe noch eine Folge einer „gewissen Art mittelalterlicher und feudaler Beziehungen" zwischen Priestern und Bischöfen, die beide noch nicht zu einem unbefangenen Verhältnis zueinander gefunden hätten. Das theoretisch anerkannte Prinzip der Mitverantwortung des Priesters in der gemeinsamen Teilhabe beider am Priesteramt Christi bestimme eben in der Praxis noch nicht die beiderseitigen Beziehungen. Auch dürfe die Gefahr einer Spaltung der Priester nicht übersehen werden, wenn auch die 621 Unterzeichner von einer Gesamtzahl von etwas über 40 000 Priestern nur 1,55 % ausmache.

Auseinander gehen die Meinungen der Unterzeichner und der Bischöfe in der Frage der Lohnarbeit („La Croix", 15. 1. 69). Während die Unterzeichner in ihr ein Mittel zur Existenzsicherheit zu sehen scheinen, wird sie vom Episkopat als Mittel der Evangelisierung eines bestimmten Milieus angesehen. Nach H. Holstein (a. a. O.) hätten die Unterzeichner auch die hierin steckenden Probleme zu wenig bedacht: ihren Mangel an Erfahrung, an Berufsausbildung, gesundheitliche Schwierigkeiten, die unkritische Gleichsetzung von bezahlter Arbeit mit der Arbeit des Arbeiters. Es bleibe fraglich, ob diese „Gehaltsromantik" das gewünschte psychologische Gleichgewicht herbeiführen werde.

Die Fronten klären sich

Das am 11. und 12. Januar 1969 stattgefundene nationale Treffen der Unterzeichner, die den Namen „Echanges et Dialogue" angenommen haben, hat zu einer weiteren Klärung der Situation beigetragen. Bezeichnend ist dafür der Wechsel des Terminus. Es war keine „Versammlung" mehr, sondern die Zusammenkunft wurde — bescheidener und unverfänglicher — als „Treffen" bezeichnet. Die verabschiedete Motion über die Autorität in der Kirche wurde erst den Bischöfen und dann der Presse zugestellt. Das Projekt einer „Ständigen Versammlung" wurde aufgegeben, da man nicht für die ganze Kirche entscheiden könne.

Unter Ausschluß der Öffentlichkeit kamen 332 Priester, die von weiteren 211 Abwesenden bevollmächtigt waren, in der Pariser Pfarrei Saint-Lambert de Vaugirard zusammen. Alle französischen Diözesen waren vertreten. Aus den Nachbarländern, vor allem aus Belgien, waren Beobachter gekommen. Drei protestantische Pastoren, in Paris lebende vietnamesische Geistliche sowie verschiedene Laiengruppen solidarisierten sich in Telegrammen oder Erklärungen mit dem Treffen. Bereits vorher wurde in einem vom Sekretariat der Unterzeichner-Priester herausgegebenen Rundbrief klargestellt, daß dieses Treffen keinen Bruch mit den Bischöfen intendiere, sondern gerade die Voraussetzungen für einen echten Dialog mit ihnen schaffen wolle. Man sei bereit, in Zusammenarbeit mit dem gesamten Volk Gottes festzustellen, was „Mission" sei. An der Lohnarbeit jedoch als einem Ausdruck der Ablehnung des gegenwärtigen klerikalen Status des Priesters wurde festgehalten. Dieser klerikale Status müsse von der priesterlichen Funktion und Sendung unterschieden werden.

Das am 12. Januar 1969 herausgegebene Kommuniqué („La Croix", 14. 1. 69) gibt einen knappen Überblick über den Ablauf des Treffens. Fünf Themen standen auf der Tagesordnung: 1. Unsere Gruppe und ihre Zukunft; 2. die Autorität in der Kirche; 3. die Zölibatsfrage; 4. das Problem der Lohnarbeit und 5. das politische und gewerkschaftliche Engagement. Nur die ersten zwei Themen kamen zur Abstimmung. Die übrigen sollen später auf kommenden Treffen behandelt werden, deren Datum jedoch noch nicht feststeht. Von einer Konzelebration habe man aus Protest gegen die „Diskriminierung" verheirateter Priester, von denen einige anwesend waren, Abstand genommen. Das Ziel der Gruppe bleibe die Änderung des gegenwärtigen unangemessenen klerikalen und sozialen Status des Priesters, das so lange verfolgt werde, bis es erreicht sei. Bei dem Interview am Ende der Tagung war eine gewisse Zurückhaltung gegenüber der Presse zu beobachten.

Der Antrag über die Autorität in der Kirche wurde mit 425 Ja- gegen 19 Nein-Stimmen angenommen. Zwei machten Vorbehalte geltend, drei enthielten sich der Stimme. Die Resolution stellt die apostolische Autorität des Evangeliums und deren Ausübung dem aus dem römischen Recht stammenden imperialen, sich selbst genügenden Autoritätsprinzip gegenüber. Nicht die Autorität in der Kirche überhaupt, sondern eine bestimmte Art von Autorität wurde abgelehnt. Die apostolische Autorität sei „völlig durch die Verkündigung der Frohbotschaft an die Armen umschrieben und eingegrenzt". Die Autorität in der Kirche dagegen vollziehe sich zu oft als „Beherrschung der Gewissen", als pastoraler Dirigismus, der fundamentale Rechte des Menschen beeinträchtige. Diese klerikale Autorität sei gekennzeichnet durch die kirchliche Bürokratie, einen autoritären Paternalismus (der keine Mitverantwortung zulasse), den Verzicht auf Selbstkritik, die Existenz eines kirchlichen Apparates, der Karrieren ermögliche. Die apostolische Autorität dagegen müsse im Gehorsam gegenüber dem Geist begründet sein, der der ganzen Kirche gemeinsam sei, sie müsse die Initiativen der Gemeinden fördern, koordinieren und bevollmächtigen und vom ganzen Volke Gottes getragen sein. Sie solle stets nur vorübergehend ausgeübt werden.

Anläßlich dieses Treffens nahm *Y. Congar* („La Croix", 10. 1. 69) zur Frage einer gesamtnationalen Vertretung der Priester Stellung. Er hielt sie für möglich. Im Gegensatz zum Episkopat, der auf nationaler Ebene organisiert sei, gebe es für die Priester eine gemeinsame Repräsentation nur auf diözesaner Ebene in den nachkonziliaren Priesterräten. Einer gesamtnationalen Repräsentation stehe im Prinzip nicht entgegen, wenn zwei Bedingungen gewährleistet bleiben: 1. nichts als feststehend und angenommen zu betrachten, was die Bischöfe oder der Papst nicht bestätigt haben und 2. den normativen Kriterien gegenüber den soziologischen und politischen Tatsachen den Vorrang zu geben, da letztere nicht normativ sein könnten.

Priester und Bischöfe gemeinsam

Der Ständige Rat des französischen Episkopats gab am 10. Februar 1969 („La Croix", 12. 2. 69) eine Erklärung über die Vorbereitung der nächsten Vollverstammlung des Episkopats, über die Autorität und den Priesterzölibat heraus, die zugleich als Antwort auf die Resolution der Gruppe „Echanges et Dialogue" gewertet werden kann. Die Erklärung stellt die gemeinsame Verantwortung von Priestern und Bischöfen in der Suche nach einer Lösung der aufgeworfenen Fragen heraus. So soll — nach einem gleichzeitig vom Generalsekretariat herausgegebenen Kommuniqué — über Amt und Lebensweise von Priestern und Bischöfen heute in allen Diözesen eine Untersuchung durchgeführt werden, an der sich Priester und Bischöfe gemeinsam beteiligen sollen. Die eingegangenen Antworten werden zentral geordnet und unter Hinzuziehung von Diözesanpriestern ausgewertet werden. Die wesentlichen Punkte sollen dabei für die kommende Vollversammlung im Mai festgehalten werden.

Zur Autoritätsfrage stellt die Erklärung nochmals klar, daß Bischöfe wie Priester gut wissen, daß ihre Autorität kein Privileg sei, das sie absondere oder über andere stelle, sondern Dienst an der Verkündigung. Über die Vollzugsformen dieser Autorität und ihre Bedingungen müssen sich Priester und Bischöfe in einem gemeinsamen Gespräch klarwerden. „Wir wollen mit dem Volk Gottes alles gemeinsam prüfen und nichts im dunkeln lassen." Änderungen müssen im Lichte der Sendung der Kirche vorgenommen werden. „Wenn wir genau wissen, wessen Priester wir sind und für wen, dann werden wir auch besser erkennen, wie wir Priester sein sollen."
In der Frage des Zölibats bitten die Bischöfe die Priester, die Gründe zu vertiefen, weshalb die Kirche Priestertum und Ehelosigkeit verbinde. Laisierten Priestern würden keine priesterlichen Apostolatsaufgaben übertragen werden. Wenn auch die gemeinsame Reflexion die Konfrontation nicht ausschließe, so schließe sie jedoch das gegenseitige Vertrauen und die Gemeinschaft in der Lehre des Zweiten Vatikanums ein.

Kontroverse um das CIDOC-Institut in Cuernavaca

Katholische Priester und Ordensleute werden künftig nur noch illegal an Kursen in einem der bedeutendsten wissenschaftlichen Forschungs- und Dokumentationszentren Lateinamerikas teilnehmen können. Die römische Glaubenskongregation hat Ende Januar 1969 allen römisch-katholischen Priestern und Ordensleuten ab sofort verboten, in irgendeiner Weise mit dem mexikanischen „Centro Intercultural de Documentación" (CIDOC) zusammenzuarbeiten. Ein entsprechendes Dekret, unterzeichnet vom Kongregationspräfekten Kardinal *F. Šeper*, ging dem Bischof von Cuernavaca, *S. Méndez Arceo*, zu. Über diese definitive Anordnung sollen alle Bischöfe und Ordensoberen in Latein- und Nordamerika informiert worden sein, die es betrifft. Auf Anfragen nach den Motiven des Verbots ist bislang in Rom geschwiegen worden.
Diese Geheimverfahrensweise gab wieder Anlaß zu verschiedenen Spekulationen. Aber die bisherigen Deutungsversuche der disziplinaren Maßnahme befriedigen nicht. CIDOC ist keine kirchliche Institution. Das interkulturelle Dokumentationsinstitut hat seit 1963 den Status einer zivilen mexikanischen Körperschaft. Eine ausdrückliche Distanzierung Roms von CIDOC war folglich nicht nötig. Prälat *I. Illich*, der Institutsgründer, ist seit längerer Zeit nicht mehr Direktor und war nie „Geistlicher Leiter" von CIDOC. Er ist einfaches Mitglied des fünfköpfigen Direktionsrates des Instituts, dem eine Mexikanerin vorsitzt. CIDOC-Direktorin ist *V. Borremans*, Generalsekretärin *E. Hollants*. Somit kann Illich kaum, wie in der deutschen Presse berichtet wurde, aufgefordert worden sein, eine Leitung niederzulegen, die er nicht mehr innehatte. Die Vermutung, Rom habe mit diesem Schritt die Zweifel an der „Rechtgläubigkeit" des umstrittenen Institutsgründers ausdrücken wollen, trifft auch nur zum Teil zu. Illich untersteht als Priester nicht der Autorität des Bischofs von Cuernavaca. Er ist Priester der Erzdiözese New York und hatte noch im Oktober 1967 von Kardinal *Spellman* die Erlaubnis erhalten, einen weiteren Fünfjahresvertrag mit CIDOC zu unterzeichnen. Diese Erlaubnis wurde im September 1968 von Spellmans Nachfolger, Erzbischof *T. Cooke*, bestätigt („Excelsior", 23. 1. 69). Sollte somit Illich persönlich zurechtgewiesen werden, wäre der Adressat der Erzbischof von New York gewesen. Allerdings ist bekannt, daß sich mehrere mexikanische Bischöfe um die Rückversetzung Illichs nach New York bemüht hatten. Auch begann im Juni 1968 ein Verfahren der Glaubenskongregation gegen Illich. Der letzte Anstoß dafür waren wohl seine unkonventionellen Artikel über die US-Priesterhilfe in Lateinamerika (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 166) und den nach seiner Meinung „zum Aussterben verurteilten Klerus" (vgl. „The Critic", Juni 1967).
Illich selbst hat jetzt aus Anlaß der Maßnahme gegen CIDOC sich über das römische Verfahren geäußert und die 85 Fragen, die ihm die Glaubenskongregation vorgelegt hatte, sowie sein Antwortschreiben an Kardinal *Šeper* zur Veröffentlichung freigegeben (Texte in „The National Catholic Reporter", 12. 2. 69). So lautete die Frage zwei: „Stimmt es, daß sich in Ihnen seit Anfang 1960 unter dem starken Einfluß des Benediktiners und Psychoanalytikers *P. Lemercier* und unter bedingungsloser Unterstützung seitens des Bischofs von Cuernavaca, Msgr. *Méndez Arceo*, eine gefährliche allgemeine Strömung neuer Ideen und desintegrierender Tendenzen entwickelt hat, die dem katholischen Glauben, der Tradition und der kirchlichen Disziplin schädlich sind?" Der Fragenkatalog drückt nicht nur theologische Verdachtsmomente aus (Wesen der Taufe, Erbsünde, Beichte, Mariologisches etc.), sondern macht sich auch die Angriffe lateinamerikanischer Rechtskreise zu eigen, Illich und das CIDOC-Institut in Cuernavaca unterstützten subversive Gewaltaktionen. Illich wird ferner über seine Einstellung zur Personal- und Finanzpolitik der Kirche und über seine Meinung zu zahlreichen kirchlichen und politischen Persönlichkeiten befragt. Die Weigerung, diese Fragen zu beantworten, begründete Illich in seinem Schreiben an Kardinal *Šeper:* Das Verfahren und die Fragen seien „rechtswidrig". Inquisitorische Fragen über dritte Personen seien unschicklich. Illich betont jedoch seine Loyalität gegenüber der Kirche und erklärt sich bereit, nachgewiesene Irrtümer zu widerrufen.

Der Fragenkatalog läßt vermuten, daß der Vatikan CIDOC selbst als eine ernste Gefährdung des Glaubens, der Sitte und Kirchenordnung betrachtet, vor der es Priester und Ordensleute zu bewahren gilt. Die härtesten — und am wenigsten differenzierten — Angriffe gegen CIDOC lauten: Das Institut sei ein „Hort subversiver Tätigkeit und „Treffpunkt fast aller lateinamerikanischer Guerrilleros" (vgl. „Gente", April 1968).

Wer meint, bereits in der gegenwärtigen Struktur der lateinamerikanischen Gesellschaft eine akzeptable Gesellschafts- und Kirchenordnung erkennen zu müssen, die es zu erhalten gilt, hat Recht mit diesen Anschuldigungen. Denn CIDOC arbeitet in seinen drei Bereichen der Schulung, Forschung und Publikation seit Jahren daran, diese Gesellschaftsordnung wie auch die bürokratischen Verhaltensformen der katholischen Kirche als Institution in Frage zu stellen. Daß dabei in manchem übers Ziel hinausgeschossen wird und vor allem nicht immer zwischen gesellschaftlich Realisierbarem und sozialrevolutionären Ideologien unterschieden wird, räumen auch Befürworter seiner Arbeit ein. Aber auch Gegner leugnen nicht deren für Lateinamerika hohe Qualität.

Das Arbeitsprogramm von CIDOC umfaßt:

1. Viermonatige Sprachkurse, hauptsächlich für nordamerikanische, europäische und kanadische Missionare aller Konfessionen, für Studenten, Sozialarbeiter, Entwicklungshelfer, Lehrer und Akademiker, die in Lateinamerika arbeiten wollen. Über 3000 Teilnehmer besuchten bislang diese Kurse, etwa 20 Prozent davon waren Priester und Ordensfrauen der katholischen Kirche.
2. Einführungskurse in die Geschichte und Gegenwart Lateinamerikas. Diese Kurse werden besonders von den Sprachstudenten besucht. Die Vorlesungen werden von qualifizierten Akademikern aus allen lateinamerikanischen Ländern gehalten. Der Lehrkörper des Institutes für Interkulturelle Dokumentation setzt sich zweifellos aus bekannten überwiegend linksintellektuellen, nonkonformistischen Akademikern zusammen.
3. Spezialkurse bzw. internationale Seminare. In diesem Programm ist kaum ein Thema verzeichnet, das nicht Bezug hat zu aktuellen Konflikten in allen lateinamerikanischen Krisenherden. Einige Auszüge aus dem Kursprogramm vom September 1968 bis August 1969 mögen das verdeutlichen. Dort sind zum Beispiel verzeichnet: Die autoritative Lehre der Kolonialkirche; Referent: Bischof *Méndez Arceo*. Eine Interpretation der Spannungen in der katholischen Kirche von Argentinien, Brasilien, Chile und Mexiko auf dem kirchengeschichtlichen Hintergrund; Referent: *E. Dussel*, ein vielzitierter argentinischer Historiker. Die Wirkung der religiösen Struktur auf die sozialen Veränderungen in Lateinamerika; Theologie und Revolution in Lateinamerika; Häresie und Kreativität; Referent dieser Kurse: *V. Nazario*, ein puertorikanischer Priester, Professor der katholischen Universität von Puerto Rico und einer der wenigen Fachleute für Volksfrömmigkeit in Lateinamerika. Kanonisches Recht und lateinamerikanische Familienstruktur; Referent: *G. Taylor*, Professor an der Theologischen Hochschule Cambridge (USA) der Episkopalkirche. Volkserziehung, Religion und Politik — Fallstudienseminar nach Modellen der brasilianischen Grunderziehungsbewegung MEB, die eine spezifische Alphabetisationsmethode zur gleichzeitigen politischen und gesellschaftlichen Bewußtseinsbildung der Bauern entwickelte. (*P. Freire*, der diese Methode entwickelte, war Universitätsprofessor in Recife und später Direktor des Volkserziehungsamtes im Ministerium für öffentliche Erziehung in Brasilien. Er wurde nach dem Sturz Goularts des Landes verwiesen und ist heute Berater der chilenischen Regierung in Fragen der Volksbildung und der Agrarreform. Auch Freire gehört, wie die Referentin *M. Bandeira*, die Generalsekretärin von MEB, zum Lehrkörper von CIDOC.) Kontroversen über den Gebrauch revolutionärer Gewalt in Lateinamerika; Referent: *A. del Corro*. Del Corro, ehemaliger Jesuit, arbeitete früher als geistlicher Berater und Ausbilder von Führungskräften in der argentinischen Gewerkschaftsbewegung CGT. (Es ist schwer, in Lateinamerika einen zweiten Intellektuellen zu finden, der wie del Corro über die verschiedensten revolutionären Bewegungen informiert ist.) Agrarreform in Kuba — Methode und Ergebnisse; Referent: *J. Aguirre Avellaneda*, der in Kuba studierte und heute Profesor für politische Wissenschaft an der mexikanischen Nationaluniversität ist. Die brasilianischen Bauernligen; Referent: *F. Julião*, einer der prominentesten brasilianischen Politiker, Mitbegründer der politischen Bauernligen im Nordosten, seit seiner Ausweisung Professor an der mexikanischen Nationaluniversität.

Durch Konfliktsforschung exponiert

Fast keines der 65 Mitglieder des CIDOC-Lehrkörpers ist in der Interpretation seiner wissenschaftlichen Arbeit unumstritten. Es gehören Namen wie Harvey Cox und Erich Fromm dazu. In CIDOC referieren nach wie vor Politiker und Intellektuelle, denen in Lateinamerika kein kirchliches Institut, keine Hochschule Einladungen schickt. *J. Bosch*, der ehemalige Präsident der Dominikanischen Republik gehört ebenso dazu wie *M. Maccoby*, der bekannteste Psychoanalytiker Mexikos. Er ist besonders durch seine Forschungen zur Gruppenpsychoanalyse bekannt geworden. Heute ist er unter anderem Supervisor am Mexikanischen Institut für Psychoanalyse und Professor an der mexikanischen Nationaluniversität.

Auch im Bereich der Forschung und Publikation konzentriert sich die CIDOC-Arbeit weitgehend auf die Konflikte in Kirche, Staat und Gesellschaft Lateinamerikas. Die bedeutendste Studienreihe sind die CIDOC-Dossiers. Die Reihe bringt Kontroverspublikationen zur Frage der Strukturveränderung in Lateinamerika. In ihr erschien unter anderem auch die erste Weltausgabe der Publikationen des kolumbianischen Priesterrevolutionärs Camilo Torres.

In den CIDOC-Sondeos, der zweiten Studienreihe, werden religions-phänomenologische Dokumentationen publiziert. Auch eingehende Studien über neue pastorale Experimente erscheinen dort. So zum Beispiel eine Fallstudie über die panamesische Modellpfarrei San Miguelito. Diese beiden CIDOC-Reihen erscheinen in beschränkter Auflage von 350 Exemplaren und werden vorwiegend von Universitäten und wissenschaftlichen Instituten in Nord- und Lateinamerika abonniert. CIDOC-Informa schließlich, ein Dokumentations-Bulletin, informiert in (bis zu) 30 Ausgaben jährlich vorwiegend über aktuelle Konflikte in der lateinamerikanischen Christenheit und zwischen Kirche und Staat. Auch Dokumentationen der Einstellung der Amtskirche zur sozialen Entwicklung bringt dieses Informationsbulletin.

CIDOC verfügt über ein hervorragendes Archiv zu weltanschaulichen, religiösen und sozialen Fragen in Lateinamerika, in dem bereits mehr als 30 000 Dokumentationen registriert sind. Das Archiv und die Studienreihen des

Interkulturellen Dokumentationsinstitutes genießen in Lateinamerika den Ruf, die beste wissenschaftliche Grundlagenforschung zu diesem Themenkreis zu sein. Die religionswissenschaftliche CIDOC-Arbeit wurde in den vergangenen Jahren von Adveniat unterstützt. Das pastorale Hilfswerk der deutschen Katholiken ermöglichte unter anderem auch lateinamerikanischen Instituten der Theologie, Pastoral und Katechese, die Dossiers und Sondeos zu beziehen.

Die Rolle von Msgr. Illich

Lange Jahre war der Institutsgründer, Prälat Illich, in der CIDOC-Arbeit die absolut dominierende Figur. Daher mag es rühren, daß die jetzige römische Entscheidung als vornehmlich gegen ihn gerichtet empfunden wurde. Ist aber Illich tatsächlich noch die Schlüsselfigur des Instituts?
Der geborene Österreicher, Jahrgang 1926, promovierte in Geschichte nach Studien in München und Salzburg, studierte Philosophie und Theologie an der Gregoriana in Rom. 1950 bis 1956 arbeitete er zunächst als Seelsorger in New York unter puertorikanischen Emigranten, bis 1960 dann in Puerto Rico selbst. Dort verstand er es als Seelsorger in einem Elendsviertel, als Promotor der sozialen Selbsthilfe der Bewohner zu wirken. Er war gleichzeitig Vizerektor an der katholischen Universität von San Juan. Dort machte er sich zuerst unbeliebt mit seiner scharfen Kritik an der katholischen Partei des Landes, die seiner Meinung nach ein verhängnisvolles kirchliches Bündnis mit der Politik heraufbeschwor. Er ging als Professor an die Fordham-Universität (New York). Diese Lehrtätigkeit hat Illich bis heute neben seiner Arbeit am Aufbau und an der Ausrichtung von CIDOC beibehalten. Illich, der elf Sprachen beherrscht und gelegentlich Schwierigkeiten hat, seine geniale, sprunghafte Intelligenz zu kontinuierlicher wissenschaftlicher Arbeit zu bändigen und seine „prophetische" Sicht dem Durchschnittschristen verständlich zu machen, wurde bald zu einer beherrschenden Figur, das von ihm gegründete Institut zu einem Katalysator der verschiedensten Reformbestrebungen im lateinamerikanischen Katholizismus.
Nachdem Illich in den letzten Jahren durch außerordentlich scharfe Kritik am „Klerikalismus" und an der „paternalistischen" staatlichen und kirchlichen Entwicklungshilfe vor allem seitens der USA hervorgetreten war, hatten sich die Angriffe auf CIDOC verschärft. Sie kamen keineswegs ausschließlich, wenn auch vorwiegend, aus den Reihen konservativer Kreise der Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika und den USA. Auch der CIDOC-Stab selbst solidarisierte sich nicht mit allen von Illich vertretenen Meinungen, weniger noch mit der radikalen und ausschließlichen Form, in der sie häufig vorgetragen wurden. Man kam überein, die enge Verflechtung von CIDOC mit der Person Illichs zu neutralisieren. Illich überließ die Leitung seinen Mitarbeitern. Diese offizielle Distanzierung, nach der der Institutsgründer von CIDOC nur noch als Mitglied der „junta de directores" und als „unabhängiger Denker" (independent thinker) geführt wird, war nicht, wie es zunächst schien, nur ein formal-juristischer Akt. Illich hielt sich selbst noch die wenigste Zeit in Cuernavaca auf. Er lehrt vorwiegend in New York und auf Einladung an verschiedenen latein- und nordamerikanischen Universitäten und wissenschaftlichen Instituten. Er selbst und die CIDOC-Leitung betonten stets, daß seine Vorlesungen und Publikationen nicht mit der Einstellung der CIDOC-Leitung identisch sind. So gesehen, wird auch die Vermutung realistischer, daß nicht zuletzt mit dieser römischen Maßnahme der Bischof von Cuernavaca, ein unbequemes und eigenwilliges Mitglied des mexikanischen Episkopates, wiederum gewarnt (vgl. dazu auch Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 356) und das durch seine gesellschaftspolitische Arbeit exponierte Institut selbst getroffen werden sollte.

Ein Zeugnis der Loyalität

Illich ist auch — und das macht die Schwierigkeit seiner Position aus — bewußt und entschieden gegen verschiedene „progressive" Richtungen im lateinamerikanischen Katholizismus zu Felde gezogen. Weil er sich grundsätzlich gegen jede Ideologie wendet und die Begrenzung der Kirche auf eine rein innerweltlich agierende Institution entschieden abwehrt (sie ist und bleibt für ihn Heilsgemeinschaft), überwirft er sich auch fortlaufend mit „Erneuerern". Er lehnt zum Beispiel die Verbindung zwischen Kirche und institutionalisierter Macht ebenso energisch ab wie etwa die von Priestergruppen in Lateinamerika angestrebte kirchliche Solidarisierung mit den lateinamerikanischen Befreiungskämpfen. „Nur wenn die Kirche als Institution systematisch jeden Dienst an der Macht und jeden Kriegsdienst verweigert, wird der einzelne Christ frei für eine fruchtbare Wahl, die immer im Dienst des Nächsten entschieden werden muß", erklärte Illich zum Beispiel in einem Interview mit dem SFB am 4. Dezember 1967. Und weiter: „Keine christliche Organisation hat in einer wirklichen Revolution etwas zu suchen, schon weil sie nie radikal genug sein kann, ohne die Kirche zu spalten. Und eine Kirchenspaltung wie die, vor der wir heute stehen, ist eine Krankheit, die wir sobald wie möglich überwinden wollen." Illich wird nicht müde, der Kirche die absolute, freiwillige Machtlosigkeit des Gekreuzigten zu predigen und als Maßstab für die Glaubwürdigkeit der Christen die Treue zur Kirche zu setzen, auch „wenn sie mißverstanden, verleumdet oder gar verurteilt werden".
Kardinal Šeper nahm den unbequemen Propheten in seinem Brief an Bischof Méndez Arceo beim Wort. „Prälat Illich hat oft seinen Wunsch bekräftigt, in Übereinstimmung mit der Kirche und dem Papst zu denken und zu handeln. Dies ist eine Gelegenheit, in der er, von seinen Absichten geleitet, seine Meinung als geistiges Opfer darbringen kann" (zit. nach „Excelsior", 23. 1. 69).
Illich scheint diesen vordergründig fast ironisch anmutenden Rat ernst nehmen zu wollen. Er gab zur Anordnung der Glaubenskonkregation nur einen einzigen Kommentar. Es ist der Brief an den Bischof von Cuernavaca, den beide zur Veröffentlichung freigaben. „Ich hoffe", schreibt Illich darin, „daß diese neue uns auferlegte Prüfung, in einem neuen nachkonziliaren Jahr, Ihnen und uns als Mitgliedern der Kirche in Cuernavaca dank der Gnade des belebenden Geistes zum Wachstum der Erkenntnis des Willens des Herrn und der Treue zu seiner Kirche, so wie sie ist, verhilft. Wie Kardinal Šeper vermutet, schmerzt mich diese Entscheidung der Lehrautorität meiner geliebten Kirche und unseres Heiligen Vaters, die ich respektiere. Es macht mich traurig, daß die Glaubenskongregation eine so schwere, globale Anschuldigung gegen ein weltliches wissenschaftliches Institut erhebt, ohne die Einwände oder gar Beweise zu erwähnen. Dieses Handeln trifft alle Mitarbeiter, die ganze akademische Gemeinschaft. Gegen eine solche Aktion gibt es weder die Möglichkeit der Verteidigung noch die Chance der

Besserung ... Die akademische Kommunität von CIDOC wird auf eine Teilnahme an irgendeiner Polemik verzichten ... Ich persönlich bin sehr traurig, doch voller Hoffnung. Ich bin intellektuell und kulturell in der Kirche verwurzelt. In ihren Traditionen lebend reifte ich, und ich möchte diese große Tradition integer an andere Generationen weitergeben. Das Dekret wird, wie vieles andere, unbedeutend angesichts des ungeheuren Beitrags, den die Kirche der Schönheit, der Wahrheit und dem Bewußtsein leistete und leistet. Helfen Sie mir in diesem Augenblick, Don Sergio, das Reich Gottes in dieser lokalen Kirche sichtbar zu machen" (vgl. Cencos, 23. 1. 69).

Die anderen überlassene Verteidigung des Instituts für interkulturelle Dokumentation begann bereits einige Tage später. Auf der Jahreskonferenz des interamerikanischen katholischen Kooperationsprogramms in New York (CICOP) unterschrieben 128 der rund 700 Teilnehmer eine Solidaritätserklärung, in der es heißt, die Entscheidung des Vatikans „kommt als eine entmutigende Überraschung".

Es gibt offenbar auch Stellungnahmen aus der lateinamerikanischen Hierarchie, die wie der Bischof von Cuernavaca selbst das römische Verbot zwar akzeptieren, aber nicht zu billigen vermögen. Der puertoricanische Bischof *J. Parilla Bonilla SJ* (Weihbischof von Caguas) erklärte dazu: „Ich habe den Verdacht, daß Rom die erneuernde Arbeit des Instituts nicht richtig verstanden hat" (Noticias Aliadas, 8. 2. 69). In einem gemeinsamen Schreiben an den französischen Episkopat haben sich 25 französische Geistliche, die an Kursen in Cuernavaca teilnahmen, gegen das römische Verbot ausgesprochen. Wenn auch manche Gesichtspunkte, die dort vorgetragen würden, zu wünschen übrig ließen, so möge man doch nicht meinen, daß man ihnen automatisch unterliege. Oft habe man Widerspruch zu manchen Ansichten von Dozenten angemeldet. Widersprüchliche Meinungen zur Kenntnis zu nehmen sei aber schließlich für alle, die sich mit der gegenwärtigen Entwicklung in Lateinamerika auseinandersetzen müßten, unentbehrlich. Die Unterzeichner des Briefes (vgl. „La Croix", 10. 2. 69) bedauern vor allem, daß man den Kursteilnehmern selbst vor dem Verbotserlaß keine Gelegenheit zur Meinungsäußerung und Konsultation gegeben habe. Doch dürfte Rom noch einen weiteren Grund für das Verbot gehabt haben, der mit der Sorge um seine ideologischen Tendenzen zusammenhängt. In einem nichtkirchlichen Institut wie dem von Cuernavaca, das sich gerade mit Konfliktsanalysen von Kirche und Gesellschaft befaßt, bleiben der Kirche keine rechtlichen Möglichkeiten, im Konfliktfall einzugreifen, als durch ein Verbot für katholische bzw. geistliche Teilnehmer. Das Risiko einer Verquickung kirchlicher Positionen mit den im Institut vertretenen Ansichten wollte man offensichtlich nicht auf sich nehmen.

Länderberichte

Kirche im sozialistischen Pluralismus Jugoslawiens

Als Marschall *Tito* in seiner Rede in Leskovac („Borba", 21. 10. 68) vor dem Hintergrund der heftigen sowjetischen Presseangriffe gegen Jugoslawien sagte, noch nie in den vergangenen Jahren sei im Lande eine solche Einigkeit zum Ausdruck gekommen, hatte er das eigentliche Problem dieses Vielvölkerstaates zwischen Donau und Adria ausgesprochen; das der Einheit verschiedener durch Geschichte und Religionszugehörigkeit in Feindseligkeiten und Rivalitäten verstrickter Völkerschaften. Stand und steht doch auch heute noch im Kern der jugoslawischen Staatsgeschichte das Nationalitätenproblem mit seinen verschiedenen Ausläufern in Politik, Wirtschaft, Kultur und Religion, das von der je eigenen Geschichte dieser Völkerschaften noch einmal seinen ganz spezifischen Akzent erhält.

Der kulturhistorische Hintergrund

Die 1966 auf 19,741 Millionen Einwohner geschätzte Bevölkerung des Landes verteilt sich auf einer Fläche von 255 804 qkm auf die Teilrepubliken Serbien, Kroatien, Slowenien, Bosnien und Herzegowina, Montenegro und Mazedonien wie die autonomen Regionen Wojwodina im Norden und Kosovo-Metohija im Süden von Serbien. Den größten Anteil der Bevölkerung stellen die Serben mit 41,7 %, gefolgt von den Kroaten mit 23,5 %, Slowenen mit 8,8 %, Mazedoniern 7 %, Madjaren 3 %, Montenegrinern 2,7 % sowie rumänischen, bulgarischen, slowakischen, italienischen, albanischen, türkischen und deutschen Minderheiten, zusammen rund 18 %.

War und ist der Norden des Landes, Slowenien und Kroatien, dem mitteleuropäischen Kulturkreis zugeordnet (Slowenien gehörte über tausend Jahre zum österreichischen Staatsverband), so war der Süden, Serbien, Montenegro und Mazedonien, vornehmlich byzantinisch-orientalische Einflußsphäre, während das dalmatische Küstengebiet, vom Innern des Landes durch die dinarischen Alpen abgetrennt, jahrhundertelang nach Venedig orientiert war. Rom und Byzanz bemühten sich gleicherweise um die Missionierung des Landes, deren Sendboten wiederum zugleich Vertreter zweier Kulturkreise waren. Im Gefolge der osmanischen Expansion im 14. und 15. Jahrhundert geriet der Balkan unter türkische Herrschaft, die erst nach der zweiten Belagerung von Wien (1683) nach und nach zurückgedrängt wurde. In dieser Zeit erwies sich die serbisch-orthodoxe Kirche als einziger Hort des serbischen Volkstums, woraus sich die bis heute noch gültige Gleichsetzung Serbisch = orthodox entwickelte. Seit dem 16. Jahrhundert waren immer mehr Serben in kleinen Gruppen der türkischen Herrschaft entflohen. Daraus stammen z. T. die heutigen serbischen Minderheiten in Kroatien, Slowenien und anderen Teilrepubliken. Die serbische Unabhängigkeitsbewegung führte schließlich 1830 zur Anerkennung der serbischen Autonomie durch Konstantinopel und 1882 zur Gründung des Königreiches Serbien. Auf dieser Bewegung beruht der politische Führungsanspruch der Serben im späteren „Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen" (1918 bis 1929), das erst 1929 in Jugoslawien umbenannt wurde, sowie die bis heute wirksame Tendenz

eines großserbischen Zentralismus. Als Folgen dieser kulturgeschichtlichen Entwicklung sind bis heute geblieben: drei verschiedene untereinander rivalisierende Religionsgemeinschaften (Katholiken, Orthodoxe, Mohammedaner), ein von Norden nach Süden stark abfallendes Kultur- wie auch Wirtschaftsgefälle (z. B. 1,8% Analphabeten in Slowenien stehen rund 20% in Serbien und etwa 33% in Bosnien und der Herzegowina gegenüber), drei heute gleichberechtigte, staatlich anerkannte Sprachen: Slowenisch mit lateinischer Schrift (rund 9% der Gesamtbevölkerung), Mazedonisch mit kyrillischen Buchstaben (rund 5% und als Schriftsprache erst nach dem Zweiten Weltkrieg geschaffen) und Serbokroatisch (bzw. Kroatoserbisch) als Verkehrssprache, wobei die Serben kyrillisch, die Kroaten lateinisch schreiben.

Zum Weiterschwelen des serbisch-kroatischen Gegensatzes hat in jüngster Vergangenheit auch die antiserbische Politik des nach dem Einmarsch der deutschen Truppen geschaffenen „Unabhängigen Staates Kroatien", des sog. Pavelić-Regimes, an der Seite der Deutschen beigetragen, das mit aktiver Unterstützung der faschistischen kroatischen Ustascha-Partei und nicht ohne Zutun katholischer Geistlicher und Bischöfe den serbisch-orthodoxen Bevölkerungsteil zwangskatholisierte und sogar blutig verfolgte. Viele Serben schlossen sich damals den Partisanen Titos an. Nach dem Sturz des Pavelić-Regimes richtete sich der Haß der bis dahin verfolgten Serben unterschiedslos gegen die gesamte katholische Geistlichkeit. Die nach der Befreiung einsetzende Kirchenverfolgung ist daher nicht ausschließlich als Folge des kommunistischen Atheismus der Tito-Partisanen zu sehen, sondern auch als historisch bedingte Abrechnung aufzufassen, in der das nationale Element eine nicht unerhebliche Rolle spielte.

Auf dem Weg zu einem sozialistischen Pluralismus?

Als Tito am 29. November 1945 die „Föderative Volksrepublik Jugoslawien" ausrief, schien es, als habe der gemeinsame Kampf gegen die deutsche Besatzung und deren Kollaborateure Serben, Kroaten, Mazedonier und Slowenen ihre historisch bedingten Rivalitäten vergessen lassen. Verstanden sich doch die Partisanen in ihrem Kampf gegen die Besatzungsmacht zugleich als Träger einer gesamtjugoslawischen Staatsidee. Dementsprechend lag die einzige Möglichkeit, das Land nach dem Zweiten Weltkrieg neu zu organisieren und es nicht auseinanderfallen zu lassen, im Föderalismus der sechs autonomen Teilrepubliken, wenn auch die Verfassung den gesamtstaatlichen Organen eine starke Stellung gab. Auch blieb der verfassungsmäßig garantierte Föderalismus anfangs mehr oder weniger formal. Ein erster größerer Kurswechsel trat erst nach dem Ausschluß Jugoslawiens aus dem Kominform 1948 ein. Mit der daraufhin einsetzenden allmählichen Öffnung zu nichtkommunistischen Staatengruppen, der Tendenz zur stärkeren Dezentralisierung und Rationalisierung des Staatsapparates, der 1950 eingeführten Arbeiterselbstverwaltung, der Entkollektivisierung der Agrarbetriebe und der stufenweisen Reprivatisierung des Handwerks gewannen die einzelnen Teilrepubliken immer mehr an Eigengewicht. In Partei, Politik, Verwaltung, Wirtschaft und Kultur wurde das nationale Element wieder zunehmend zum Motor einer Entwicklung auf einen „sozialistischen Pluralismus" in Staat und Gesellschaft hin, ein Begriff, den der mazedonische Parteisekretär *K. Crvenkovski* 1966 in die Debatte warf, der aber auf den Widerstand konservativer Parteikreise stieß.

Im innerparteilichen Bereich zeigt sich diese Entwicklung in der Diskussion um die Modifizierung des leninistischen Prinzips des „demokratischen Zentralismus" (der ein Ende der Debatte nach Mehrheitsbeschluß und dessen uneingeschränkte und widerspruchslose Ausführung vorsieht) durch das Prinzip der innerparteilichen „loyalen Opposition" (vertreten durch Intellektuelle außerhalb der Partei wie vor allem vom mazedonischen Parteivorsitzenden *K. Crvenkovski*). Danach könne gegen einen Mehrheitsbeschluß, der für falsch gehalten wird, auch nach dessen Verabschiedung mit Argumenten angegangen werden, und zwar sowohl durch Niederlegung eines Amtes in der Parteiexekutive wie durch Verbündung mit Gleichgesinnten. *Tito* hatte zwar mit seiner Rede in Peć (März 1967) dieser Entwicklung Einhalt geboten, doch erscheint es fraglich, ob der innerparteiliche Pluralismus aufzuhalten sein wird. Dies zeigen die heftigen Angriffe gegen die Nationalitätenpolitik der Partei auf einer Sitzung des serbischen ZK im Mai 1968, in denen diese als überholt kritisiert wurde. Mit dem Argument, die Umstände hätten sich geändert, kann also ein Mehrheitsbeschluß immer angefochten werden, andernfalls wäre ja die Partei unfähig, auf die gesellschaftliche Entwicklung zu reagieren (vgl. *J. G. Reißmüller*, Wie kommunistisch ist Jugoslawien?, „Europa-Archiv", 10. 10. 68, S. 701 ff.). Das Neue an dieser Kritik aber war, daß sie öffentlich vor dem ZK ausgesprochen wurde und daß der serbische Parlamentspräsident *Minc*, Mitglied des gesamtjugoslawischen Parteipräsidiums, sich *gegen* parteidisziplinarische Bestrafung und *für* freie Meinungsäußerung im ZK aussprach. Wird nicht anderen Parteigremien billig sein, was dem ZK recht war? Und wird sich die Redefreiheit auf die Partei begrenzen lassen? Daß die Diskussion weitergeht, wird aus der Tatsache ersichtlich, daß *K. Crvenkovski* auf dem mazedonischen Parteitag im November 1968 in vorsichtigen Formulierungen erneut für die *innerparteiliche* Demokratisierung eintrat (vgl. zur Parteireform „Praxis", 1967, Nr. 2).

Ethnisch bedingter politischer Sprengstoff liegt auch in der Sprachenfrage. Wie explosiv diese Frage ist, zeigt eine von 19 kroatischen Kulturinstituten unterzeichnete „Deklaration", welche die offizielle Anerkennung des Kroatischen als eigene Sprache mit gleichem Status wie das Serbische forderte. Der Schriftleiter der Literaturzeitschrift „Telegram", in der die Deklaration veröffentlicht wurde, der auch Mitglied des kroatischen ZK war, verlor daraufhin seinen Posten. Als Reaktion antworteten 45 Mitglieder des serbischen Schriftstellerverbandes: Würde diese Forderung angenommen, so müßten die in Kroatien lebenden Serben auch in kyrillischer und nicht in lateinischer Schrift unterrichtet werden. Tito bezeichnete daraufhin in einer Erklärung die Deklaration als einen politischen „Dolchstoß in den Rücken", kritisierte aber ebenso den serbischen Partikularismus. Immerhin kann als — wenn auch dürftiges — Fazit festgehalten werden, daß die jugoslawische Bundesregierung Schritte beschlossen hat, welche dem Prinzip der Gleichberechtigung der Sprachen und Alphabete in den Bundesorganen größere Geltung verschaffen sollen. Auch dieser Sprachenstreit zeigt, wie wenig tief der von Tito angestrebte „Jugoslawismus" noch verwurzelt ist (vgl. *A. Z. Rubinstein*, Reforms, Nonalignment and Pluralism, „Problems of Communism", März/April 1968, S. 39 ff.).

In die gleiche Richtung zielen die bei den letzten Demon-

strationen im Kosmet (autonomes Gebiet mit albanischer Mehrheit) im November 1968 erhobenen Forderungen nach Gleichberechtigung der albanischen Sprache durch Verwirklichung der verfassungsmäßig vorgesehenen zweisprachigen Verwaltung und Einführung von albanischer Sprache und Geschichte als Pflichtfächern in den Schulen. Die als Folge der Demonstrationen gewährte Aufwertung des Status des Kosmet durch eigene Steuergesetzgebung, Organisationsgewalt, einen obersten Gerichtshof und ein eigenes Verfassungsgericht sowie durch direkte Entsendung von Vertretern in die Nationalitätenkammer des Bundesparlaments läßt jedoch die wegen der Nachbarschaft Albaniens nicht ungefährliche Grundforderung nach Umgestaltung der autonomen Provinz in eine selbständige Teilrepublik des Kosovo vorerst noch unberücksichtigt. Der Tendenz nach einer pluralistischen Staats- und Gesellschaftsordnung trägt auch die im Dezember 1968 verabschiedete Verfassungsreform Rechnung, in der z. B. die Legislative der Teilrepubliken zu Lasten des Bundes erweitert wurde.

Starke Impulse zu einer intensiveren Pluralisierung von Staat und Gesellschaft gehen auch von den ökonomischen Interssen der einzelnen Teilrepubliken aus. Die 1965 eingeführte Wirtschaftsreform, die einerseits durch weitere Dezentralisierung der Wirtschaftsentscheidungen von der Spitze in die Betriebe den wirtschaftlichen Pluralismus förderte, in der Intention aber durch ungehinderten Kapitalverkehr unter den Republiken und die freie Wahl des Arbeitsplatzes gleichzeitig auf Integration abzielte, wird durch den Wirtschaftspartikularismus vor allem der nördlichen Republiken in ihrer Wirkung geschwächt. Pluralistische Tendenzen gehen ferner von den in Wirtschafts- und Sozial-, Nationalitäten- und Kirchenpolitik immer notwendiger werdenden Sachentscheidungen aus.

Auswirkungen auf die Religionsgemeinschaften

Daß dieser Trend zu einer pluralistischen Staats- und Gesellschaftsordnung sich auch auf die Stellung der Religionsgemeinschaften innerhalb des Landes und gegenüber dem Staat auswirkt, ist selbstverständlich. Die drei großen Religionsgemeinschaften, die serbisch-orthodoxen Christen, die Katholiken und die Moslems, sind in ihrer geographischen Verbreitung im wesentlichen das Ergebnis der Zugehörigkeit der einzelnen Landesteile zu geschichtlich geformten Herrschaftsgebieten. So ist der mehrheitlich katholische Norden (Slowenien, Kroatien) dem mittel- und südeuropäischen Raum (Österreich-Ungarn) und damit dem römisch-katholischen Christentum (mit kleinen protestantischen Minderheiten) zugeordnet. Das lange Zeit im italienischen Einflußbereich liegende dalmatische Küstengebiet ist ebenfalls mehrheitlich katholisch. Der Osten und Süden des Landes, mit Ausnahme des Kosmet (Südserbien), wird überwiegend von orthodoxen Christen bewohnt. Der Islam ist als Erbe der osmanischen Herrschaft vor allem in der autonomen Region des Kosmet sowie in Südmazedonien vertreten. Konfessionell stark gemischt ist die Bevölkerung im zentralen Bosnien und in der Herzegowina, wobei Bosnien bei einer orthodoxen Mehrheit einen stark islamischen und nur geringeren katholischen Anteil aufweist, während in der Herzegowina Katholiken und Muslimen gegenüber den Orthodoxen in der Mehrheit sind. Dieses Verhältnis dürfte sich jedoch — auf lange Sicht — durch die mit der Industrialisierung verbundene Binnenwanderung noch stärker verschieben.

Statistisch gliedern sich die drei großen Religionsgemeinschaften in 41,5 % serbisch-orthodoxe Christen (1953), 31,8 % römische Katholiken (1956, ihr Anteil ist seit 1921 zurückgegangen) und 12,3 % Mohammedaner. Hinzu kommen als religiöse Minderheiten rund 0,9 % Protestanten, 0,04 % Juden und 12,3 % Religionslose (vgl. Munzinger Archiv, Internationales Handbuch, Jugoslawien, 9. 3. 68).

Die Periode der gewaltsamen Unterdrückung und Entrechtung aller Religionsgemeinschaften nach 1945 ist längst vorbei. Schon seit 1950/51 trat — im Rahmen des politischen Kurswechsels (Bruch mit dem Kominform) — im Verhältnis der Religionsgemeinschaften zum Staat eine gewisse Entspannung ein. 1953 kam es zur Fixierung des Rechtsstatus der Religionsgemeinschaften (am 27. 5. 53 promulgiert). Dieses Gesetz proklamierte — wie in allen sozialistischen Staaten — die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche und stellte alle Religionsgemeinschaften rechtlich gleich: in der Gewissens- und Bekenntnisfreiheit, in der Freiheit, Publikationen herauszugeben und Mittel- und Hochschulen (für theologische Ausbildung) zu gründen und zu verwalten sowie Religionsunterricht in kircheneigenen Räumen abzuhalten.

Etappen der kirchlichen Entwicklung

In diesem völkischen und konfessionellen Gesamtrahmen ist die Stellung der katholischen Kirche heute im wesentlichen durch zwei Faktoren bedingt: 1. durch die Tatsache, daß sie nur eine dieser drei großen Religionsgemeinschaften darstellt, deren gegenseitiges Verhältnis von einer leidvollen geschichtlichen Hypothek belastet ist, in der Religion und Religiosität immer auch mit dem Nationalbewußtsein der Teilvölker verquickt war; 2. durch die allgemeine nachkonziliare religiöse wie institutionelle Umbruchsituation (Öffnung zur Gesellschaft und zu den anderen Religionen), wovon notwendig auch ihr Verhältnis zum Staat und den anderen Religionsgemeinschaften mitbetroffen wird.

Besonders einschneidende Etappen in der Nachkriegsentwicklung der katholischen Kirche Jugoslawiens waren: die Ernennung des 1946 inhaftierten Erzbischofs Stepinac zum Kardinal (1952), Abbruch der diplomatischen Beziehungen Belgrad — Vatikan als Folge davon, 1960 Eingabe eines von Erzbischof F. Šeper unterzeichneten „Memorandums" der jugoslawischen Bischöfe an die Bundesregierung, um die Bedingungen einer Normalisierung des Verhältnisses zwischen Kirche und Regime klarzustellen; Belgrad erklärt sich zu Verhandlungen bereit; daraufhin merklichere Entspannung im Verhältnis Kirche — Staat; Verlesung eines gemeinsamen Schreibens der jugoslawischen Bischöfe an die Gläubigen in allen Kirchen des Landes (am 12. 9. 65; „Glas Koncila", 5. 9. 65), in dem sie die religiöse Erziehung der Jugend, den Schutz des ungeborenen Lebens in der Familie und — unter Berufung auf Artikel 6 der Bundesverfassung — die Freiheit der Religionsausübung ohne Furcht und Angst forderten, seit 1964 Wiederanknüpfung von Kontakten, die am 24. Juli 1966 zum Abschluß des Protokolls und zum Austausch quasidiplomatischer Vertreter zwischen Belgrad und dem Vatikan führten (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 412 ff.). Diese Neuaufnahme der Beziehungen ist, wie „Kommunist" (30. 7. 66) schrieb, wesentlich auch durch die Neuorientierung der Kirche auf dem Zweiten Vatikanum (vor allem gegenüber Atheismus und Sozialismus)

ermöglicht worden. Auch das Wort des jugoslawischen Ministerpräsidenten *M. Spiljak* (bei seinem Besuch im Vatikan) vom „guten Gläubigen", der gleichzeitig ein „guter Staatsbürger" sein könne („Osservatore Romano", 11. 1. 68), deutet einen Wandel auf Regierungsseite an, der freilich weitgehend auch vom wohlverstandenen Staatsinteresse mitbestimmt ist (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 66 f.). So läßt sich schon seit einigen Jahren im gegenseitigen Verhältnis von Kirche und Regierung in Jugoslawien — bei gleichzeitigem Weiterbestehen latenter Konfliktsituationen — eine wachsende Liberalisierung beobachten.

Wachsende Aktivität der Kirchen

Mit ihr geht parallel eine zunehmende Aktivität der Kirche in der Publizistik, der Jugendarbeit, im Neubau von Kirchen und Priesterseminaren, in ökumenischen Kontakten mit der serbisch-orthodoxen Kirche. So hat z. B. die 1962 gegründete Zweiwochenschrift „Glas Koncila" mit einer Auflagenhöhe von heute rund 250 000 das parteiamtliche Organ „Borba" mit knapp 200 000 Exemplaren bereits überrundet. Auch die Themenbreite dieser kirchlichen Zeitschrift reicht von Berichten über die Lage der Kirche in anderen sozialistischen Ländern bis zum Interview mit einem der führenden Ideologen der Kommunistischen Partei Kroatiens, *Z. Frid* („Glas Koncila", 19. 11. und 3. 12. 67). Mit ihrer Forderung, die Kirche bzw. katholische Journalisten auch in Rundfunk- und Fernsehsendungen zu Wort kommen zu lassen und religiöse Zeitschriften auch an öffentlichen Kiosken anbieten zu dürfen, stieß sie freilich auf den Widerstand konservativer Parteikreise, die hierin eine Grenzüberschreitung in die Politik hinein sahen. Seit 1965 gibt es eine Kinder- und Jugendausgabe von „Glas Koncila", „Mali Koncil" („Kleines Konzil"). Seit Juli 1966 veröffentlicht „Glas Koncila" eine monatliche ökumenische Beilage „Poslušni Duhu" („dem Geist gehorsam"), die die Priester auf den ökumenischen Dialog vorbereiten und dem besseren Verständnis der religiösen Probleme der verschiedenen Religionsgemeinschaften dienen soll. Im slowenischen Sprachbereich wird von den slowenischen Bischöfen die Zweiwochenschrift „Družina" („Familie", 105 000 Exemplare) als bedeutendstes kirchliches Organ herausgegeben. Für die serbische Diaspora erscheint die vom Belgrader Erzbischof herausgegebene Monatsschrift „Blagovest". Eine eigene Jugendschrift „Ognjišče" bringt die Apostolische Administratur in Koper (Auflage 25 000) heraus. „Crkva u svijetu" („Kirche in der Welt"), eine Zweimonatsschrift für Religion und Kultur, seit 1966 von den Bistümern Dubrovnik, Hvar, Kotor, Split und Šibenik gemeinsam veröffentlicht, richtet sich an den Klerus und an katholische Intellektuelle. Eine Aufgabe wird es freilich noch bleiben, den Anteil der Laien an dieser Pressearbeit — unter Umgehung staatlicher Einschaltungsversuche — in geeigneter Weise sicherzustellen.

Die wachsende kirchliche Pressearbeit und das Engagement unter der Jugend (katholische Jugendorganisationen bleiben verboten) bereitet konservativen Parteikreisen zunehmend Sorgen. So mehrten sich im vergangenen Jahr die Forderungen dieser Kreise nach einer Beschneidung dieser Aktivität (so z. B. der Exekutivausschuß des Sozialistischen Bundes der Werktätigen Sloweniens und das Plenum des Bundes der Kommunisten Bosniens und der Herzegowina, Mai 1968; vgl. auch „Naše Teme", Juli/August 68), die bereits die mohammedanische und orthodoxe Geistlichkeit anstecke. Diese Angriffe wurden vom Vorsitzenden der jugoslawischen Bischofskonferenz, Erzbischof *J. Pogačnik*, in dieser Eigenschaft Nachfolger des Kardinals Šeper, als unberechtigt zurückgewiesen. Die Belgrader „Politika" (1. 4. 68) führte den Erfolg der kirchlichen Jugendarbeit auf das Versagen der staatlichen politischen und gesellschaftlichen Organisationen zurück, und die parteiamtliche „Borba" stellte eine Leserzuschrift groß heraus, in der diese Aktivität als verständlich und normal und für die sozialistische Gesellschaftsordnung als ungefährlich bezeichnet wird. Dennoch sind auch der kirchlichen Pressearbeit durch die offizielle jugoslawische Innen- und Außenpolitik Grenzen gezogen, die sie, wie sich gezeigt hat, nicht ohne Gefahr überschreiten darf.

Als eine solche Grenzüberschreitung, wenn auch nicht auf dem Gebiet der Publizistik, wurde z. B. die von Erzbischof J. Pogačnik unterzeichnete Petition der jugoslawischen Bischöfe an das Bundesparlament angesehen, die Schwangerschaftsunterbrechung völlig zu verbieten oder es den im Staatsdienst stehenden katholischen Ärzten und dem Pflegepersonal zu gestatten, ihre Durchführung aus Gewissensgründen abzulehnen. Nach Angaben der Zagreber Zeitung „Vjesnik" (9. 11. 68) soll der Gesetzesentwurf über die Schwangerschaftsunterbrechung, der nun vom Bundesausschuß für Volksgesundheit und Sozialwesen beraten und gebilligt wurde, immerhin alle Gesundheitsinstitutionen des Landes verpflichten, die Frauen und deren Ehegatten vor einem Eingriff über die medizinischen Folgen der Abtreibung genau zu informieren.

Die Situation des Klerus

In den vergangenen Jahren ist eine deutliche Zunahme des Priesternachwucheses festzustellen. Das Annuario Pontificio von 1967 gibt für die Erzdiözese Zagreb folgende Zahlen: Priester 730; Seminaristen 120; Neupriester 8 (alle Zahlen bezogen auf das Jahr 1966). Die Vergleichszahlen für 1967 (Annuario Pontificio 1968) sind: Priester 744; Seminaristen 160; Neupriester 11. Dennoch sei diese Anzahl relativ gesehen sehr niedrig, wie Kardinal F. Šeper in einem KNA-Interview (12. 9. 67) erklärte. Doch habe diese Situation in Kroatien bereits vor dem Zweiten Weltkrieg bestanden. Größer ist dagegen der Andrang zum Theologiestudium in Slowenien, wo das Laibacher Seminar zu klein wurde, so daß der Bischof von Marburg, *M. Drzecnik*, in seiner Diözese ein eigenes Seminar wiedergründete, das Weihnachten 1968 eingeweiht wurde. Das gleiche Annuario Pontificio (1967 bzw. 1968) gibt für Laibach folgende Vergleichszahlen: Priester 423 (1966), 427 (1967); Seminaristen 101 (1966), 121 (1967); Neupriester je 13 (1966 und 1967). Setzt man diese Zahlen für den Priesternachwuchs in beiden Diözesen zur Zahl der Katholiken — Zagreb 1,9 Millionen, Laibach 604 227 (1967) — in Beziehung, so wird ohne weiteres der größere Andrang in Slowenien ersichtlich: Ein ähnliches Ansteigen der Zahl der Theologiestudenten wird von der dalmatischen Diözese Split berichtet.

Eine Umfrage über den Einfluß des Klerus im allgemeinen, vom statistischen Amt in Belgrad durchgeführt, ergab gebietsmäßig unterschiedliche Resultate. Ein Ansteigen dieses Einflusses zeigte sich — nach der Volksmeinung — in Slowenien (41 %), in Kosovo (etwa 41 %) und in Kroatien (31 %). Ein Absinken des kirch-

lichen Einflusses wollen die Befragten dagegen in Südserbien (45 %) und in der autonomen Region der Wojwodina (35 %) festgestellt haben. Die meisten Jugendlichen (51 %) gaben ebenfalls ein Absinken an („Centro Studi Europa Orientale", 18. 1. 69). Die regimefreundlichen sog. Priestervereinigungen (z. B. die „Cyrill-Method-Gesellschaft" katholischer Priester der Republik Slowenien sowie die Parallelorganisationen in den anderen Teilrepubliken) verfügen heute über keinen nennenswerten Einfluß. Sie sind zahlenmäßig unbedeutend und überaltert, wurden anfangs vom Episkopat abgelehnt und sind heute mehr oder weniger geduldet (Illyricus, Kirchenkampf und Priestervereine, „Wort und Wahrheit", Juni/Juli 1961, S. 420—436).
Eine gewisse — zunächst potentielle — „Gefahr" für die sozialistische Gesellschaftsordnung sehen Parteifunktionäre im politischen Engagement katholischer Laien in Staat und Gesellschaft, wie es vom Konzil gefordert worden sei, und in dem die Laien nicht aufgrund irgendeines Mandats der Hierarchie, sondern aus eigenem Gewissensurteil heraus tätig werden. Dadurch würden günstige Bedingungen zur Bildung geschlossener Gruppen mit spezifischen, auch politischen Zielen geschaffen, die innerhalb wie auch außerhalb des sozialistischen Gesellschaftssystems als politische Oppositionsgruppen wirksam werden könnten. In diesem Sinne betone auch die Kirche heute immer wieder die pluralistische Struktur der modernen Gesellschaft, einschließlich der sozialistischen (vgl. „Vjesnik", 3. 2. 68).

Zunehmende Kontakte zwischen Katholiken und Orthodoxen

Begrüßt wird dagegen von Regierung und Partei das klar verfolgte Ziel der katholischen Kirche, die jahrhundertealte durch Religions- und Nationalitätsrivalitäten bedingte Feindschaft und Spannung zwischen katholischen und serbisch-orthodoxen Christen durch Dialog und Zusammenarbeit zu überwinden und eine bleibende Versöhnung herbeizuführen. Dabei mag freilich die Regierung in erster Linie die gesellschaftspolitische Bedeutung einer Aussöhnung im Auge haben. Anderseits wird auch nicht die Gefahr einer gemeinsamen ökumenischen Frontbildung gegenüber Atheismus und Sozialismus übersehen. Die serbisch-orthodoxe Kirche, die sich 1920 durch Zusammenschluß von sieben teils völlig unabhängigen, teils abhängigen Gebietskirchen (innerhalb wie außerhalb des Landes) konstituierte, mußte während des Zweiten Weltkrieges Abspaltungen und die Zwangseingliederung orthodoxer Serben Kroatiens in die katholische Kirche hinnehmen. Diese selbst war verbunden mit widerrechtlichen Konfiskationen, gewaltsamer Unterdrückung und Repressionen gegen die minderheitliche serbisch-orthodoxe Bevölkerung (Zerstörung von Kirchen, Niedermetzelung einer halben bis dreiviertel Million islamischer und orthodoxer Serben, darunter Frauen, Kinder und Greise, Mißhandlungen und Folterungen im Massaker von Glina). Die aktive Beteiligung von Katholiken, auch Priestern und Bischöfen, an diesen Vorgängen hat das gegenseitige Verhältnis beider Religionen nachhaltig belastet. Nach dem Zweiten Weltkrieg mußte sich die serbisch-orthodoxe Kirche erneut organisieren und spalterische Tendenzen (z. B. von seiten der mazedonischen Kirche) abwehren. Zugleich war sie der Unterdrückung durch das kommunistische Regime ausgesetzt (z. B. Verurteilung des Bischofs *Barnabas* von Sarajewo zu 11 Jahren Zwangsarbeit, 1948, sowie des Metropoliten *Arsenius* von Montenegro zu 11 Jahren Gefängnis, 1954). Im allgemeinen ließ diese seit 1950 nach. Der im gleichen Jahr trotz Widerstandes der Bischöfe gewählte Patriarch *Vinzenz* suchte den „Ausgleich" mit dem Regime. Zwar ging die Neubesetzung der Bistümer rasch vonstatten, doch fehlte es an Priestern zur Besetzung vakanter Pfarrstellen. Die kirchliche Presse und religiöse Vereinigungen, von früher gewohnt, die öffentliche Meinung mitzubestimmen und in politische, parteiliche und die Nationalitäten berührende Auseinandersetzungen einzugreifen, wurde durch das neue Religionsgesetz auf den innerkirchlichen Bereich verwiesen. Darin jedoch war sie frei in der Gestaltung des Gottesdienstes, dem Aufbau der Schulen und der Priesterausbildung. (Es bestehen zwei Theologieschulen, eine im Kloster Rakovica, die zweite in Prizren, sowie eine Theologische Fakultät an der Universität Belgrad, die 1952 von ihr getrennt wurde.) In ihrem Verhältnis zum kommunistischen Regime denkt die serbische Orthodoxie national und loyal (*F. Popan / Č. Drašković,* Orthodoxie heute in Rumänien und Jugoslawien, Herder Wien 1960, S. 137 ff.). Dennoch bleiben Reibungsflächen bestehen. Patriarch *German* von Belgrad hat diese in einem Interview mit der Kirchenzeitung „Pravoslavlje", dem Organ der Belgrad unterstehenden amerikanisch-kanadischen Eparchie (Mai 1968) ausgesprochen: z. B. Behinderung des Religionsunterrichtes durch Druck auf Eltern und Kinder, soziale Benachteiligung orthodoxer Theologiestudenten (kein Aufschub des Wehrdienstes, keine Kinderbeihilfen an deren Eltern). Im Streit mit der mazedonischen Orthodoxen Kirche, die sich 1967 vom Belgrader Patriarchat mit staatlicher Rückendeckung abspaltete, blieb German unnachgiebig: deren Anerkennung sei eine innerkirchliche Angelegenheit.
Das Verhältnis der serbisch-orthodoxen zur katholischen Kirche hat sich in den letzten Jahren im Sinne einer Klimaaufbesserung merklich aufgelockert. Die Grundlage dazu dürfte die auf dem Konzil vollzogene ökumenische Öffnung der katholischen Kirche geschaffen haben. Beigetragen dazu haben aber sicher auch die Kontakte zwischen dem Ökumenischen Patriarchen *Athenagoras,* Patriarch *German* und Papst *Paul VI.* im Herbst 1967 (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 558 ff.). Aus jüngster Vergangenheit sind nun eine Reihe von Kontakten zu verzeichnen, die als Anzeichen einer ökumenischen Annäherung und Zusammenarbeit gewertet werden dürfen, etwa der Besuch Kardinal *F. Šepers* beim Patriarchen *German* am 25. April 1968 in dessen Residenz in Sremski Karlovzi sowie bei dem in Zagreb residierenden orthodoxen Metropoliten Damaskin im Mai des gleichen Jahres und dessen Gegenbesuch. Beide betonten dabei, daß die Zeit der Polemik und kämpferischen Auseinandersetzung überwunden sei und die Zukunft zur Zusammenarbeit führen möge. Daß aber auf diesem Weg noch viele psychologische Barrieren, vor allem nationaler Art, beseitigt werden müssen, zeigt die an beiden Besuchen geübte Kritik kirchlicher Gruppen, über die „Glas Koncila" Anfang Juni 1968 berichtete. Beiden Kirchenführern wurde Verrat an der Treue zum serbischen bzw. kroatischen Patriotismus vorgeworfen.
Zu einem konkreten Ergebnis führten bereits die Kontakte zwischen dem Laibacher Erzbischof, *J. Pogačnik,* und dem Belgrader Patriarchen German im September vorigen Jahres, bei dem ein interkonfessionelles Journalistentreffen angeregt wurde, das inzwischen Anfang Dezember in Sticna in Form einer Arbeitstagung stattfand.

Dort wurde u. a. der Beschluß gefaßt, Informationen auszutauschen und die journalistische Arbeit möglichst miteinander abzustimmen. So soll z. B. von den Redaktionen der religiösen Zeitschriften gemeinsam die Beteiligung von kirchlichen Journalisten an Diskussionen über religiöse Themen im jugoslawischen Rundfunk und Fernsehen gefordert werden.
Eine gewisse Schwierigkeit für kirchliche Kontakte, in ihrer ökumenischen Arbeit nach allen Seiten offen zu bleiben, ergibt sich in Jugoslawien durch die eben erwähnte Abspaltung der mazedonisch-orthodoxen Kirche vom serbischen Patriarchat. In einem Interview des Oberhauptes der mazedonisch-orthodoxen Kirche, des Erzbischofs Dositej, mit „Glas Koncila" (3.11.68) erklärte dieser Toleranz und gegenseitige Achtung zu Grundlagen der beiderseitigen Beziehungen. Dafür habe sich die mazedonisch-orthodoxe Kirche stets eingesetzt, deren Verhältnis zur katholischen Kirche freilich geschichtlich nicht belastet sei. Diese Ansätze zu einem Dialog und zur Zusammenarbeit lassen — trotz der vorerst noch dünnen tragenden Schicht — für die Zukunft eine weitere Besserung im Verhältnis der Religionsgemeinschaften in Jugoslawien erhoffen.
Auch mit der muslimischen Religionsgemeinschaft, die in der Nachkriegsperiode ebenfalls schwer bedrängt wurde (z. B. Aufhebung der religiösen Gerichtshöfe, 1947—1949 Terrorprozesse gegen islamische Notabeln) bahnen sich bereits einzelne Kontakte an: durch Austausch von Grußbotschaften anläßlich kirchlicher Festtage, durch Teilnahme katholischer wie muslimischer Geistlicher an den Einweihungszeremonien neugebauter Kirchen oder Moscheen. Auch konnte nun im katholischen Almanach für 1969 „Dobri Pastir" der Artikel eines muslimischen Theologen, *H. Dozo* aus Sarajewo, nachgedruckt werden, in dem dieser den auf dem Konzil eingeleiteten Dialog zwischen den Religionen als das Ende des jahrhundertealten Antagonismus zwischen Moslems und Katholiken bezeichnete.

Was geschieht in Nordvietnam?

Wohl wird seit einigen Wochen in Paris über eine Lösung des Vietnam-Konfliktes beraten, großer Optimismus ist jedoch keineswegs angebracht. Zwar ist der bisher größte Bombenkrieg in der Geschichte durch den amerikanischen Bombardierungsstop auf Nordvietnam vom 1. November 1968 beendet, die Folgen jedoch werden nie gutzumachen sein bzw. jahrelange Wiederaufbauanstrengungen notwendig machen. Durch den Teilbombardierungsstop vom 31. Mai 1968 gelang es den USA, in manchen Teilen der Welt eingebüßte Sympathien wiederzuerlangen, die Nordvietnamesen zwischen dem 17. und 19. Breitengrad jedoch hatten daraufhin auf ihrem, etwa ein Viertel der Gesamtfläche Nordvietnams ausmachenden Gebiet mehr als das Doppelte der bisherigen Gesamtluftangriffe zu ertragen. Auch jetzt bleibt die Alarmbereitschaft in Nordvietnam bestehen — ebenso wie die Kampftätigkeit im Süden. Nach den Vorverhandlungen zwischen Amerikanern und Nordvietnamesen, nach dem angesichts der Leiden in Vietnam erschreckenden 77tägigen „Tischrücken" vor Verhandlungsbeginn und nach den so wenig erfolgversprechenden ersten Zusammenkünften der vier Verhandlungspartner zeichnet sich noch keine Lösung ab, und deshalb wird das Thema Vietnam wohl noch lange im Mittelpunkt des Interesses stehen müssen. Dabei dürfte das wichtigste Anliegen sein, endlich so manches wohlgehütete Vorurteil und Klischee abzubauen — auf beiden Seiten und gegenüber beiden Seiten. Dabei kann es nicht um unreflektiertes, lautstarkes Ho-Ho-Ho-Chi-Minh-Geschrei und nicht um Verlagerung der Einseitigkeit auf die andere Seite gehen, sondern nur um ernsthaftes Bemühen, die Vorgänge, Beweggründe und Ziele der Kontrahenten zu studieren und zu prüfen. Bisher ist es leider so, daß die Gruppen — seien es nun „kritische Katholiken" oder SDS-Anhänger —, die sich berechtigterweise gegen die bisher üblichen Schemata bei der Beurteilung des Vietnam-Krieges auflehnten, ihrerseits nur wenig zur Aufklärung der Situation in Nordvietnam beigetragen haben.
Die „Demokratische Republik Vietnam", wie sich der Norden im Gegensatz zur „Republik Vietnam" im Süden nennt, erlebt augenblicklich eine ernsthafte Krise des Übergangs. Dabei geht es nicht nur um eine seit Jahren dauernde Auseinandersetzung über die einzuschlagende politische Richtung zwischen Moskau und Peking, sondern auch bereits um Nachfolgefragen sowie um die Behandlung angeblich vorhandener Revisionisten, Saboteure und antisozialistischer Kräfte. Man hatte im Ausland wohl mit einer allmählichen Auflösung der alle Gegensätze überbrückenden Einheitsfront gerechnet, die sich angesichts der amerikanischen Angriffe verständlicherweise gebildet hatte, doch überrascht die so schnell wieder sichtbare Zwietracht, bei der allerdings ideologische Auseinandersetzungen im Vordergrund stehen.
Durch die am 7. Februar 1965 begonnenen regelmäßigen Bombardierungen Nordvietnams kam es zu einer Solidarisierung aller Kräfte, wobei Gegensätze, die noch wenige Jahre vorher bei der Agrarreform und der Säuberung unter den Intellektuellen offen zutage getreten waren, in den Hintergrund gerückt wurden. Die anspruchsvollen Pläne zur Erweiterung der ohnehin schon beachtlichen Industrieanlagen stellte man nach 1965 zunächst zugunsten der Entwicklung der Landwirtschaft und kleinerer Produktionsstätten für Artikel des täglichen Bedarfs zurück, das Ziel umfassender Ausbildung aller Altersstufen jedoch führte man trotz aller äußeren Hindernisse weiter durch. Der Großteil der Schulen und Universitäten und damit auch der Schüler, Studenten und Ausbilder wurde weit verstreut aufs Land verteilt. Dort wird meistens abends oder gar nachts der Unterricht — auch für Erwachsene — erteilt. Im Schuljahr 1966/67 sollen dadurch 5 600 000 (Jugendliche und Erwachsene) der ca. 16 Millionen Einwohner Nordvietnams unterrichtet worden sein. Zum gleichen Zeitpunkt sollen 450 Schulen zerstört gewesen sein. Das Schwergewicht bei der Ausbildung legt man auf die Naturwissenschaften, nachdem mit Hilfe eines großangelegten Planes das Analphabetentum bereits intensiv seit 1954 bekämpft worden war.

Auswirkungen des Bombenkrieges

Daß der Lebensstandard bei der ständigen Bedrohung nicht gestiegen, sondern gesunken ist bzw. stagniert, braucht nicht besonders betont zu werden. Dennoch scheint es bisher gelungen zu sein, die Bevölkerung mit

einer Mindestreisration von monatlich 13,5 bis 20 Kilogramm zu versorgen. Während die Partei seit dem 1. November 1968 weiterhin zu Einschränkungen und Wachsamkeit aufruft, gab sie inzwischen eine erste Bilanz der Zerstörungen und Pläne für den Wiederaufbau bekannt. Danach wurden „666 Schulen, 181 Spitäler, 334 Kirchen, 151 Tempel, 69 Staatsfarmen, 881 Kollektivbetriebe und 569 Dämme und Kanäle zerstört. Von den sechs Großstädten wurden drei (Vinh, Thai Nguyen und Viet Tri), von 30 Provinzhauptstädten 13, von 111 kleineren Städten 45 und von 222 regionalen Zentren 72 völlig ‚ausgebombt'" („Neue Zürcher Zeitung", 29. 12. 68). Nach der gleichen, auf nordvietnamesischen Angaben beruhenden Quelle soll dennoch seit 1965 „die Produktion von Maschinen um 8 Prozent, von Kunstdünger und Chemieprodukten um 6,8 Prozent, von Druckmaterial um 23 Prozent jährlich gestiegen" sein. Außerdem seien 1967 und 1968 Rekordernten zu verzeichnen gewesen. Als Schwerpunktprogramme für die nächste Zeit werden verstärkte Kohleförderung, Reparatur von Straßen und Eisenbahnen sowie Reorganisation der Landwirtschaft genannt. Außerdem will sich Nordvietnam um verstärkte Wirtschaftshilfe aus dem Ausland bemühen. Seit Bestehen der „Demokratischen Republik Vietnam" gibt es Etappen der Außenpolitik, die einander ablösen und die jeweils die Zusammenarbeit mit Peking oder mit Moskau betreffen. Dabei geht es nicht nur um die Frage einer wirksameren materiellen und militärischen Unterstützung, sondern auch um die Zielsetzung und Arbeitsweise der „Nationalen Befreiungsfront" in Südvietnam. Peking stimmt mit dem im August 1967 beschlossenen Programm der Befreiungsfront keineswegs überein, da es angeblich zu neutralistisch und kompromißbereit ist. Es widersetzte sich auch allen Verhandlungsbestrebungen, da diese dem Konzept Maos eines Befreiungskrieges und der dadurch möglichen Niederlage des „US-Imperialismus" widersprechen. Auch massive Hilfe von außen gewährt man aus Peking aus diesen Gründen nicht — lediglich eine Aufwertung der Vertretung der Befreiungsfront in Peking in den Rang einer Botschaft bot man an.

Zwischen Moskau und Peking

Die Sowjetunion dagegen unterstützte Vietnams Kommunisten militärisch und wirtschaftlich in großem Rahmen. Neben jahrhundertelanger Furcht Vietnams vor chinesischer Abhängigkeit dürften besonders die verbesserten Hilfeleistungen durch die Sowjets sowie die Ablehnung der chinesischen Kulturrevolution (die vietnamesischem Denken vollkommen widerspricht) ausschlaggebend für den Blick nach Moskau gewesen sein. Im Gegensatz zu Peking distanzierte sich Hanoi nicht von dem Vorgehen der Sowjets in der ČSSR, doch gibt es Vermutungen, „die Invasion in der Tschechoslowakei habe Hanoi einen psychologischen Schock versetzt. Bald darauf hätten die geheimen Gespräche mit den Amerikanern in Paris Fortschritte gemacht. Offenbar sei ein Grund für das nordvietnamesische Entgegenkommen die Furcht vor einer ähnlichen ‚brüderlichen Hilfsaktion' der Chinesen gewesen" („Frankfurter Allgemeine Zeitung", 4. 2. 69). Trotz der ständigen Bemühungen der Führungsspitze um den Staatspräsidenten *Ho Chi Minh*, einen eigenen Weg des Sozialismus einzuschlagen, bestehen seit längerer Zeit Bestrebungen einer Pro-Peking-Fraktion innerhalb der nordvietnamesischen kommunistischen Lao-Dong-Partei, den Kurs zu ändern. Solange die Bombenangriffe in vollem Umfang andauerten, konnten sie kaum mit Erfolg rechnen, jetzt allerdings melden sie sich selbstbewußter zu Wort. Angeführt wird diese Gruppe von dem Vorsitzenden des Ständigen Ausschusses des Volkskongresses, *Truong Chinh*, der hinter *Ho Chi Minh* und *Le Duan*, dem Ersten Parteisekretär, das dritthöchste Amt bekleidet.

Truong Chinh, der von 1954 bis 1956 selbst Erster Parteisekretär war und dann wegen der Härte, der Überstürzung und der Grausamkeiten bei der Durchführung der Agrarreform 1955/56 nach einer Selbstkritik sein Amt niederlegen mußte, lebte bis 1960, als er seinen neuen Posten erhielt, sehr zurückgezogen; noch bis 1968 machte er nicht viel von sich reden. Vielmehr waren Ho Chi Minh, Le Duan sowie Verteidigungsminister *Vo Nguyen Giap* und Ministerpräsident *Pham Van Dong* tonangebend. Besonders Le Duan verstand es, seine Machtposition auszubauen. Man schreibt ihm großen Einfluß auf die Entwicklung des Vietcong und die Politik Nordvietnams gegenüber dem Süden zu. Damit aber galt er auch als Verantwortlicher für die Bedrängnis Nordvietnams durch die amerikanischen Bombardierungen und die Verstärkung des amerikanischen Engagements im Süden. Wenn es ebenfalls stimmen sollte, daß er daraufhin für den Einsatz größerer Truppenverbände, für Offensiven großen Ausmaßes gegen südvietnamesische Städte sowie eine damit erhoffte schnelle Niederschlagung des Gegners eintrat (vgl. „China News Analysis", 13. 12. 68), ließen sich manche der später von Truong Chinh erhobenen Vorwürfe erklären. Mit diesem Konzept widersprach Le Duan allen Theorien, die Mao Tse-tung über den revolutionären Volkskrieg und die Zermürbungstaktik der Guerillaverbände aufgestellt hatte und die — in geringfügig geänderter Form — Verteidigungsminister Giap 1954 zum Sieg in Dien Bien Phu verholfen hatten.

Die Rolle des Truong Chinh

Da weder die Tet-Offensive noch der Generalangriff auf Saigon zur schnellen Niederlage oder zum Rückzug des Gegners führte, haben sich in Hanoi die Stimmen der Unzufriedenen in der Partei gemehrt. Ein Teil von ihnen dürfte die Ansichten Truong Chinhs teilen, der bereits im April 1968 vor Verhandlungen warnte und sich statt dessen dafür einsetzte, daß die Kommunisten kämpften, „bis der Ehrgeiz des Feindes, Aggressionen zu begehen, ausgelöscht ist". Er rief damals dazu auf, die Einheit in der Partei zu stärken und „rechte, abweichlerische und konservative Ideen sowie die Furcht vor Schwierigkeiten auszuschalten". Während die damalige Rede von der Presse Nordvietnams verschwiegen und lediglich vom Verhandlungsgegner Peking veröffentlicht wurde (NCNA, 28. 4. 68), gelang Truong Chinh der erneute Durchbruch mit seiner Rede vor mittleren und höheren Parteikadern im Sommer 1968 anläßlich des 150. Jahrestages des Geburtstages von Karl Marx. Diese Rede soll nicht nur zu „hitzigen Debatten" geführt haben, sondern dürfte auch Einfluß auf die zukünftige Politik sowie die Nachfolge Ho Chih Minhs haben. Diesmal wurde der Wortlaut der Rede sowohl von Radio Hanoi (zwischen dem 16. und 20. September) als auch in Form von Broschüren verbreitet, nachdem sie von der Partei akzeptiert und von der Parteizeitung „Nhan Dan" als „neuer Beitrag zur Schatzkammer der theoretischen Werke über die vietnamesische Revolution" begrüßt worden war.

Seine Kritik betraf sowohl den Norden als auch den Süden, und zwar dort die Arbeit des Vietcong. Er wies auf die unverantwortliche Vernachlässigung der Parteiarbeit hin wie auf die seiner Meinung nach völlig falsche Taktik der Befreiungsfront, den „langdauernden Guerilla-Volkskrieg" durch Großoffensiven ersetzen bzw. überholen zu wollen. Gerade die Befreiungsfront brauche neben der ständigen taktischen Schulung unbedingt die politische Schulung in den „befreiten" Gebieten. Außerdem dürfe man sich im Süden keineswegs auf irgendwelche Koalitionsregierungen o. ä. einlassen. Ein Großteil dieser Attacken konnte eigentlich nur Le Duan gelten. Bei allen Aufrufen in den vergangenen Jahren hieß es, man wolle den Sozialismus im Norden errichten und festigen sowie die Befreiung des Südens unterstützen, wobei die Stärke des Nordens Voraussetzung für die Erfolge im Süden sei. Truong Chinh jedoch wies nun plötzlich auf etwas hin, was seit einiger Zeit offenbar geworden war, nur noch nicht in aller Offenheit zugegeben wurde: Die Bombardierung des Nordens und der verstärkte Einsatz für den Süden drohten das Ziel der Errichtung und Festigung des Sozialismus im Norden zu zerstören. Plötzlich ist wieder die Rede von der Gefahr einer „Konterrevolution", von „pazifistischen Strömungen", von „Revisionismus", von Forderungen nach einer „Demokratisierung des Regimes", von „Manifestationen der nationalen Bourgeoisie". All dies habe sich unter Ausnützung der Kriegssituation ebenso wieder entwickelt wie die Aufteilung des Kollektivlandes in Privatbesitztümer — und Korruption (vgl. Radio Hanoi, 16.—20. 9. 68; „China News Analysis", 13.12.68; „Neue Zürcher Zeitung", 29.12.68; Summary of World Broadcasts, Part 3, The Far East, Published by the Monitoring Service of the BBC/London, September 1968). Für Truong Chinh kann eine Beendigung dieses Zustandes nur mit einer sofortigen Säuberung der Partei, strafferer Parteidisziplin und absoluter Führung durch die Partei erfolgen, die sich wieder ganz auf orthodoxen Marxismus-Leninismus besinnen müsse.

Innerhalb des Vietcong scheinen seine Vorschläge bereits auf Billigung gestoßen zu sein. In der Lao Dong fanden sie ebenfalls offizielle Zustimmung. Doch ist augenblicklich noch keine direkte Folge, etwa eine Entmachtung von Le Duan, eine Aufhebung der Verhandlungen in Paris oder gar eine Säuberung in der Partei, zu erkennen. Viele glauben, daß in diesem Falle der Einfluß Ho Chi Minhs noch zu groß sei. Dieser hatte in den letzten Jahren die Richtung Le Duans gestützt, da er anscheinend anders keine Möglichkeit sah, den Gefahren von außen zu begegnen. Es scheint auch, daß er damit viele Sympathien bei den Bevölkerungsteilen, die ihm noch feindlich gegenüberstanden, gewonnen hat. Möglicherweise zeichnet sich aber bereits die zukünftige Auseinandersetzung ab, die wahrscheinlich kommen wird, wenn Ho Chi Minh, der immerhin am 19. Mai 79 Jahre alt wird, die politische Bühne verläßt, die er so stark mitgeprägt hat.

Die Lage der Religionsgemeinschaften

Es könnte sein, daß dann auch wieder für alle Religionsgemeinschaften eine Zeit größerer Bedrängnis kommen wird. Zumindest seit 1965 schien ein stillschweigendes Übereinkommen zu bestehen, den Status der Kirchen nicht zu verändern. Dies stimmt überein mit fast allen Äußerungen Ho Chi Minhs in diesem Zeitraum, bei denen er mehr „alle vietnamesischen Patrioten und Mitstreiter" als die Parteigenossen ansprach. Bis heute hat sich diese seine Haltung nicht geändert, obwohl viele Beobachter schon vor einiger Zeit meinten, nach Beendigung der unmittelbaren Bedrohung werde sich innenpolitisch — besonders gegenüber den Kirchen — die Situation wieder zuspitzen. Von anderer Seite tauchten inzwischen bereits die ersten Hinweise auf. Schon vor den Warnungen Truong Chinhs hatte ein Redner vor der Nationalversammlung gesagt: „Die US-Imperialisten und ihre Clique von Gefolgsleuten . . . haben reaktionäre Elemente im Hinterland angestachelt — besonders reaktionäre Elemente, die die Religion dafür ausnutzten, und solche, die zur früheren Ausbeuterklasse gehörten —, um gegen uns auf jedem Gebiet zu operieren" (vgl. „Nhan Dan", Hanoi, 8. 5. 68).

Gemeint konnten damit in erster Linie nur die Katholiken sein. Schon vor der Teilung des Landes 1954 hatten die verschiedenen Gruppen des Mahayana-Buddhismus im Norden viel geringere Ausstrahlungskraft als die synkretistischen Sekten im Süden, die dort auch heute noch eine große Rolle spielen. Damals bereits sprach man allgemein von „religiöser Dekadenz", wobei lediglich das buddhistische Kloster *Quan-Su* in Hanoi eine Ausnahme darstellte. Schon einfache Warnungen und lokale Polizeierlasse genügten, um Prozessionen sowie die Fabrikation von Devotionalien beenden und die meisten der Bonzen resignieren und sich ins Privatleben zurückziehen zu lassen. Für die noch übrigbleibenden Gruppierungen wurde ein „Verband der Vereinigten Buddhisten Vietnams" — auf Veranlassung der Regierung — gegründet. Diesen aus Mitgliedern dreier buddhistischer Sekten bestehenden Verband leitete zunächst, nachdem er sich längere Zeit dagegen gesträubt hatte, der oberste Mönch des Quan-Su-Klosters, *To Lieu*, heute steht an seiner Spitze *Thich Tri Do*. Anfang 1967 erklärte er in einem Gespräch, der Buddhismus sei die vorherrschende Religion in Vietnam: „Wir Buddhisten betrachten dies als *ein* Land. Für uns gibt es keine Demarkationslinie zwischen Nord und Süd." Von direkten Verbindungen zu buddhistischen Gruppen im Süden, speziell denen mit politischer Aktivität, ist jedoch nichts bekannt, und Thich Tri Do fügte auch hinzu, noch unter Diem seien die Bindungen zerschnitten worden. Er „behauptete genau wie sein katholischer Kollege, daß seiner Kirche durch die Kommunisten volle Glaubensfreiheit gewährt würde. Es gäbe in Hanoi 2000 Pagoden und rund 500 ausübende Mönche . . . Sehr ausführlich sprach er von den Zerstörungen an Pagoden während der Luftangriffe" (*H. E. Salisbury*, Hinter den feindlichen Linien, S. Fischer, Frankfurt 1967, S. 89/90).

Innenpolitisch brauchte Staatspräsident Ho Chi Minh bisher jeden, mußte also jede Aufsplitterung vermeiden. Außenpolitisch konnte er das Votum des Papstes und eine positive Weltmeinung gut gebrauchen. Doch zumindest der zuletzt genannte Wunsch ist ihm von seiten des größten Teils der katholischen Bevölkerung des Auslandes nicht erfüllt worden. Bis heute ist z. B. die Existenz katholischer Bistümer, Bischöfe, Pfarreien in Nordvietnam kaum zur Kenntnis genommen worden. Sicherlich gibt es dafür vielfältige Gründe, die nicht zuletzt in früheren Vorgängen in Vietnam zu suchen sind. Allerdings hätte spätestens zum Zeitpunkt des Briefwechsels von Papst *Paul VI.* mit Ho Chi Minh oder aber im Moment der Veröffentlichung des Papst-Briefes an den Erzbischof von Hanoi im November 1968 oder aber schon früher bei Bekanntwerden von Briefen nordvietnamesischer Geistlicher manche dieser Vorstellungen überholt

sein müssen. Allzuoft und allzulange hat man die Vorgänge in der Volksrepublik China einfach auf Nordvietnam übertragen oder aber aus den enormen Zahlen katholischer Vietnamesen, die 1954/55 kurz vor der endgültigen Teilung des Landes in den Süden gingen, den Schluß gezogen, damit sei das religiöse Leben im Norden erloschen.
Damals sollen von den 860 206 registrierten Flüchtlingen 676 384 Katholiken gewesen sein (darunter fünf Bischöfe und 700 Priester), von den restlichen gibt es keine Aufschlüsselung nach Religionszugehörigkeit. Heute gibt es im Norden neben Katholiken noch die zweite größere Gemeinschaft, die Buddhisten, sowie die schwer zu erfassenden und einzuordnenden Anhänger des Konfuzianismus, Taoismus, verschiedene kleine Gruppen und schließlich den keineswegs als Religion einzustufenden Kult der Ahnenverehrung. Nur etwa 2000 Protestanten leben (nach „Missi", Heft 4, 1968) in Nordvietnam (sie begannen erst 1911 in Vietnam mit der Missionierung). Die Angaben über die Buddhisten sind spärlich. Für alle Religionsgemeinschaften gelten offiziell das Dekret über die Religionen vom 14. Juli 1955 und der Artikel 26 der 1960 verabschiedeten Verfassung der Demokratischen Republik Vietnam. Beide „garantieren" das Recht auf freie Religionsausübung. In der Praxis sah dies allerdings verschiedentlich zwischen 1955 und heute anders aus. Der Einfluß Ho Chi Minhs darauf läßt sich nur schwer nachprüfen, über seine grundsätzliche Einstellung zu den Religionen dagegen läßt sich eher etwas aussagen.

Ho Chi Minh und das Christentum

Auffallend ist dabei zuerst einmal, daß er sich fast nur über den Katholizismus geäußert hat. Dies hat zu manchen Spekulationen geführt, die bis auf den heutigen Tag nicht verstummt sind. Noch gibt es zuwenig Angaben authentischer Art über das Privatleben des Junggesellen Ho Chi Minh, der im Juni 1962 in einem Gespräch mit dem Schriftsteller Bernard Fall auf entsprechende Fragen antwortete: „Ja, aber Sie wissen, daß ich ein alter Mann bin, ein sehr alter Mann, und alte Leute haben gern ein bißchen Geheimnisvolles an sich. Ich möchte meine kleinen Geheimnisse bewahren. Sicher werden Sie dafür Verständnis haben ... — Warten Sie, bis ich tot bin" (Ho Tschi Minh: Revolution und nationaler Befreiungskampf — Reden und Schriften 1920 bis 1968, Piper, München 1968, S. 353).
Massive Vorwürfe gegen die Kirche brachte er — nach den vorliegenden Unterlagen — hauptsächlich im Jahre 1924 vor. Damals schrieb er in der Zeitschrift „La Vie Ouvrière" (4.1.24) u. a.: „Außer diesen irdischen Mächten gibt es dann noch die geistlichen Erretter, die den Annamiten die Tugend der Armut predigen, gleichzeitig aber nicht weniger eifrig danach trachten, sich durch Schweiß und Blut der Eingeborenen zu bereichern. Allein in Cochinchina besitzt die ‚Sainte Mission Apostolique' ein Fünftel der Reisfelder dieses Gebietes ... Mit dem Bajonett der kapitalistischen Zivilisation wird der annamitische Bauer an das Kreuz eines prostituierten Christentums geschlagen" (Ho Tschi Minh, a. a. O., S. 40/41). Noch ausführlicher brandmarkte er „als Dritten im Bunde (neben Großgrundbesitzern und der skrupellosen Kolonialverwaltung) die katholische Mission" in einer Rede auf dem fünften Kongreß der Kommunistischen Internationale in Moskau im Juni 1924. In der Folgezeit, besonders nach seiner Rückkehr von langen Aufenthalten in Europa, Amerika und Asien nach Vietnam, hat er sich in der Öffentlichkeit anscheinend nicht mehr so kritisch zum Christentum geäußert. Im Gegenteil suchte er bereits damals besonders die Katholiken zur Zusammenarbeit im Kampf gegen die Franzosen und Japaner zu gewinnen. Durch seine Appelle an den Patriotismus und die Bemühungen um Unabhängigkeit erreichte er es schließlich auch, daß nicht wenige Katholiken (u. a. auch Geistliche) mit ihm zusammenarbeiteten. (Allerdings gab es auch eine Art katholischer Miliz, die den Vietminh den Kampf angesagt hatte.)
In der ersten Vietminh-Regierung von 1945 war *Nguyen Manh Ha,* ehemaliger Vorsitzender des Verbandes katholischer Studenten, Wirtschaftsminister. Er war Anfang 1946 zu dem in Hué residierenden päpstlichen Legaten geschickt worden, um diesen zu einer Fahrt nach Hanoi und einer eventuellen Verlegung des Sitzes nach dort zu bewegen (*J. Lacouture,* Ho Tschi Minh, S. Fischer, Frankfurt 1968, S. 108 und 135). Schon bald konnte Ho Chi Minh sogar zwei Bischöfe, Thaddeus *Le huu Tu,* den Apostolischen Vikar von Phat Diem, und *Ho ngoc Can* von Bui Chu auf seine Seite ziehen, indem er sie zu seinen „Beratern" ernannte. Verschiedentlich sahen sich diese veranlaßt, bei Ho Chi Minh gegen Übergriffe des Vietminh auf Gläubige und Kirchen zu protestieren, woraufhin ihnen immer wieder versichert wurde, daß diese Aktionen keineswegs geplant oder erlaubt seien, ja seiner Politik widersprächen.
Zur Bischofsweihe in Phat Diem im Oktober 1945 schickte er ein Glückwunschschreiben sowie eine Delegation, der u. a. der heutige Ministerpräsident Pham Van Dong und Verteidigungsminister Giap angehörten (letzterer besuchte übrigens eine katholische Schule und soll die lateinische Sprache fließend beherrschen). Nach den bisher nicht veröffentlichten Memoiren von Bischof Le huu Tu sowie zwei Augenzeugenberichten soll Ho Chi Minh kurz darauf zusammen mit einem buddhistischen Bonzen bei dem Bischof überraschend aufgekreuzt sein und ihn um die Taufe gebeten haben. Damals hat anscheinend niemand diese Frage ernst genommen. Der Bischof erwähnt jedoch einen anderen Anlaß, zu dem er eine dringende Einladung Ho Chi Minhs erhalten habe. Er sei von diesem stürmisch begrüßt worden. Nach dem Essen habe er ihn dann erneut um die Taufe gebeten, worauf der Bischof geantwortete habe: „Sie sind in der Tat gut. Ich bin sehr zufrieden. Da aber die Taufe eine bedeutende Sache ist und man vorher viele Dinge lernen muß, ist es besser, diese auf einen anderen Termin zu verschieben" (vgl. NC News Service, 11. 10. 68).

Gezielte Gesten?

Es gab noch verschiedentlich Gerüchte um eine solche Taufe, die nach einigen Behauptungen (so u. a. in einer 1946 in Paris von einer Gruppe Vietnamesen veröffentlichten Broschüre) sogar bereits früher stattgefunden haben soll. Nachforschungen in seinem Geburtsort und Befragung seiner Schwester konnten allerdings keinerlei Beweis dafür erbringen. Interessant sind aber die Hinweise von Lacouture (a. a. O., S. 150), Ho Chi Minh habe im Juni 1946 bei seinem Frankreichaufenthalt von Biarritz aus Lourdes besucht und im September des gleichen Jahres bei der Rückfahrt nach Vietnam „bei Tisch unermüdlich über die verschiedensten Dinge diskutiert und sogar den Bordgeistlichen mit Fragen über die Existenz Gottes geneckt" (S. 16).

All dies berechtigt ebensowenig wie verschiedene Grußadressen Hos, in denen es u. a. hieß: „Hoffen und wünschen wir, daß Gott uns Erfolg beschert!" (24. 1. 47), zu dem Schluß, er sei als Christ anzusehen. Es zeigt lediglich, daß dieser Mann — im Gegensatz zu Mao Tse-tung — nicht nur Welterfahrung aus eigener Anschauung, sondern auch zumindest Kenntnisse von den Grundlagen des Christentums besitzt. Ob die verhältnismäßig glimpfliche Behandlung der Kirchen damit in direktem Zusammenhang steht, läßt sich schwer nachweisen, liegt jedoch im Bereich des Möglichen. Immerhin scheint sich sein negatives Bild von 1924 etwas geändert zu haben. Dies geht nicht zuletzt aus der Haltung gegenüber Papst Paul VI. hervor, von dem er Ende 1966 in einem Gespräch mit Msgr. *G. Hüssler* gesagt haben soll: „Was den Heiligen Vater betrifft, so weiß ich, daß er so human ist, sogar seinen Feind wie einen Bruder zu lieben." Die chinesischen Attacken gegen den Papst und seine Friedensbemühungen für Vietnam (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 370ff.) stehen in krassem Gegensatz dazu — und machen vielleicht deutlich, was bei einem Sieg der Peking-Gruppe und orthodoxen Marxisten zu erwarten wäre.

Die Teilnahme Ho Chi Minhs an einem Dankgottesdienst in der Kathedrale von Hanoi nach dem Waffenstillstand dürfte mehr eine Geste gewesen sein, das Fehlen von Verordnungen wie die der „Drei Autonomien" (Selbstverwaltung, Selbsterhaltung, Selbstverbreitung) in China dagegen ist höher zu bewerten. So kann bis heute nicht die Rede von „schismatischen" Bischöfen sein, ja, bis zum 30. September 1960 durften sogar ausländische Missionare im Land bleiben. Die 1951 von Hué nach Hanoi verlegte Apostolische Delegation mußte erst 1959 das Land verlassen.

Die Auswirkungen des Exodus nach Süden

Heute wird der große Exodus von Katholiken während der 300 Tage, die nach dem Genfer Vertrag vom 21. Juli 1954 allen Vietnamesen zum freien Wohnortwechsel zwischen Nord und Süd gewährt wurden, sehr kritisch beurteilt. Aus dem Süden zogen Vietminh-Kampfgruppen und kommunistische Kader (u. a. auch eine katholische Vietminh-Gruppe mit fünf Priestern, vgl. „Informations Catholiques Internationales", 15. 12. 61, S. 20) in den Norden, während sich Hunderttausende in den Süden begaben. Dabei sollen Tricks und Überredung, die Autorität der Dorfgeistlichen und Versprechungen der Südvietnamesen eine Rolle gespielt haben. Sicherlich trifft auch dies zu. Ausschlaggebend dürften aber schlechte Erfahrungen mit kommunistischen Vietminh-Funktionären, lokale Verfolgungsaktionen vor 1954 sowie Berichte über die Behandlung von Christen und ihren Missionaren in der Volksrepublik China gewesen sein. Hinzu kam, daß das Wort der Geistlichen bei den Katholiken großes Gewicht hatte. So konnte man je nach Einstellung der Priester beobachten, daß entweder fast alle Gläubigen eines Ortes oder nur ganz wenige in den Süden flüchteten.

Immerhin blieben 60% der nordvietnamesischen Katholiken in ihrer Heimat, jedoch nur 28% ihrer Priester. So blieben 1955 für die im Land gebliebenen 822 500 Katholiken nur 318 der 1127 Priester (von 1954) zurück, von denen außerdem sehr viele krank und überaltert waren. Nach Diözesen aufgeteilt, ergibt sich ein sehr unterschiedliches Bild: Die meisten Flüchtlinge hatten die Bistümer Bui Chu und Phat Diem zu verzeichnen, deren Bischöfe die Flucht regelrecht organisierten. Die Bistümer im Innern behielten verhältnismäßig viele Katholiken — wahrscheinlich nicht zuletzt wegen der schlechten Verkehrsbedingungen. Die Bischöfe Trinh Nhu Khue von Hanoi und Tran Huu Duc von Vinh schließlich wandten sich energisch gegen die Abwanderung, so daß aus Hanoi beispielsweise nur 30% und aus Vinh sogar nur 28% flüchteten. Der heutige Bischof von Bui Chu, Pham Nang Tinh, hatte als Ortsgeistlicher seine Gemeinde in den Süden begleitet, war dann jedoch — wie einige andere Priester auch — wieder in den Norden zurückgekehrt. Auch ein Großteil der Seminaristen hatte das Land verlassen. Die Lage sah so trostlos aus, daß viele 1955 glaubten, die Regierung brauche gar nichts gegen die Kirche zu unternehmen, da sie ohnehin nicht lebensfähig sei. Dennoch besaß die Kirche die Kraft, trotz aller innerer und äußerer Schwierigkeiten zu überleben. Katechisten übernahmen vielfach einen Teil der priesterlichen Funktionen. Einige der Seminare wurden wiedererrichtet und bildeten junge Priester aus — allerdings längst nicht genug. Es fehlte an Geld und Dozenten, und behördliche Maßnahmen taten ein übriges zur Erschwerung der Situation. Allein in der Erzdiözese Hanoi sind nach zuverlässigen Angaben von den für die rund 150 000 Katholiken zur Verfügung stehenden 50 Priestern 20 über siebzig, krank oder fast arbeitsunfähig. Ähnlich sieht es in den anderen Bistümern aus. Nach 1954 ließen Partei und Regierung die Kirchen zunächst ziemlich ungeschoren und räumten ihr sogar noch manche Privilegien ein (wahrscheinlich um selbst eine Atempause zu haben und um sich für die für 1956 vorgesehenen Wahlen in ganz Vietnam eine günstige Position zu schaffen).

Die Agrarreform von 1955/56 jedoch traf die Kirche und die einzelnen Gläubigen sehr hart, so daß es z. B. im Gebiet von Nhe An zu Aufständen kam, bei denen Tausende ums Leben kamen. Später gab die Regierung sowohl Fehler zu als auch die Tatsache bekannt, daß wenigstens ein Drittel aller Getöteten zu Unrecht umgekommen sei. Auch anderswo und später kam es zu weiteren Übergriffen.

Antikirchliche Zwangsmaßnahmen

Durch die Nationalisierung der Schulen wurde der Kirche gegen Ende der fünfziger Jahre jegliche Möglichkeit zur Erteilung des Religionsunterrichtes und der damit verbundenen Gegenwirkung gegen die marxistisch-leninistische Unterweisung im „wissenschaftlichen Atheismus" genommen. Durch die Agrarreform verlor sie die meisten Besitzungen, jetzt den Rest eines wirksamen Einflusses — beides hatte man ihr im Dekret über die Religionen von 1955 noch zugestanden. 1958 verschärfte sich die Lage so sehr, daß von da an keinerlei kirchliche Presse mehr (außer einer Zeitschrift der „patriotischen Katholiken") erlaubt ist. Außerdem kam es in diesen Jahren teilweise zu Verhaftungen von Geistlichen. Allgemein mußte damals der Eindruck entstehen, daß alle Katholiken, die sich zu ihrem Glauben bekannten, als Bürger zweiter Klasse behandelt und dementsprechend von den Funktionären schikaniert wurden.

Dennoch bestand weiterhin Kontakt mit Rom, wurden von dort Ernennungen ausgesprochen und anschließend im Norden Bischöfe geweiht. Heute sind alle zehn Bischofssitze — am 24. Oktober 1960 wurden alle Apostolischen Vikariate in Nord- und Südvietnam zu Bistümern erhoben — mit Vietnamesen besetzt. Ihr Bewegungsspiel-

raum ist allerdings stark eingeschränkt. So durften sie weder am Konzil teilnehmen, noch dürfen sie Visitationen im Bereich ihrer Diözesen machen oder sich gar gegenseitig besuchen (drei Bischofsweihen erfolgten deshalb erst längere Zeit nach der Ernennung durch Rom). Offizielle Verlautbarungen von ihnen sind kaum bekannt, aus Privatbriefen ins Ausland lassen sich jedoch manche Schlüsse ziehen und Einzelheiten entnehmen. Die Predigten des Erzbischofs von Hanoi galten lange Zeit als unerschrocken. Viele Anliegen und Ansichten der Bischöfe wurden auf diesem Wege weitergegeben. Anfang 1963 beispielsweise griff er einen Artikel der „patriotischen" Zeitschrift „Chinh Nghia" („Gerechtigkeit") heftig wegen „verlogener" Berichterstattung über das Konzil an (vgl. „China News Analysis", 14. 6. 63). Da anscheinend mittlerweile alle Seminare bis auf eines geschlossen werden mußten (nach anderen Angaben sollen noch andere geöffnet sein), findet die Priesterausbildung jetzt teilweise in Privathäusern, und zwar meistens in den Abendstunden, statt.

Durch den Krieg im Süden und die Bombardierungen des Nordens kam es zwar zu einer großen, von Nationalismus gestützten Entspannung. Folgende Charakterisierung der Kirche bleibt aber weiter gültig:

Entsprechend den Hauptthemen im sehr informativen Bulletin „Echos de l'église au Vietnam" (später: „Echos — Informations catholiques du Vietnam"), herausgegeben von dem in Frankreich lebenden vietnamesischen Geistlichen Dinh Van Huong, muß man von einer (schon immer!) „verfolgten Kirche", einer „beweglichen Kirche", einer „schweigenden Kirche", einer „armen Kirche", ja schließlich seit dem Bombardement von einer „Kirche in der Agonie" sprechen. Vielleicht müßte man noch „vergessene Kirche" hinzufügen.

Über die Arbeit in den einzelnen Gemeinden gibt es nur wenig Anhaltspunkte. Es scheint so zu sein, daß wegen der fehlenden Impulse von außen sich nicht viel an der früher praktizierten Form geändert hat, wobei der Gottesdienst in hergebrachter liturgischer Art den Mittelpunkt bildet und die traditionelle Frömmigkeit die zentrale Rolle spielt. Von Laienorganisationen ist nichts bekannt, dennoch wird immer wieder von Besuchern die rege Teilnahme von Jugendlichen an den Gottesdiensten berichtet (u. a. Msgr. Hüssler in „Feuerreiter" 4. 3. 67), die zumindest in Hanoi an großen Festtagen stark besucht sein sollen. Die ca. 200 hauptamtlichen, zölibatär lebenden Katechisten bilden einen wichtigen Rückhalt für die Gemeindearbeit, auch die noch verbliebenen Schwestern haben im sozialen Bereich noch ein nicht zu übersehendes Wirkungsfeld. Salisbury erfuhr zudem: „Christenlehre würde den Kindern von der Kirche während der Weihnachts- und Osterferien erteilt, außerdem fänden sonntags regelmäßig Kindergottesdienste statt, und Feiern zur Erstkommunion würden zweimal im Jahre abgehalten" (a. a. O., S. 88). Ansonsten sind der Kirche ohne Schulen, Krankenhäusern und Kindergärten nicht sehr viele Möglichkeiten geblieben, so daß sich mehr eine Arbeit bzw. ein Zusammenhalt in kleinen Gruppen herausgebildet hat, worin manche die Gefahr einer Gettobildung der Katholiken sehen.

Nur spärliche Geldmittel von außen fließen der Kirche zu, alle Geistlichen müssen in der Produktion arbeiten, es fehlt an theologischer Reflexion, an einem Dialog mit der Umwelt, die liturgische und biblische Bewegung entwickeln sich nicht weiter. All diese Hypotheken tragen zu dem Gesamtbild bei, das sich auf die Dauer auch nur schwer mit dem bewundernswerten Eifer und der Glaubensüberzeugung der Katholiken wettmachen läßt. „Echos" (April-Juni 1968) enthält einen Überblick über die Situation in allen nordvietnamesischen Bistümern — und jede einzelne Darstellung endet damit, daß inzwischen fast alle Kirchen zerstört sind ...

War zunächst immer nur von strategischen und militärischen Zielen die Rede, so steht doch spätestens seit dem Besuch des stellvertretenden Chefredakteurs der „New York Times" in Nordvietnam Ende 1966 auch für eine breitere Öffentlichkeit fest, wie groß die Zerstörungen im zivilen Bereich (und damit auch im kirchlichen) gewesen sind (vgl. H. E. Salisbury: Hinter den feindlichen Linien, S. Fischer, Frankfurt 1967). Die Verwüstungen und zu beklagenden Opfer brachten auch die größten Regime-Gegner hinter die Regierung. Übereinstimmend sind die Verurteilungen in allen Briefen von Bischöfen, Priestern und Laien aus Nordvietnam, übereinstimmend auch die Feststellungen, daß die Amerikaner damit etwas erreicht haben, was den Kommunisten nicht gelungen war (Beendigung der Ausbildung in dem letzten noch arbeitenden Seminar, Ausfall der meisten Gottesdienste) — aber auch eine Einheitsfront im ganzen Land zu schaffen. Immer wieder heißt es in den Briefen, die Empfänger möchten doch unbedingt die westliche Bevölkerung auf ihre Situation hinweisen.

Peter Weiß (in Voltaire-Flugschrift 23, Frankfurt 1968) hatte nach seinem Vietnam-Aufenthalt bereits berichtet, nach Bekanntgabe der Bombardierungsbeschränkung auf den südlichen Teil Nordvietnams sei „die Tendenz festzustellen, die Angriffe besonders gegen katholische Kirchen und Gemeinden zu richten", wozu er eine detaillierte Aufstellung lieferte. Mag man damals skeptisch wegen dieser Vermutung gewesen sein, so bestätigten spätere Briefe von Geistlichen aus Nordvietnam diese Hinweise. Auch darin werden diese Tendenz, nicht aber einzelne Angaben bestätigt. Skepsis gegenüber einigen Zahlenangaben mag deshalb berechtigt sein, die Tatsache der verstärkten Bombardierung katholischer Einrichtungen jedoch läßt sich nicht leugnen. Weiß sieht darin den Versuch, „die katholische Bevölkerung zum Defaitismus zu bringen". Gründe scheinen den nordvietnamesischen Katholiken überhaupt nicht erkennbar. Fest steht nur, daß das Gegenteil erreicht wird. Daß diese verstärkten Bombardements auf gewissen Vorstellungen von der „strategischen" Ausnutzung katholischer Einrichtungen durch die Regierung beruhen könnten, läßt sich vermuten, aber nicht beweisen.

Aus diesem Brief geht hervor, daß es sich um eine „systematisch geplante Kriegshandlung gegen unsere Kirchen, Seminare, Bischofs-, Schwestern- und Krankenhäuser" handeln muß, da alle Einzelheiten dafür sprechen. Selbst die Hilfe der Caritas Internationalis für Nordvietnam scheint den Amerikanern wenig zu behagen (vgl. „La Croix"-Interview mit deren Präsidenten Msgr. *J. Rodhain*, 19. 3. 68).

Ob es augenblicklich 550 000 (wie „Pro Mundi Vita", Nr. 20, 1967, feststellt) oder eine Million Katholiken in Nordvietnam gibt (wie die „Patriotische Kirche" behauptet), ist angesichts der allgemeinen Lage jetzt eine zweitrangige Frage. Hilfe und Verständnis sind wichtiger. Alle Äußerungen, die die Position der Amerikaner mit christlichen Motiven gutheißen, können der Kirche in Nordvietnam und der Kirche des zukünftigen Vietnam — wie immer sie aussehen wird — nur schaden. Papst Paul VI. gab ein Zeichen, als er im November an den Erzbischof

von Hanoi schrieb und sein Mitgefühl und sein Verständnis für die Katholiken des Nordens zum Ausdruck brachte.

Von der augenblicklichen, durch die Bombardierungen geschaffenen Situation können die „patriotischen Katholiken", zusammengefaßt im „Nationalen Verbindungskomitee der patriotischen und friedliebenden Christen Vietnams" vielleicht nicht unerhebliche Erfolge erwarten. Im März 1955 in Gegenwart von ca. 200 „Delegierten der Katholiken" gegründet, war diese Gruppe von Anfang an gegen die kirchliche Hierarchie gerichtet und bemühte sich um politische Aktivitäten. Ca. 15 der rund 300 Geistlichen Nordvietnams sollen bei ihr mitarbeiten, Bischöfe haben die Gruppe bisher nicht unterstützt und über die Anhängerschaft unter den Gläubigen liegen keine Zahlen vor. Teilweise hat es zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen kirchlicher Obrigkeit und den „Patrioten" geführt, zum Beispiel anläßlich der Besetzung von Pfarreien. Sie sollen anfangs die Predigttexte an die Polizei weitergegeben und große Verwirrung unter den Katholiken gestiftet haben. Von Regierungsseite übertrug man diesem Komitee praktisch die „Vertretung der Katholiken nach außen", was nicht nur bei Besuchen in Nordvietnam sichtbar wird, sondern auch bei verschiedenen Auslandsbesuchen in den letzten Jahren in mehreren Ostblockländern. Führender Kopf scheint der inzwischen 77jährige Pfarrer *Ho Thanh Bien* zu sein. Mit ihm trafen *Salisbury* und auch Msgr. *G. Hüssler* zusammen. Er besuchte Mitte Oktober vorigen Jahres die DDR, sein Bild ging bei dieser Gelegenheit durch die Weltpresse. Nach der Ostberliner „Begegnung" (Zeitschrift progressiver Katholiken) machten er und seine Begleiter folgende allerdings allen anderen Informationen widersprechende Ausführungen: „Wir erfahren, daß mit diesem 1946 gegründeten Komitee über 90 % aller Katholiken der DRV und zwei Drittel aller Priester zusammenarbeiten; dem Komitee gehören 50 Katholiken, darunter 29 Priester, an. Es unterstützt aus vollem Herzen die Politik der DRV-Regierung und fördert die Zusammenarbeit zwischen Christen und Nichtchristen." Von seiten des Komitees ist ständig von mindestens vier Seminaren die Rede. Außerdem behauptet es, die Regierung finanziere den Wiederaufbau zerstörter Kirchen. Drei Priester und eine Reihe Katholiken gehören nach ihren Angaben der Nationalversammlung an, ebenso sollen Anhänger des Komitees „auch in den örtlichen Parlamenten und in den Komitees der Vaterländischen Front" vertreten sein, „weil sie ihre staatsbürgerliche Pflicht erfüllen und für den Sozialismus eintreten. Die Bischöfe hindern, im Gegensatz zu früher, die politische Aktivität der Geistlichen nicht mehr" („Begegnung", Nr. 7/1967, S. 29). Soweit die Selbstdarstellung, die in vielen Punkten wohl Wunschträume zum Ausdruck bringt. Allerdings läßt sich nicht übersehen, daß die Katholiken allgemein von Regierungsseite in der letzten Zeit wegen ihres verstärkten „Engagements" in der Armee, in Kampfgruppen und Stoßbrigaden sowie an der „Produktionsfront" belobigt werden (u. a. im „Vietnam Courir" Hanoi, November 1968; Radio Hanoi, 14. 11. 68). Bereits Anfang August 1968 hatte sich Ho Chi Minh in einer Botschaft an die Katholiken und Nichtkatholiken Nordvietnams gewandt und sie besonders angesichts der Luftangriffe auf die größtenteils katholische Provinz Ngue An zu „vereintem Widerstand gegen die amerikanische Aggression" aufgerufen.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Die Frage nach Gott und ihre ideologische Gefährdung

Die der Gottesfrage heute vorgegebene Ausgangssituation wurde im letzten Heft aus der Bewußtseinslage des modernen Menschen in einer säkularisierten Weltwirklichkeit beschrieben (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 82 ff.). Es zeigte sich das Unbehagen an jedem vordergründigen Rückgriff auf ein höchstes Wesen, das Probleme löst und geheime Sehnsüchte stillt, an der Flucht vor dem diesseitigen Engagement in den Schutz absichernder Glaubensgeborgenheit. Jeder theologische Versuch einer Neubesinnung muß diesen analysierten Grundbefund ernst nehmen. Es geht jeweils um die kritische Distanz gegenüber jeder drohenden *Verdinglichung* des Gottesbildes. Die Kategorie des Geschichtlichen rückt stark in den Vordergrund, weil sich hier Gott in einem entfaltenden Prozeß offenbart und weil zugleich hier dem Glaubenden die Aufgabe politisch-gesellschaftlicher Mitgestaltung zugewiesen ist.

Es fehlt nicht an theologischen Positionen, die in einer radikalen Abwendung von allen überkommenen Vorstellungsformen sich dem Ernst der Gottesfrage stellen wollen. Gefordert wird dabei meist durchgängig der Verzicht auf jede „supranaturalistische" Begriffsbildung und die Überwindung eines zur Religion erstarrten Christentums. Zu einer aufsehenerregenden Debatte hatte bereits *J. A. T. Robinsons* „Honest to God" (London 1963; dt.: Gott ist anders — Honest to God, Kaiser-Verlag, München [11]1966) geführt, wo vor allem im Anschluß an Bonhoeffer und Tillich die Wirklichkeit Gottes neu gefaßt werden sollte. „Metaphysische" Seinsaussagen der Transzendenz werden ersetzt durch eine „Tiefe" der Wirklichkeit inmitten der eigenen Existenz. Nur so lasse sich Gott dem modernen Menschen verstehbar machen, wenn er in der eigenen personalen Hingabe der Liebe erfahren wird. Dabei kann aber für Robinson die ganze Thematik nicht ins nur rein *Immanente* verkürzt werden, es gibt vor der Offenbarung Grenzen einer bloß naturalistischen Beschreibung. Gott geht nicht ganz in der Tiefe der Menschenseele auf. Nur aus der Offenbarung wissen wir, daß die Liebe gegen allen Anschein das letzte Wort über alles ist. Aber sie kann eben nur in der übernommenen Mitmenschlichkeit einer diesseitigen Welt angegangen werden.

Die Rede vom toten Gott

Gegenüber dieser Interpretation Robinsons müssen andere Versuche als weitaus *radikaler* gelten. In ihnen verdichtet sich die Erfahrung des *Säkularismus* zum Bekenntnis der gänzlichen Abwesenheit Gottes. Vor allem in den Vereinigten Staaten haben verschiedene Autoren das Wort vom Tode Gottes aufgegriffen, und ihre Theologie möchte

dieser Tatsache Rechnung tragen. Neben dem liberalen Protestantismus Amerikas haben vor allem auch die gesellschaftlichen Bedingtheiten dieses Landes zu einer solchen Entwicklung geführt. Die Religion gehört weithin zum Lebensstil und gesellschaftlichen Ansehen, verbindet mit dem Streben nach Sicherheit und Wohlstand, ist Ausdruck der Bedürfnisse des Menschen. Der Glaube wird dann formalistisch, sinnentleert und angepaßt, er ist Massenprodukt für den eigentlich schon nachchristlichen Menschen.

G. Vahanian (The Death of God, New York 1961) und *H. Cox* (The Secular City, New York 1965; dt.: Stadt ohne Gott? Stuttgart/Berlin ^{3}1967) haben diesen gesellschaftlichen Hintergrund aufgezeigt und das Kulturphänomen der Säkularisierung als eine dem Christentum unabdingbar zugewiesene Gegebenheit herausgestellt. Wo sich dabei neben dem allgemein und überall Erfahrenen gewisse typisch amerikanische Züge ausweisen, liegen sie wohl in der diesem Land besonders eigenen *Fortschrittsgläubigkeit* — verbunden mit einer Mystik der Neuheit — begründet. In einer solchen Umwelt verflacht der Glaube leicht zur reinen Religiosität, die nur noch als Maß des rechten gesellschaftlichen Verhaltens verstanden wird. Gefühlsgeladene Anthropomorphismen, die ganz auf den Menschen zugeschnitten sind (und nichts mehr mit der theozentrischen Transparenz der Bibel gemein haben), bestimmen das Gottesbild. Im Dienst einer profanen Kultur wird das Christentum seines eigentlichen Gehalts entleert.

Dieser Mahnruf wurde nun von der Gott-ist-tot-Theologie aufgegriffen, wobei diese jedoch keineswegs in einheitlicher Vereinfachung gesehen und beurteilt werden darf. Während aber Cox und Vahanian noch keineswegs das Christentum auf einen rein immanenten *historischen Prozeß* zurückführen möchten, neigen die Vertreter einer Theologie vom Tode Gottes dieser Tendenz zu. Neuere Darstellungen dieser Thematik finden sich bei *F. Herzog* (Die Gottesfrage in der heutigen amerikanischen Theologie; Monatsschrift Evangelische Theologie, Februar/März 1968, S. 129—153), bei J. Bishop (Die Gott-ist-tot-Theologie, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1968) und im Sonderheft von „Lumière et Vie" (September/Oktober 1968) mit dem Thema „Sécularisation et ‚mort de Dieu'".

P. van Buren bekennt sich zu einer als *total* weltlich erfahrenen Wirklichkeit, in der nicht mehr von Gott gesprochen werden kann, wobei dann sogar die Redeweise vom Tod Gottes keinen sinnvollen Bezug mehr aufweist (The Secular Meaning of the Gospel, New York 1963). Denn jeder auf eine wie auch immer verstandene Transzendenz hin intendierte sprachliche Verweis muß für den heutigen Menschen bedeutungslos bleiben, weil er sich nicht empirisch verifizieren läßt. Van Buren selbst versteht hier seine Darlegung im Zusammenhang mit der *Sprachanalyse*, wie sie vor allem im englischen Empirismus und bei *L. Wittgenstein* erarbeitet worden ist. Dabei weisen allerdings seine Kritiker gern darauf hin, daß vor allem die Berufung auf Wittgenstein hier zu unrecht erfolgt und etwa der Bezug auf Hume weit vorrangiger ist. In diesem System haben alle Existenzaussagen nur dann einen Sinn, wenn sie in der Erfahrung bekräftigt werden können. Das Wort „Gott" entzieht sich aber grundsätzlich jedem Versuch einer solchen Verifikation und bleibt deshalb auch ohne Verweis auf eine Realität.

Wenn so für van Buren der *Säkularismus* uneingeschränkt übernommen und geradezu zur Ideologie erhoben wird, so bleibt doch die Frage, wie der Christ als mündig gewordener weltlicher Mensch seinen Glauben nun verstehen soll. Dabei gewinnt nun die Gestalt Jesu Christi des Evangeliums entscheidenden Funktionswert. An dessen geschichtlicher Existenz wird festgehalten. Van Buren möchte mit tiefer Verehrung dem Menschen Jesus begegnen. Darin zeigt sich vielleicht noch eine Bezugsspur zu seinem früheren Lehrer Karl Barth. Die Grundvoraussetzung der empirischen Philosophie wird dabei jedoch unumstößlich festgehalten. Alle biblische und ontologische Redeweise über Gott ist reines Wortspiel, aber das Christentum kann — im Gegensatz zu anderen Religionen — auf diese „metaphysische" Begrifflichkeit verzichten, weil nur das entscheidend ist, was im Menschen Jesus empirisch faßbar bleibt. Es geht nicht um den Bezug zu Gott, der ja von vornherein ohne Verifikation bleiben müßte, sondern *nur noch* um das Verhältnis zum Menschen. Allein in diesem Bedeutungszusammenhang kann dann auch die religiöse Sprache noch weiterbestehen. Das Wort „Gott" läßt sich nur als Bestandteil inmitten der säkularen Bedeutung des Evangeliums verkünden.

Der Rückzug auf Jesus

Der moderne Christ muß also zeigen, wie der Mensch Jesus *unabhängig* von der Behauptung der Existenz Gottes als uns betreffende Wirklichkeit aussagbar ist. Weil es nun aber für van Buren keine Möglichkeit empirischer Verifikation des evangelischen Kerygmas gibt — und damit dieses dann auch keinen empirischen Inhalt haben kann —, übernimmt er hier ein modifiziertes Verifikationsprinzip, wie er es im Anschluß an Wittgenstein versteht: es gibt Variationen des Sprachgebrauchs in Anpassung an verschiedene Lebenssituationen. Auch wenn dabei die nichtempirischen Funktionen der Sprache im umfassenden Kontext weithin unberücksichtigt bleiben, so läßt van Buren doch eine Verifikation aus der erlebten Erkenntnissituation der Apostel zu. Diese zeigt sich in der rückhaltlosen Hingabe, wobei dann etwa der Sinn des Kreuzestodes Christi in der Kreuzigung des Petrus für diesen seine Verifikation erführe. Bestimmend bleibt aber doch jeweils der Einklang des Evangeliums mit der Philosophie des Empirismus.

So steht van Buren auch gegen alle Versuche der Schule *Bultmanns*, weil in deren Existenzverständnis noch von einer *Transzendenz* gesprochen wird. Christlicher Glaube ist einfach eine Lebensform, die von der Entscheidung und dem Engagement Jesu ausgeht und deren Mitte die Freiheit von aller Selbstbestätigung und Selbstgerechtigkeit ist. Neutestamentliche Aussagen über ein besonderes Gottesverhältnis Jesu sind als in dieser Formulierung heute nicht mehr relevante Beschreibungen der totalen Hingabe Jesu an den Menschen zu interpretieren. Die Terminologie der griechischen Christologie macht für van Buren nicht genügend deutlich, daß es hier um einen Menschen mit und unter uns geht, wobei dann besonders die geschichtliche Dimension als verkürzt erscheint.

Wenn hier also der „vorgegebene" Säkularismus nicht nur dem Glaubensverständnis integriert, sondern als dessen Bedingung ideologisch gesetzt wird, gerät das Evangelium gewiß in Gefahr, seines herausfordernden und ärgniserregenden Charakters verlustig zu gehen. Die Abgrenzung gegen den Unglauben bleibt oft *unscharf*, die Betonung des genuin Eigenen als Begründung und Anspruch wird vielfach problematisch und zeigt die immanenten Schwierigkeiten jedes so konzipierten theologischen Versuchs.

In bruchstückhaften Ansätzen und ohne angestrebten systematischen Zusammenhang stellt sich *W. Hamilton* gegen die Übernahme herkömmlicher Gottesvorstellungen (The New Essence of Christianity, New York 1966). Wie bei Bonhoeffer gilt auch für ihn, daß es für einen Gott, der menschliche Probleme löst und Bedürfnisse erfüllt, keinen Platz mehr gibt: in einer Kulturanalyse lasse sich zeigen, wie eine solche Elimination gerade zur *Bedingung* für den Fortschritt des mündig gewordenen Menschen wird. Die empirische Realität unserer Welt und die intellektuellen Schwierigkeiten vor der Offenbarung erzwingen diese Einsicht. Dazu kommt dann entscheidend das Problem des *Leidens,* in dem Hamilton die große Schwäche der traditionellen Gotteslehre sieht und vor dem der Gott der Überlieferung nichts mehr bedeute. Im Bewußtsein des Schweigens Gottes werde offenbar, daß die überkommenen Weisen des Glaubens keinen auf eine Wirklichkeit bezogenen Sinn mehr erschließen können. Und dem Gott der Beklagung schließt sich die Überzeugung an, daß alles Warten auf Rückkehr vergeblich bleibt: „Wir reden nicht von der Abwesenheit der Erfahrung Gottes, sondern von der Erfahrung der Abwesenheit Gottes."

Obwohl auch hier dann der geforderte Rückbezug des Glaubenden auf die *Person Jesu* als entscheidend betont wird, geht für Hamilton die Gotteslehre aber noch nicht schlechthin in der Christologie auf. Denn es bleibt immerhin berücksichtigt, daß das Neue Testament uns im Gottesverhältnis Jesu zwar den fremden und ganz anderen, aber doch nicht den ganz und gar unbekannten Gott offenbart. Und gerade diese Akzentuierung hat weitgehend dazu geführt, in der Beurteilung von Hamiltons Theologie (etwa bei Bishop) nicht den Vorwurf einer Annäherung an den Atheismus zu erheben, obgleich natürlich in der Breite der Diskussion auch kritischere Stimmen nicht fehlen. Es ginge dann im Bekenntnis vom Tod Gottes doch nur darum, daß in uns die Fähigkeit abgestorben ist, aus der überlieferten Begrifflichkeit einen Sinn zu erschließen.

Die in Jesus Christus erschienene Göttlichkeit ist die der Kenosis-Theologie: Verzicht auf die eigene Macht und Herrlichkeit und Hingabe als Opfer. Gerade vor dem Bewußtsein unserer Zeit möchte Hamilton gegen jede statisch-ontologische Auffassung von der wesentlichen Unveränderlichkeit Gottes die *dialektische* Verneinung stellen: in der Erfahrung des Heute muß man von Gottes Schwachheit sprechen. In der Übernahme des menschlichen Leidens durch Jesus als Einsatz der Liebe erfährt der Tod Gottes dann auch seine ethische Auswertung. Das Christentum zeigt sich in der Offenheit für die Not des Mitmenschen. Jesus selbst ist im Nächsten anwesend. Das Sicheinlassen auf die Diesseitigkeit führt zu einem neuen christlichen Optimismus der Welt (nicht der Gnade), setzt gegen alle Verzweiflung die Überzeugung von der Überwindbarkeit der leidvollen menschlichen Situationen. In der Auseinandersetzung mit Hamilton setzt allerdings hier auch der Einwand ein, wie ohne Vorrang der Gottesfrage der Anspruch Jesu dem modernen Menschen als überzeugende Wirklichkeit glaubhaft gemacht werden kann. Ist die Erfahrung vom Tode Gottes schwächer als die erfahrene Nichtigkeit des Christusereignisses?

Die spekulativste Darstellung der Theologie vom Tode Gottes findet sich bei *Thomas J. J. Altizer* (The Gospel of Christian Atheism, Philadelphia 1966; Radical Theology and the Death of God, Indianapolis / New York 1966 — zusammen mit W. Hamilton). In einer packenden Sprache mit zuweilen sogar poetischem Einschlag unterstreicht er die notwendige Annahme der Welt durch die Christen, wobei jedoch hier die Säkularismus-Ideologie van Burens völlig fehlt. Die trauernde Klage Hamiltons wird ersetzt durch ein freudiges Bekennen, weil der Tod Gottes dem Evangelium entspreche und auch nur von den Christen verkündet werden könne. Es geht dabei also keineswegs um ein nur kulturell analysierbares Phänomen der Neuzeit, sondern um ein im Tode Jesu datierbares Ereignis. Dabei wird allerdings die Spannung zwischen dem historischen Geschehen und dem Tod Gottes innerhalb des sich wandelnden geschichtlichen Prozesses aufrechterhalten. In einem kreisenden Sowohl-als-auch-Denken wird die Thematik angegangen, wobei sich aber gerade auch dadurch manche Schwierigkeiten in der Darlegung Altizers ergeben.

„Tod Gottes in Christus"

Ausgangspunkt ist eine religionsgeschichtliche Untersuchung des Sakralen und seiner Beziehung zum Gottesbegriff, vor allem aufgezeigt in den primitiven Religionen und gewissen Formen des orientalischen Mystizismus: dem transzendenten, statischen und ewigen Heiligen steht das Profane gegenüber. Doch im Christentum läßt dieses Schema sich umkehren, weil sich hier das Sakrale ganz ins Profane inkarniert hat. So liegt in der totalen Hingabe an die Welt die Berufung des Glaubenden. Es geht nicht um die Rückgewinnung verlorener ursprünglicher Ordnungen oder um die Wiederkehr zu einem heiligen Anfang. Insofern ist der Sündenfall ein unwiderrufliches Ereignis, der Christ sieht sich in die eschatologische Spannung seiner nach vorn gerichteten Geschichte hineingestellt. Doch er kann die ihm zugewiesene Aufgabe verfehlen, wenn er in seinen Denk- und Verhaltensformen dem statischen Transzendenten — fixiert in Glaubenstradition und kirchlicher Ordnungsstruktur — verhaftet bleibt und die Gottesbegegnung als Konfrontation mit dem ganz anderen begreift. Doch dieser Gott ist tot, Inkarnation und Tod am Kreuz haben ihn seiner jenseitigen Sakralität beraubt. Der radikale Christ bekennt im Weltengagement diesen Tod Gottes in Christus. Auch hier steht also die Kenosis-Christologie im Vordergrund. Jedes vom Metaphysischen her konzipierte theologische Denken war zu sehr an die Begrifflichkeit des Ewigen und Unveränderlichen gebunden und konnte so nie die volle Konsequenz aus der Entäußerung in der Inkarnation ziehen. Das Christentum blieb als Wendung ins Vergangene eine Weise der Religion, anstatt in einer vorwärtsstrebenden Bewegung zum Eschaton hin zu drängen. Der Glaube vollzieht sich somit grundsätzlich in der Geschichte und ist dort das gewagte Ja zur ganzen menschlichen Existenz. Im Ergreifen der eigenen Möglichkeiten kann sogar der Zarathustra Nietzsches für Altizer zum christlichen Symbol werden. Jeder Rückgriff auf das Ewige wäre Flucht vor der aufgetragenen Realität in einen als sakral verstandenen Bereich, Verrat an der Leidenswirklichkeit Christi, der inmitten der Welt und sonst nirgends gegenwärtig ist.

Wenn Altizer die Entsakralisierung unserer heutigen Kultur als genuin christlichen Wert verstanden wissen will, so bleibt für ihn im Gegensatz zu den Theologen des Säkularismus doch die religiöse Sprache vom Heiligen ein echtes Anliegen. Nur muß dieses in einem geschichtlich-eschatologischen Sinn neu erschlossen werden.

Als Gefahr ließe sich aber auch hier auf eine oft nur undeutliche Abgrenzung von Glaube und Unglauben hinweisen, weil die Besonderheit im Engagement des ohne Gott lebenden Christen sich nur schwer profilieren läßt.
Bei dieser Gott-ist-tot-Theologie in Amerika kann schon deshalb kaum von einer breiteren Bewegung gesprochen werden, weil die drei genannten Theologen völlig unabhängig voneinander arbeiteten. Doch bei aller Verschiedenheit ihrer Motivationen und Zielsetzungen zeichnet sich ein gemeinsamer Hintergrund ab, der in der liberalen Tradition des amerikanischen Protestantismus wurzelt. Typische Wesenszüge sind hier das Bemühen um eine empirische Fundierung der Begriffe, die ausgeprägte Christozentrik und ein optimistischer Fortschrittsglaube in die Fähigkeit des Individuums und der Gesellschaft. Um das jeweilige Schwergewicht dieser Hauptanliegen geht es dann auch in der Diskussion: kritische Einwände setzen naturgemäß dort an, wo gewisse Teilmomente entweder verabsolutiert oder aber vernachlässigt werden. Dabei läßt sich mit dem globalen Vorwurf des Unglaubens die Gesamtproblematik sicher nicht erfassen. Gewiß ist aber auch, daß die Gefahr des Atheismus — dem der Christ eben auch als Realität begegnet — nicht deutlich genug herausgearbeitet wird. Denn neben allen latenten Existenzweisen und vielleicht unorthodoxen Verhaltensformen des Glaubens gibt es doch auch den faktisch existierenden Unglauben, der ernst genommen werden will und muß.

Anthropologisierung des Christentums

Wo die Christologie als Gegensatz zum Theismus verstanden wird, müssen die biblischen Aussagen über das besondere Gottesverhältnis Jesu meist in verkürzender Darstellung interpretiert werden. Daneben ist es dann auch der Aspekt der Kirchlichkeit des Christentums, der zurücktritt. Beim immer wieder genannten engagierten Einsatz des Christen in der Welt ist nicht immer ganz geklärt, was das gerade ihm Eigene ausmacht. Die Betonung von Mitmenschlichkeit, Solidarität, Dienst und Liebe lassen einen in der Tradition wohl oft vernachlässigten wesensnotwendigen anthropologischen Zug des Glaubens deutlich werden, bringen dabei dann aber wieder die „Unterscheidung des Christlichen" nicht immer klar zum Ausdruck. An dieser entscheidenden Stelle hebt die Kritik hervor (etwa bei *H. Fries*, Herausgeforderter Glaube, Kösel-Verlag, München 1968), daß die Theologie vom Tod Gottes der in der Person Jesu selbst liegenden Spannung nicht gerecht wird. Es bleibt dann unerklärlich, warum dieser Mensch von Nazareth dann nicht durch eine beliebig auswechselbare Metapher ersetzt werden kann. Dazu kommt der Verlust jeder natürlichen Theologie, weil alles Bemühen um eine philosophische Gotteserkenntnis als Verrat abgetan wird.
In Deutschland ist es neben verschiedenen Versuchen einer total *anthropologischen* Deutung des christlichen Glaubens (z. B. bei *H. Braun*) vor allem die sehr kontroverse Position D. Sölles, die stark den menschlich immanenten Charakter des Christentums betont. Die Tatsache einer als radikal säkularisiert verstandenen Welt wird genauso übernommen wie die „Erfahrung" vom Tode Gottes. Der Christ muß ohne den ideologischen Überbau „supranaturaler" Vorstellungen in dieser Welt bestehen. Thema der Theologie in unserer heutigen Situation müßte eine Annahme der Weltzeit sein, im Wissen um die Nicht-Objektivierbarkeit ihres Gegenstandes als Öffnung auf die Geschichte von den „Wandlungen" Gottes (im Gegensatz zur traditionellen Seinsmetaphysik). Gott soll nicht einfachhin seiner Transzendenz entkleidet werden, nur läßt sich diese nicht mehr substantiell fassen. Die Kategorie der Relation wird vorrangig, Gott entäußert sich in die Geschichte der Menschen, wobei es auch hier um eine Christologie der Erniedrigung geht. Gerade so wird aber das Geschick Jesu zur *fundamentalen* Interpretation menschlicher Existenz. Und weil die Ausrichtung auf Jesus entscheidende Mitte ist, wird nach D. Sölles Ansicht das Christentum hier nicht mit bloßem Humanismus gleichgesetzt (zumal nicht vorausgesetzt werden dürfe, daß die Sache des Menschen in der Welt schon geklärt und höchstens die Sache mit Gott noch nicht ausgemacht sei). Daß gerade am Kreuz Christi „im Leiden der Liebe, die nichts ausrichtet in der Welt, das Gesicht des Menschen aufgetan ist und erkennbar wird wie an keiner anderen Stelle weltgeschichtlicher Erfahrung — das kann niemandem andemonstriert, aber jedem als Frage vorgelegt werden" (*D. Sölle*, Atheistisch an Gott glauben, Walter-Verlag, Olten 1968, S. 94). Auch hier spielt wieder das Thema des *Leidens* in die Erfahrung der Abwesenheit Gottes hinein, jene Ausgangsposition, wo sich auch Christ und Ungläubiger begegnen (was *K. Rahner* einen „bekümmerten und angefochtenen Atheismus" nennt).
Die auch bei anderen Autoren als weithin selbstverständlich getroffene Voraussetzung, gerade der Mensch unserer Tage sei angesichts aller schrecklichen Wirklichkeitserfahrung in seinem Glauben auf das Äußerste bedroht, übersieht jedoch, daß es eine durchgängige Grundstruktur des Menschen gibt, die immer schon auch aus diesen Erfahrungen lebt. Denn auch frühere Zeiten ließen sich nicht in oberflächlicher Gedankenlosigkeit und naivem Optimismus durchstehen; die Situation der Tragödie gehört zum Menschen. Zugleich aber deckt eine solche Mißachtung früherer Leidwirklichkeit ein *ungenügendes Glaubensverständnis* auf: „Indem der Glaube an die Zusage von Gottes gegenwärtiger Vatergüte für uns heute als Unmöglichkeit erklärt wird, zeigt sich, daß man ihn bei Menschen früherer Zeiten für eine Möglichkeit hält. Dem widerspricht der christliche Glaube fundamental, er ist keine menschliche Möglichkeit. Der Gott des christlichen Glaubens ist nicht ein möglicher Gott, der als Ergebnis möglicher menschlicher Betrachtungsweisen verstehbar wäre. Daß er alles so herrlich regieret, ist kein mögliches Fazit aus der Betrachtung des Weltlaufs; der, dessen Verheißung uns zugerufen wird, ist ein unmöglicher Gott, den anzurufen nur möglich ist durch die dem Augenschein widersprechende und ermächtigende Kraft des Verheißungswortes selbst, durch den Geist dieses Wortes, den Heiligen Geiste" (*H. Fries*, a. a. O., S. 131).

Der kommende Gott

In der Weiterentwicklung stehende Anstöße der Theologie vom Tode Gottes liegen in einem neuen Durchdenken der metaphysischen Realität in ihrem Bezug zum zeitlichen und sozialen Prozeß. Dazu tritt eine geforderte radikale Offenheit für die Möglichkeiten der Zukunft, zu deren Mitgestaltung der Christ berufen ist und vor der er nicht mehr nur an den Gottesvorstellungen des Übernommenen festhalten kann.
Im traditionellen Verständnishorizont des Gottesglaubens erscheint dieser oft in der Rolle bewahrender Weitergabe, im Rückbezug auf ein je schon als gültig Vorgegebenes. Er erweist sich dann als Garant einer ursprünglichen

Ordnung, die inmitten einer sie verdunkelnden Wirklichkeit, die als Abfall verstanden wird, das normative Maß bleibt und deren Wiederherstellung der letztlich entscheidende Zielpunkt ist. In einem solchen Schema läßt sich dann jede neue Möglichkeit nur vor dem Hintergrund des immer schon zuvor Gesetzten interpretieren, bleibt jedoch ohne Vorstellung von einem Gott, der grundsätzlich echte Zukunft eröffnet. Dies wird besonders dort deutlich, wo der Glaube sich mit einer christlichen Metaphysik in eins setzt, deren Akt-Potenz-Verhältnis nur die Entfaltung eines ewigen Urgrunds kennt, die Kategorie des genuin Neuen aber nicht zuläßt. Ein derart konzipierter Gottesglaube lebt von der Erinnerung, versteht sich nur als Bemühen um Wiedergewinnung eines verlorenen Ursprungs. Im Gesellschaftlichen bleibt er deshalb auch den bestehenden Formen und Strukturen verhaftet, leistet kaum einen Beitrag zum echt Zukünftigen und deutet dann alle umgestalteten Verhältnisse nur wieder vom Bezugspunkt des Übernommenen her.

Jede so gebundene Glaubensverkündigung muß so die heutigen Perspektiven des Weltverständnisses verkürzen, weil das Kommende den Menschen heute stärker bestimmt und dieser die Bedingungen seiner Zukunft entscheidend selbst mitgestaltet. Alle nur in einer restaurativen Funktion stehenden Gottesvorstellungen werden diesem Anliegen nicht gerecht, erscheinen einer sterilen Vergangenheit verhaftet und gelten als hemmender Ballast in der Überwindung des Angepaßten und Etablierten. Glaube als ständiger Rückbezug läßt die Kraft des Vorwärtsdrängenden vermissen, zeigt sich als fehlender Mut im Festhalten am Vertrauten und zur Gewohnheit Gewordenen. Wohl kaum kann dann in einem solchen Denksystem Gott als die befreiende, entfaltende und richtungweisende Wirklichkeit des Menschen deutlich gemacht werden. Sie lassen die gebotene Erarbeitung entgegenkommender Zukunft vermissen.

Vor diesem analysierten Hintergrund sind alle jene theologischen Bemühungen zu sehen, die den Begriff der *Hoffnung* mit der Bewußtseinslage des modernen Menschen konfrontieren wollen, indem sie ihn zugleich als echt biblische Größe verdeutlichen. Von der radikalen Mitte der *Eschatologie* her erweist sich dann die entscheidende Zukunftsbezogenheit des christlichen Glaubens, wobei auch Grundzüge einer allgemeinen Bewältigung unserer Gegenwartsaufgaben erarbeitet werden sollen, wie etwa der Bezug zu dem von *E. Bloch* gefaßten Prinzip Hoffnung zeigt. Vor allem *J. Moltmann* und *J. B. Metz* gehen in ihren Arbeiten stark von dieser bestimmenden Grundthematik aus. Entscheidend wird nun der Gott, „der da kommt", der seine Zukunft schenkend eröffnet, weil er „alles neu machen" möchte; er bleibt so nicht einfach nur bloße Gewähr gesicherten Urgrundes, sondern zeigt sich in stets neu geschehenden Möglichkeiten. Das christliche Wiederkehrmotiv einer restitutio in integrum wird abgelöst durch die Kategorie *Novum* (*J. Moltmann*, Perspektiven der Theologie, Kaiser-Verlag, München, und Grünewald-Verlag, Mainz 1968, S. 174—188). Es geht also nicht mehr nur um die Erhellung einer immer schon vorgegebenen Wirklichkeit durch die Lichtquelle der Offenbarung, sei nun diese mehr in der Ordnung der Außenwelt oder im transzendentalen „eigentlichen" Grund des Menschen — der aus aller Verwirrung wieder in die Identität mit seinem Selbst gesetzt werden muß — verstanden. Vorrangig wird vielmehr die Eröffnung des Neuen und Unbekannten, das Begehen unbegangener Wege, der Aufbruch aus liebgewordenen Vertrautheiten. Glaube könne nicht einfachhin als Bindung an einen vorgegebenen statischen Ursprung definiert werden, weil sich eben der Gott des christlichen Glaubens primär gerade nicht am Vorhandenen, sondern in der Berufung des Nichtseienden zu einem neuen Sein offenbart. Die Entgegennahme dieser Zukunft sprenge alle menschlichen Vorstellungsschemata und gehe in keiner glatten Welterklärung auf, weil sie zugleich stets in der Spannung des *Noch-Nicht* steht und nur in der radikalen Übernahme der Leidenswirklichkeit Jesu Christi erfahren werden kann. Nur die Hoffnung könne im Bewußtsein dieser Widersprüche durchhalten. Sie könne letztlich nur im Auferstehungsgeschehen gründen, weil in jeder sich allein am Menschenmöglichen entzündenden Hoffnung immer schon die Resignation beheimatet ist. „Aber steckt nicht gerade im Übergang von der Auferstehungshoffnung, die sich an Gott entzündet, zur tätigen Hoffnungsarbeit die wahre Dialektik der Hoffnung, nämlich der Umschlag vom Passiv zum Aktiv, vom Erkanntsein zum Erkennen, vom Geliebtsein zum Lieben, vom Angenommensein zum Annehmen und vom Auferstehen zum Aufstand, also vom Leiden zur Leidenschaft?!" (J. Moltmann, a. a. O., S. 186.) Und hier liegt nun der Bezug zwischen Eschatologie und politischer Theologie, insofern es dem Hoffenden zukommt, an der tätigen Umgestaltung der Gegenwart in die Zukunft hinein mitzuwirken. Wir erfahren den Protest gegen das Angepaßte und Gleichgeschaltete, die Kritik an allen fixierten gesellschaftlichen Formen (und ihrer Verkettung mit ideologischen Gottesvorstellungen), das „aktive Pathos" für Leben, Gerechtigkeit und Freiheit. Nur so könne das Christentum von der messianischen Hoffnung zeugen und der ständigen Versuchung, Religion der Gesellschaft zu sein, entgehen. Anstatt die schließlich nicht mehr zu leugnende neue Situation stets erst nachträglich theologisch „als" zu deuten (Moltmann), soll im Novum das Ja zur ankommenden Zukunft Gottes ohne absichernden Rückbezug gewagt werden. Christliche Ethik wird dann zur praktischen Wissenschaft von der Zukunft — als Möglichkeit und Veränderung — und wird so als bestimmende Vorkämpferin gesellschaftlicher Entwicklungen verstanden.

Die politische Theologie

Ein solches Glaubensverständnis steht für den in engstem Zusammenhang mit allem zukunftsgestaltenden Tun der Gegenwart, der auch die Gottesfrage untrennbar mit der Bestimmung des Wesens und Ziels des Menschen verbunden sieht. So kann dann etwa bei J. B. Metz im Planen der Zukunft — die nicht nur in unverbindlichen Visionen erträumt, sondern im eingreifenden Gestalten vorbereitet wird — die theologische Verheißungsbotschaft als dritte Komponente neben technologische Planung und gesellschaftspolitische Zielsetzung treten und diese ergänzen.

Dabei soll natürlich keineswegs einer Deformierung des Gottesglaubens in politische Zielsetzungen das Wort geredet werden, gemeint ist vielmehr eine hier liegende Möglichkeit zusammenfassender Integration aller Teilaspekte einer Zukunftsperspektive. Denn in isolierter oder eindimensionaler Betrachtung könne die Aufgabe nicht angegangen werden. Als drohende Gefahren — für Frieden und Freiheit als den universalen Bedingungen jeder Zukunftsplanung — bleiben das Überwuchern technischer oder machtpolitischer Perfektionismen, das reine Planungsgeschäft, das Ende freier schöpferischer Gestaltungsphantasie. Der Sinn der theologischen Rede vom

kommenden Gott liegt dann in einer christlich-befreienden Funktion. Eine solche Rede muß allerdings selbst vor dem Abgleiten ins Ideologische bewahrt werden und darf ihres Skandalum-Charakters nicht verlustig gehen. Sie steht in einem immer neu erfahrenen Widerspruch zur Wirklichkeit, kennt nicht bereits im voraus die Antwort zu allen Fragen, muß alles andere sein als esoterischer Rückzug vor den Härten der Realität. Denn die Botschaft vom Reich des Friedens und der Freiheit wurzelt zwar in Verheißungen, deren unabdingbarer *endzeitlicher Charakter* nicht verflüchtigt werden kann; aber sie „sind nicht ein leerer Horizont vage schweifender religiöser Sehnsucht, sie sind vielmehr ein Imperativ, ein Ansporn und Auftrag, eben diese verheißene Freiheit und diesen verheißenen Frieden Gottes je schon unter den Bedingungen unserer Gegenwart wirksam zu machen und sie so zu ‚bewahrheiten', denn ihre Wahrheit muß ‚getan' werden. Die Hoffnung auf diese Freiheit und diesen Frieden der Gottesherrschaft ist also nicht eine passive Erwartung, für welche die Welt und ihre Zeit als eine Art vorgefertigtes Wartezimmer erscheinen, in dem man desengagiert und gelangweilt herumzusitzen hätte — je hoffender, um so gelangweilter womöglich —, bis die Tür zum Sprechzimmer Gottes aufgeht" (*J. B. Metz,* Der zukünftige Mensch und der kommende Gott, in: Wer ist das eigentlich — Gott?, hrsg. von *H. J. Schultz,* Kösel-Verlag, München 1969, S. 269).
So werde das geschichtliche Ringen des Menschen um seine Zukunft nicht abgeschwächt, wohl aber in seiner realen Dialektik aufgedeckt, wobei zugleich das notwendige Angewiesensein auf Versöhnung und Befreiung offenkundig werde. Sicher lasse sich die Hoffnung auf die erwartete Gottesherrschaft nicht in einen rein sozialpolitischen Prozeß umdeuten. Aber nur inmitten der uns zugewiesenen Wirklichkeit — als Kampf um die Bedingungen für Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit — könnten diese Verheißungen gegenwärtig bleiben. Sie stünden auch besonders für alle jene, denen in den politischen Zukunftsutopien vielleicht nur die Rolle von Wegbereitern für die Nachwelt zukommt oder die dem späteren Fortschritt der ganzen Menschheit geopfert werden sollen.
Diese gewagte Bewahrheitung der Verheißungen vom kommenden Gott innerhalb unserer gesellschaftlichen und technologischen Strukturen ist immer nur unterwegs und kann nie in der Art eines abgerundeten Weltbildes ihren Abschluß finden. Aber in allem aufgetragenen Ernst und der geforderten intellektuellen Redlichkeit entzieht sie sich nicht den zukunftsweisenden Aufgaben der heutigen Menschheit und steht mit in der Glaubwürdigkeit des tätigen Einsatzes. „Freilich, am Ende kann der kommende Gott nur sich durch sich selbst rechtfertigen, nur durch sich selbst die Treue zu seinen geschichtlich ergangenen Verheißungen bestätigen. Uns bleibt die Armut. Diese Armut unseres Wissens um seine ankommende Zukunft ist uns jedoch teuer. Mit dieser Armut unserer Hoffnung, in der wir nicht mehr, sondern weniger von unserer Zukunft wissen als alle technologischen und politischen Ideologien der Zukunft, werden wir uns gegen jede vorweggenommene oder erschlichene Erfüllung dieser Zukunft spreizen. In dieser Armut haben wir nämlich immer eine Frage zu viel für alle Antworten unserer eigenen Zukunftsbilder" (*J. B. Metz,* a. a. O., S. 274/75).

Fehlende Unterscheidungen

All den hier beschriebenen Versuchen ist gemeinsam, daß sie wegen ihrer Nähe und Abhängigkeit von analogen nichtchristlichen Strömungen — die aber anderen Ansätzen entspringen — gelegentlich die Grenzen zwischen Christlichem und Nichtchristlichem zu verwischen drohen. Wenn so auch etwa Moltmann seinen Deus spei dem Deus spes Blochs entgegensetzt, um das typisch Christliche zu betonen, wo eben Gott nicht einfach in der Hoffnung aufgeht, so kann doch die Gefahr von Verwechslungen bleiben. Dieses Problem stellt sich dann in entsprechender Weise, wenn die Geschichte als tragende Grundkategorie verstanden wird, und sie ist ja nun auch wirklich *durchgängiges Motiv* im paradoxen Zu- und Gegeneinander der Positionen, ob nun vom toten oder vom kommenden Gott gesprochen wird. Gemeinsames Anliegen ist auch die Forderung eines tätigen Engagements als Mitwirkung an der gesellschaftlichen Zukunft der Menschheit. Nicht übersehen werden darf jedoch hier die nie ganz überwundene Neigung einer Ideologisierung der Wirklichkeit von der Theologie her. Auch kann dabei inmitten aller aufgeworfenen Thematik die eigentliche Gottesfrage leicht eher *zurücktreten.*

Jugendstrafvollzug zwischen Vergeltung und Erziehung

Nach dem gültigen Jugendgerichtsgesetz (JGG) von 1953 soll die Bestrafung des minderjährigen Rechtsbrechers in erster Linie als Erziehungsmaßnahme verstanden werden. Damit wird die Behandlung des Jugendlichen in Erkenntnis seiner entwicklungspsychologischen Situation von der Behandlung Erwachsener abgesetzt. Angesichts noch zu vermutender Erziehungsfähigkeit gilt die reine Schuld- und Sühnestrafe als unangemessen, vor allem deshalb, weil die Verfehlung oft eine Folge von Erziehungsmängeln ist, für die der Betroffene selbst nicht voll verantwortlich gemacht werden kann. Der Jugendrichter kann aus diesem Grunde erzieherisch eingreifen und eine Reihe von Maßnahmen anordnen, bevor er sich für die Unterbringung des Rechtsbrechers in einer Jugendstrafanstalt entschließt. Die Bezeichnung „Gefängnis" kennt das JGG von 1953 bereits nicht mehr.
Durch die Betonung dieses pädagogischen Moments ist eine Spannung zwischen den Prinzipien Strafe und Erziehung entstanden, wobei sich die Jugendgerichtspraxis in Richtung auf den Erziehungsgedanken entwickelt. Heftige Diskussionen entzünden sich im größeren Rahmen der Strafrechtsreform an der Formulierung einer endgültigen Jugendstrafvollzugsordnung. Mehrere Reformvorschläge empfehlen den gänzlichen Verzicht auf ein *Straf*recht für Jugendliche, das sie von einem reinen *Maßnahmenrecht* im Sinne pädagogischer Beeinflussung ersetzt wissen möchten (vgl. dazu *F. Schaffstein,* Die Bemessung der Jugendstrafe, „Zentralblatt für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt", Jhg. 54, 1967, S. 129—139). Einige halten diesen Reformwunsch bereits für weitgehend verwirklicht und vertreten die Auffassung, daß „das Strafrecht für Jugendliche zu einem fast reinen Erziehungsrecht geworden ist" und, zugespitzt, „daß das Jugendgerichtsgesetz mit seinen Erziehungsmaßnahmen

gerade für Strafunmündige gedacht ist" (so *P. H. Bresser,* Jugendzurechnungsfähigkeit oder Strafunmündigkeit?, in: Wege und Aufgabe des Jugendstrafrechts, hrsg. von F. Schaffstein, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968, S. 126 f.).

Widerspruch zwischen Erziehung und Strafe?

Daß Maßnahmen gegen jugendliche Rechtsbrecher erforderlich sind, ist unbestritten, was im einzelnen als „Strafe" bezeichnet werden soll, ist eher eine Frage der Rechtsterminologie. Zur Unterbringung von minderjährigen Schwerverbrechern werden Strafanstalten unerläßlich bleiben. Zwischen Erziehung und Strafe besteht aber kein grundsätzlicher Widerspruch. Dem Täter muß sogar, ehe er pädagogisch beeinflußt werden kann, „durch den Ausspruch von Schuld und Strafe unmißverständlich klargemacht werden, daß er für sein Handeln einstehen muß, soweit es nicht auf einer persönlichkeitsfremden Erkrankung beruht". Nur wenn der Täter Schuld und Verantwortung auf sich nimmt, ist eine erzieherische Beeinflussung erfolgversprechend (*H. J. Schneider,* Das Erziehungsgeschehen zur Verhütung und Behandlung der Kinder- und Jugendkriminalität, in: Pädagogik der Strafe, hrsg. vom Willmann-Institut, Herder, Freiburg 1967, S. 405).

Heftiger aber als die Auseinandersetzungen um Prinzipienfragen sind die Angriffe gegen die Verhältnisse in den deutschen Jugendstrafanstalten. Der Erziehungsgedanke des JGG sowie vorbildliche Einrichtungen in Schweden, der Schweiz und in den USA werden der Wirklichkeit in der Bundesrepublik entgegengehalten. *G. v. Mann* faßt diese Kritik so zusammen: „Die vorliegenden Urteile über den Jugendstrafvollzug sind durchweg negativ: von einer ablehnenden und verallgemeinernden Kritik bis zu einer etwas gemäßigteren." Der Jugendstrafvollzug könne trotz der Betonung des Erziehungsgedankens seine Herkunft aus dem Erwachsenenstrafvollzug nicht verleugnen (Inwieweit kann man von einem Erziehungsstrafvollzug sprechen?, „Unsere Jugend", Januar 1968, S. 17). Die in den meisten Vollzugsstätten zu beobachtenden schwerwiegenden Unzulänglichkeiten haben das Schlagwort vom „Ansteckungsvollzug" aufkommen lassen. Die Rückfallsquoten — von den Insassen der Jugendstrafanstalten sind mindestens 50 Prozent bereits vorbestraft — lassen ebenfalls erkennen, daß der Jugendstrafvollzug seine Erziehungsaufgabe nicht erfüllt oder nicht erfüllen kann (vgl. dazu *J. Hellmer,* Jugendkriminalität in unserer Zeit, Frankfurt 1966, Fischer Bücherei 731 S. 142 ff., und *K. Steinemann,* Zur Intensivierung der Kriminalitätsprophylaxe im männlichen Jugendstrafvollzug, in: Strafvollzug und Jugendkriminalität, hrsg. von *G. Nass,* Walter de Gruyter, Berlin 1968, S. 31—52).

Die Möglichkeit des JGG

Laut Jugendstrafvollzugsordnung soll „im Jugendlichen jene sittliche Haltung und Wertung" aufgebaut werden, „die ihn aus eigenem Antrieb die Rechtsordnung bejahen läßt. Nicht die Strafe soll ihn von künftigen Gesetzesübertretungen abhalten, sondern seine eigene sittliche Einstellung". Die dazu erforderliche Nacherziehung an etwa 150 000 Minderjährigen, die jährlich vor den Jugendrichtern erscheinen, soll durch vielfältige Maßnahmen erfolgen, aus denen der Richter die jeweils erzieherisch wertvollste auszuwählen hat. An erster Stelle stehen die „Erziehungsmaßregeln". Dieser Begriff faßt zusammen die „Weisungen", wie Trink- und Rauchverbot, Verpflichtung zur Teilnahme am Verkehrsunterricht oder eine Arbeitsauflage, ferner die Anordnung von Erziehungsbeistandschaft oder Fürsorgeerziehung, durch die dem erziehungsschwachen Elternhaus die Erziehungsaufgabe erleichtert oder abgenommen werden soll. Eine schärfere Form richterlicher Maßnahmen sind die „Zuchtmittel". Darunter fallen die Verwarnung, die Auflage der Schadenswiedergutmachung, der Entschuldigung beim Geschädigten oder die Zahlung eines Geldbetrages an eine gemeinnützige Organisation. Auch der Jugendarrest fällt unter die Zuchtmittel, der als Freizeitarrest an den Wochenenden die Gelegenheit erzwingen soll, in Ruhe über das Vergehen nachzudenken. Die erzieherische Einwirkung während des Arrestes, der als Dauerarrest im Höchstfall vier Wochen währt, soll durch eingehende Gespräche mit dem Vollzugsleiter erfolgen. In der Praxis fallen diese Gespräche aus Zeitmangel meist aus (Hellmer, a. a. O., S. 131). Die eigentliche Jugendstrafe ist die Verurteilung zum Aufenthalt in einer Jugendstrafanstalt auf bestimmte (mindestens sechs Monate, höchstens fünf Jahre, bei schweren Verbrechen zehn Jahre) und auf unbestimmte Zeit (mindestens sechs Monate, höchstens vier Jahre). Gerade die Jugendstrafe von unbestimmter Dauer soll die Anpassung der Strafzeit an die pädagogischen Erfordernisse ermöglichen und den Häftling selbst anspornen, durch aktive Mitwirkung an seiner Nacherziehung die Strafzeit zu verkürzen (vgl. Schaffstein, in: „Zentralblatt", a. a. O., S. 133). Schließlich besteht die Möglichkeit, daß der Richter nur den Schuldspruch verkündet, die Verhängung der Jugendstrafe aber aussetzt, und zwar dann, wenn die schädlichen Neigungen noch nicht so ausgeprägt sind, daß sie die Strafe erforderlich machen. Bestimmte Jugendstrafen bis zu einem Jahr können auch nach Verhängung noch ausgesetzt werden, „damit der Jugendliche durch gute Führung während einer Bewährungszeit Straferlaß erlangen kann".

Die Erziehungsmaßregeln sollten nach dem Wunsch des Gesetzgebers eigentlich Vorrang haben, stehen aber mit nur acht Prozent an letzter Stelle der von den Jugendrichtern angeordneten Maßnahmen. In 12 Prozent wird auf Jugendstrafe erkannt, in 80 Prozent auf Zuchtmittel. Hellmer (a. a. O., S. 128) sieht darin, daß zumeist die Auflage einer Geldspende gemacht wird, ein Zeichen für die „Erziehungsmüdigkeit des Richters", der hier einen bequemen Ausweg wählt, statt sich über mögliche pädagogische Maßnahmen Rechenschaft zu geben.

Die schwerwiegendsten Probleme wirft die Jugendstrafe auf. Hier müssen Richter und Vollzugsbeamte eine Fülle von medizinischen, psychologischen und pädagogischen Gesichtspunkten berücksichtigen, um dem Einzelfall gerecht werden zu können. Eine Fehlentscheidung kann den Betroffenen auf Lebenszeit belasten. Zu einer Jugendstrafe kann der Minderjährige ab Vollendung des 14. Lebensjahres verurteilt werden (Strafmündigkeitsgrenze), aber nur dann, wenn er „zur Zeit der Tat nach seiner sittlichen und geistigen Entwicklung reif genug ist, das Unrecht der Tat einzusehen und nach dieser Einsicht zu handeln" (§ 3 JGG). Auch Heranwachsende (18 bis 21 Jahre) können nach dem Jugendstrafrecht verurteilt werden, nämlich dann, wenn ihr Reifegrad dem eines Jugendlichen entspricht oder ihre strafbare Handlung den Charakter einer Jugendverfehlung trägt.

In jedem einzelnen Verfahren muß die strafrechtliche

Verantwortlichkeit des Jugendlichen überprüft werden. Wie unsicher die Anhaltspunkte für Gutachter sein können, zeigt der bereits zitierte Beitrag von Bresser. So bestehe große Unsicherheit, ob im Einzelfalle, vor allem bei vermutetem Schwachsinn, Strafunmündigkeit nach § 3 JGG oder Unzurechnungsfähigkeit im Sinne von § 51 StGB vorliege. „Der Alltag lehrt uns, daß keinerlei Klarheit darüber herrscht, nach welchen Gesichtspunkten einem dieser beiden Paragraphen der Vorzug gegeben werden soll" (a. a. O., S. 123). Bresser warnt jedoch vor einer allzu leichtfertigen Exkulpierung des Angeklagten, weil ihm dadurch die Basis für die Ausbildung ethischer Normen endgültig entzogen werden könne (ebd., S. 127).

Probleme der Persönlichkeitserforschung

Die Frage nach der Strafmündigkeit ist nur eine in dem Gesamtkomplex der Persönlichkeitserforschung des Rechtsbrechers, die ein sachgerechtes Urteil und dann eine täterspezifische Behandlung ermöglichen soll. Es ist bereits umstritten, wer die Persönlichkeitserforschung durchzuführen habe. *H. M. Werner* (Die Persönlichkeitserforschung im Jugendstrafverfahren, Kriminalistik-Verlag, Hamburg 1967) tritt dafür ein, diese Aufgabe dem Jugendamt im Rahmen der Jugendgerichtshilfe zu überlassen (S. 39). In der Praxis dagegen hat sich das Jugendamt auf die Faktensammlung zu beschränken, aus der sich der Richter sein eigenes Bild schafft. In der Regel sieht er den Jugendlichen in der Verhandlung zum ersten Mal, zu einem Zeitpunkt, an dem sich der Betroffene in Verteidigungsstellung gedrängt fühlt. Außerdem ist fraglich, ob der Richter, selbst wenn er bereits ein persönliches Gespräch mit dem Angeklagten geführt hat, über die erforderlichen psychiatrischen, psychologischen, soziologischen und pädagogischen Kenntnisse verfügt, die ihm ein gerechtes Urteilen erlauben. Die Persönlichkeitserforschung soll auch darüber Aufschluß geben, ob eine psychotherapeutische Aufhellung der Tat möglich ist. Der Jurist wird sich aber nicht mit dem Verstehen der Handlung aus der Krankheitsgeschichte begnügen, für ihn besteht die Frage nach dem Ausmaß der Determiniertheit. „Die Neurose ist keine Entschuldigung. Stets ist zu prüfen, wie der Mensch gegen eine solche angekämpft hat" (*G. Nass,* Psychotherapie bei Straffälligen, in: Strafvollzug und Jugendkriminalität, a. a. O., S. 72).

Leider wird Jugendrichtern, die auf langjährige Erfahrung verweisen können und sich um besondere pädagogische Einflußnahme auf den Jugendlichen bemühen, von ihren Amtskollegen wenig Anerkennung gezollt. „Die Mehrheit der Richter erkennt den Jugendrichter nicht als waschechten Juristen an; man lächelt mitleidig über ihn. Die Vertreter des Erziehungsgedankens sind in der Minderheit" (*v. Mann,* a. a. O., S. 22).

Andererseits ergibt sich aus dem Material westeuropäischer und nordamerikanischer Untersuchungen über den Eindruck der Jugendrichter auf die minderjährigen Häftlinge die öftere Auffassung dieser, daß die Jugendrichter ihnen „feindselig gesinnt" und „weltfremd" seien. „Ihre eigentlichen Probleme würden ignoriert, niemand sage ihnen, was sie eigentlich falsch gemacht hätten und warum sie es falsch gemacht hätten" (nach Schneider, a. a. O., S. 427). Ein zwischen den einzelnen Jugendämtern bzw. Jugendgerichten zu verzeichnendes Leistungsgefälle ist aber nicht ausschließlich auf das dortige Personal zurückzuführen, sondern oftmals auch auf praktische Gründe, wie Überbelastung und Kompetenzstreitigkeiten.

Was nach der Verhängung einer Jugendstrafe geschehen soll, umreißt der § 91 JGG. Demnach hat der Strafvollzug folgende Aufgaben: „(1) Durch den Vollzug der Jugendstrafe soll der Verurteilte dazu erzogen werden, künftig einen rechtschaffenen und verantwortungsbewußten Lebenswandel zu führen. (2) Ordnung, Arbeit, Unterricht, Leibesübungen und sinnvolle Beschäftigung in der freien Zeit sind die Grundlagen dieser Erziehung. Die beruflichen Leistungen des Verurteilten sind zu fördern. Lehrwerkstätten sind einzurichten. Die seelsorgliche Betreuung wird gewährleistet. (3) Um das angestrebte Erziehungsziel zu erreichen, kann der Vollzug aufgelockert und in geeigneten Fällen weitgehend in freien Formen durchgeführt werden. (4) Die Beamten müssen für die Erziehungsaufgabe des Vollzugs geeignet und ausgebildet sein."

Innerhalb dieses Rahmens soll der Verurteilte nach einem spezifischen Vollzugsplan, der sich auf die Ergebnisse der Persönlichkeitserforschung stützt, erzieherisch beeinflußt werden. Sein Charakterbild kann auch die Wahl des Vollzugsortes mitbestimmen. Eine etwaige Fehlbeurteilung durch Jugendamt oder Gericht wirkt im Vollzug nach. Aus der einleitend angeführten Kritik geht bereits hervor, daß es sich bei der Formulierung des § 91 JGG um die Aufstellung eines Idealbildes handelt. Diese Zielvorstellungen werden von den in der Praxis maßgebenden pädagogischen Grundvorstellungen, dem Mangel an geeignetem Personal und schließlich auch durch die Baulichkeiten relativiert.

Differenzierung des Strafvollzugs

Eine Untersuchung von 15 000 minderjährigen Kriminellen hat zu dem Ergebnis geführt, daß 96 Prozent von ihnen als Kinder mißhandelt oder sexuell geschädigt worden waren (nach *E. Hischer,* Der Jugendstrafvollzug, in: Pädagogische Psychologie der Bildungsinstitutionen, hrsg. von *K. Brem,* Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1968, Bd. 1, S. 268). Daraus kann man gewiß ablesen, daß in den meisten Fällen jugendlicher Delinquenz die Vorgeschichte vergleichbare Züge aufweist. Trotzdem müßte im Interesse des straffälligen Jugendlichen der Strafvollzug noch weitergehend differenziert werden. Es ist sehr problematisch, wenn Minderjährige von 14 bis 21 Jahren in den gleichen Anstaltsräumen untergebracht sind. Weder die altersspezifischen Erfordernisse noch die Aspekte der jeweiligen Persönlichkeitsreife können dabei berücksichtigt werden. Eine Differenzierung nach dem Bildungsgrad empfiehlt sich in Hinblick auf schulische oder berufliche Weiterbildung. Hischer weist (a. a. O., S. 270 f.) darauf hin, daß gerade „Gemeinschaftsschwierige" oft unter einer vorübergehenden, milieubedingten Herabminderung der Intelligenzleistung leiden, nicht aber an einer Intelligenzminderung. „Die Berücksichtigung dieser *intrapsychischen* Intelligenzunterschiede ist daher im Jugendstrafvollzug ebenfalls sehr wichtig. Sie verweist sogar auf bisher überhaupt noch nicht genutzte Resozialisierungschancen, die in einem systematischen Intelligenztraining liegen, welches sich auf die Pflege aller seelisch-geistigen Funktionen stützt."

Innerhalb einer „negativen Auslese", die eine Strafanstalt eben darstellt, wird sich die „Ansteckungsgefahr" nie ganz vermeiden lassen. Eine Unterscheidung nach Tätergruppen und Verwahrlosungsgrad könnte jedoch die Gefährdung mindern. In diesem Sinne bemüht sich die Strafanstalt für junge Gefangene in Pforzheim um eine

Einteilung nach kriminologischen statt nach streng juristischen Gesichtspunkten. Der stehlende Fetischist wird also nicht in erster Linie als Dieb, sondern als „Sextäter" klassifiziert. Geschieht diese Differenzierung nicht, so besteht die Gefahr, daß ein Fünfzehnjähriger, der wegen schweren Diebstahls in Haft kommt, von älteren Mithäftlingen, die sich wegen Totschlags, Notzucht oder Zuhälterei zu verantworten haben, noch einiges „dazulernt". Die ständige Zunahme vorbestrafter Minderjähriger im Strafvollzug, die zum Teil auf die „Ansteckung" zurückzuführen ist, führt gelegentlich dazu, daß als Prophylaxe gegen die Jugendkriminalität der Verzicht auf Haftstrafen empfohlen wird. Selbst in § 21 JGG heißt es u. a.: „Der Richter soll auch berücksichtigen, ob der Vollzug der Jugendstrafe eine Erziehungsmaßregel gefährden würde."

Durch die Einrichtung verschiedener Anstaltstypen wird der Notwendigkeit zur Differenzierung bereits teilweise Rechnung getragen. Es werden geschlossene, halboffene und offene Vollzugsanstalten unterschieden, außerdem ist im Sinne des „progressiven Vollzugs" der Übergang eines Häftlings bei entsprechender Führung in eine andere Haftform möglich. Diese unterschiedlichen Haftformen können in größeren Anstalten auch durch Unterteilung eingerichtet werden. Bezüglich der Sicherungsmaßnahmen steht man oft vor dem Dilemma, daß einerseits dem Sicherheitsbedürfnis der Öffentlichkeit Rechnung zu tragen ist, daß aber andererseits die Häftlinge wegen geringerer Vergehen nicht mit Schwerverbrechern auf eine Stufe gestellt werden dürfen.

Die Einzelhaft, mit der eine Erziehungsmaßnahme verbunden sein soll, wird in der Regel zeitlich begrenzt. So kommt der Verurteilte bei der Einlieferung zunächst eine Zeitlang in die Einzelzelle. Damit soll ihm Gelegenheit gegeben werden, zur Ruhe zu kommen und seine Situation zu überdenken. Einzelhaft wird auch kurz vor der Entlassung angeordnet, nochmals mit dem Ziel, Gelegenheit zur Reflexion zu geben. Diese Praxis ist jedoch umstritten. *Th. Hofmann* hält diese Maßnahmen nicht mehr für sinnvoll. „Bei fast allen unseren isolierten Probanden stellten wir unerwünschte Haftreaktionen, Fehlhaltungen und abnorme Verhaltensweisen fest, die sich im Laufe der Einzelhaft immer deutlicher zeigten"; das Einzelhaftsystem entspreche dem Geist der „Tatvergeltung" und sei mit dem Erziehungsgedanken unvereinbar (Jugend im Gefängnis, Piper, München 1967, S. 196). Zur Gestaltung der Gemeinschaftshaft empfiehlt Hofmann Aufteilung der Gefangenen in überschaubare Gruppen, die jeweils über eine abgeschlossene Wohnung verfügen müßten, in der jedem Gefangenen ein Einzelraum und der Gemeinschaft ein Freizeitraum zur Verfügung stehen sollten. Die freie Zeit sollte zusammen mit einem Erzieher verbracht werden (S. 198). Statt Einzelhaft vor der Entlassung fordert Hofmann den Aufenthalt in offenen Anstalten, um den Gefangenen wegen der großen Diskrepanz zwischen bürgerlicher Existenz und Anstalt wieder langsam an das freie Leben gewöhnen zu können (S. 199).

Gefährdung im Strafvollzug

Unbestritten bleibt dagegen die Forderung nach nächtlicher Einzelhaft, weil gerade in den Nachtstunden gegenseitige negative Beeinflussung nachgewiesen werden kann. Die baulichen Gegebenheiten und die Überbelegung der Anstalten lassen dieses Prinzip gegenwärtig kaum verwirklichen. Es ist keine Seltenheit, daß drei Häftlinge nachts eine Zelle teilen, mit den sanitären Anlagen im gleichen Raum.

In der genannten Arbeit hat Hofmann mit den Mitteln der psychologischen Diagnostik und der erziehungswissenschaftlichen Analyse die Zustände in einer „durchschnittlichen" deutschen Jugendstrafanstalt untersucht und dabei wohl zum ersten Mal die Alltagssituation in realistischer Weise dargestellt. Der Herausgeber des Bandes, *A. Flitner*, schreibt in seinem Vorwort zur Situation in Deutschland im allgemeinen: „Der Jugendstrafvollzug geht in allen drei Phasen — der Einzelhaft, dem Gemeinschaftsvollzug und der Entlassungszeit — von Voraussetzungen aus, die sich pädagogisch nicht halten lassen und deren nachteilige Wirkungen unübersehbar deutlich zutage liegen. Strafmaximen des 18. Jahrhunderts scheinen die erste Phase, eine völlige Verkennung der Gruppenprozesse die zweite Phase und eine Unterschätzung jugendlicher Anpassungskunst die dritte Phase in ihrer heutigen Form zu bestimmen. Erkenntnisse der modernen Erziehungslehre, der Gruppendynamik und der Jugendpsychologie haben so gut wie keinen Eingang in den Strafvollzug gefunden. Eine bedeutende Verschlechterung, nicht nur was die soziale Haltung und die kriminellen Absichten, sondern auch was die seelische Lage, die Einstellung zur Geschlechtlichkeit und zu sexuellen Perversionen anbetrifft, ist für einen erheblichen Teil der Gefangenen nachweisbar" (a. a. O., S. 10). Zur Abhilfe dieser Mißstände wird immer wieder empfohlen, eine eindeutige, auf Erziehung abgestellte Rechtsordnung für den Strafvollzug zu verabschieden, ein differenzierteres Ausbildungssystem für Vollzugsbeamte zu entwickeln, den Stellenplan in den Anstalten mit Sozialpädagogen, Jugendpsychologen und Psychotherapeuten anzureichern und neue, aufgelockerte Anstalten zu bauen. Da allerdings die Öffentlichkeit den Strafvollzug an Minderjährigen immer noch zu einseitig unter dem Sühnegesichtspunkt sieht, ist es besonders schwierig, Verständnis für die erforderlichen Ausgaben zu finden.

Als Hauptproblem erweist sich dabei offenbar jedoch die Personalfrage. Das gilt nicht nur in quantitativer Hinsicht. Es ist ebenso schwierig, Persönlichkeiten zu finden, die sich der schweren Aufgabe zur Verfügung stellen und dabei bereit sind, mehr zu geben als das, was die erzwingbaren Berufspflichten erfordern. In der Regel ist das Personal einfach überlastet. Nur an wenigen Stellen konnten die Anstaltsinsassen in Gruppen von 15 bis 20 Personen aufgegliedert werden, die über einen eigenen Betreuer verfügen. In der Regel sind es 40 bis 70 (vgl. Steinemann, a. a. O., S. 48). Es ist auch keine Seltenheit, daß ein Anstaltspsychologe 250 Insassen betreuen soll.

Berufsausbildung und Resozialisierung

Viele Jugendliche in den Strafanstalten haben ihre Berufsausbildung durch die strafbare Handlung unterbrochen. Der § 91 JGG gibt Anweisungen über die berufliche Fortbildung, die vielfach nicht erfüllt werden können. Die Vielfalt der Berufe kann nicht in allen Anstalten durch Werkmeister vertreten sein. Einen Ausweg zeigt die in der offenen Anstalt bereits übliche Praxis des „Freigängers", der tagsüber außerhalb der Anstalt zur Arbeit geht. Eine gewisse Koordination über die Ländergrenzen hinaus (der Strafvollzug ist Ländersache) wird ebenfalls empfohlen. Abgeschlossene Lehre und berufliche Fertigkeiten sind gerade in Hinblick auf die Wiedereingliederung des Rechtsbrechers nicht zu überschätzen. „Eine Aus-

bildung zu veralteten oder aussterbendenen Berufen oder unter verminderten Anforderungen ... ist sinnlos und fördert die Wiedereingliederung des jugendlichen Strafgefangenen ... in keiner Weise. Auch die Ausbeutung der Arbeitskraft des jugendlichen Gefangenen und seine Beschäftigung mit typischer Gefangenenarbeit (zum Beispiel Tütenkleben, Korbflechten) sind abzulehnen." Die Produktivität stehe leider vielfach noch über den Erziehungserfordernissen (Schneider, a. a. O., S. 436). *E. Greif* hält den Streit um die Zweckmäßigkeit gewisser Beschäftigungen hingegen für „müßig". Die Fließbandarbeit sei nicht weniger stupid, die „scheinbar zermürbende Gleichförmigkeit einer angeblich sinnlosen Arbeit" könne dazu dienen, auf die für jeden Arbeitsprozeß notwendige Stetigkeit und Beständigkeit hinzuweisen (Auswirkungen des Strafvollzuges an weiblichen jungen Gefangenen, in: Strafvollzug und Jugendkriminalität, a. a. O., S. 607).

Der gesamte Strafvollzug zielt seiner Natur nach letzten Endes auf die Wiedereingliederung in die Gemeinschaft. Diese „Resozialisierung" ist in vielen Fällen eine erste Sozialisierung, eine Nachholung oder Ergänzung des versäumten Erziehungsgeschehens. Sie beginnt bereits vor dem Jugendrichter. Der Eindruck, den dieser auf den Jugendlichen macht, seine Überzeugungsfähigkeit und die Vermittlung des Empfindens, daß sich der Richter des Jugendlichen wirklich annehme, können einen entscheidenden Schritt vorwärts bedeuten. Auch die Vollzugsbeamten als die einzigen Kontaktpersonen können als positive oder negative Vorbilder dienen. Die vielfältigen Einzelheiten während des Vollzugs bezüglich Ordnung, Sauberkeit und Pflichterfüllung sollen durch Gewöhnung im Jugendlichen zu einer positiven Gewohnheit werden. Dazu dienen auch alle Bestrafungen und Vergünstigungen. Das geringe Entgelt, das der Gefangene für seine Tätigkeit erhält, soll zu Fleiß und Gewissenhaftigkeit anspornen. Eine tarifliche Entlöhnung der Häftlinge wird angestrebt.

Da die meisten Straftaten während der Freizeit begangen werden, will der Strafvollzug zum sinnvollen Gebrauch der freien Zeit erziehen. Dazu dienen Sport, künstlerische Betätigung, Fernkurse und berufliche Fortbildung. Besondere Betonung liegt auf gemeinschaftlicher Freizeitgestaltung, durch die der einzelne aus Vereinsamung und Ichhaftigkeit herausgeführt und gleichzeitig zu Lebensformen geführt werden soll, die die gesellschaftliche Integration erleichtern. Der wichtige persönliche Kontakt zum leitenden Fürsorger oder Pädagogen ist aber nur in einer kleinen Gruppe möglich.

Uneinigkeit herrscht über die Frage der Strafbemessung. Auch diese ist ein weiterer Konfliktsfall zwischen dem Sühne- und Erziehungsgedanken. Die Öffentlichkeit hat bei Schwerverbrechern oft wenig Verständnis für milde Strafen. Der Erziehungszweck kann jedoch verfehlt werden, wenn eine Strafe über ein pädagogisch vertretbares Maß hin ausgedehnt wird. So lautete ein Gutachterurteil zur Frage, ob die restliche Strafzeit eines wegen Mordes zu zehn Jahren Freiheitsentzug verurteilten Jugendlichen zur Bewährung ausgesetzt werden solle: „Der Vollzug ist für ihn und auch — in diesem Fall — für mich nicht mehr glaubwürdig ... Ich kann es nicht gutheißen, daß jahrelange ernsthafte, mühevolle und sehr aufwendige Erziehungsarbeit, die mit den hiesigen Mitteln nun einmal bei etwa 5 bis 6 Jahren Dauer ihre natürliche Grenze und damit ihren Abschluß findet, eines förmlichen Erfordernisses wegen (Sühne) einfach zunichte gemacht wird" (zit. nach *W. Gerson*, Probleme im Jugendstrafvollzug, insbesondere das Problem der Anpassung, in: Zentralblatt für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt", Jhg. 54, 1967, S. 267). Mit langer Haftzeit ist auch die Gefahr der Gewöhnung und Passivität verbunden. Steinemann (a. a. O., S. 46) betont, ein erheblicher Teil der Häftlinge fühle sich in der Rolle der Passivität ausgesprochen wohl und werde dadurch noch lebensuntüchtiger. „Wird hier dissoziales und antilegales Verhalten mit Befreiung aus der Verantwortung, mit einer Pseudogeborgenheit nicht geradezu belohnt?" Die entgegengesetzte Frage werfen Haftstrafen von wenigen Monaten auf, weil dabei der erzieherische Einfluß oft noch gar nicht zur Wirkung kommen kann.

Bewährung und Bewährungshilfe

Mehr und mehr Raum gewinnt die Aussetzung der Strafe zur Bewährung, sowohl von vorneherein (etwa die Hälfte aller bestimmten Jugendstrafen werden zur Bewährung ausgesetzt) als auch bei guter Führung im Strafvollzug. Die geringere Rückfallquote bei Rechtsbrechern mit Bewährung läßt diese Maßnahme als pädagogisch angemessen erscheinen. Sie ist gleichzeitig ein negatives Urteil über den Strafvollzug selbst. Der Betroffene wird durch die Bewährung entweder gar nicht erst aus seiner sozialen Umwelt herausgenommen oder kann sich rechtzeitig, immer unter der Drohung der Haft, wieder an Freiheit und Gemeinschaft gewöhnen. Die Bewährungszeit, die unter der Aufsicht eines Bewährungshelfers steht, ist die logische Fortsetzung des progressiven Anstaltsvollzugs. Hischer (a. a. O., S. 323) zieht aus den Erfolgen mit der Bewährungsentlassung den Schluß: „Restloser Strafvollzug in der Jugendstrafanstalt müßte künftig seltene Ausnahme sein."

Das JGG sieht eine Tilgung von Verurteilungen aus dem Strafregister des Minderjährigen vor, wenn ein gewisser Zeitraum ohne Rückfall verstrichen ist. Die Bewährung soll dadurch belohnt werden, daß eine Jugendverfehlung nicht lebenslang als Makel anhaftet. Auskunft über getilgte Jugendstrafen wird nur einem sehr eng begrenzten Personenkreis gewährt. *H. Ullrich* weist in diesem Zusammenhang auf eine bedenkliche Praxis hin, die auch von der Bundeswehr geübt wird (Bewerber in der Klemme, in: „Zentralblatt für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt", Jhg. 55, 1968, S. 68—75). Um die auch für die Bundeswehr gesperrte Auskunft zu erzwingen, heißt es in den Fragebogen an den Freiwilligenbewerber, er habe vollständige Angaben über Erziehungsmaßregeln und Zuchtmittel zu machen, bei falschen Angaben seien nachträgliche Entlassung und ein gerichtliches Verfahren zu erwarten. Mit Recht versuche die Bundeswehr sich gegen kriminelle Elemente in ihre Reihen zu schützen. „Sie darf aber bei dieser Auslese nicht zu weit gehen und eine Art von Belastung konstruieren, die nach dem Willen des Gesetzgebers keine Belastung sein soll und — das muß betont werden — nicht sein darf."

Gesetzliche Reformvorschläge

Immer wieder stellen Reformvorschläge die bestehenden gesetzlichen Bestimmungen über die Strafmündigkeitsgrenze, die Strafdauer und die Behandlung der jugendlichen Delinquenten in Frage. Aus pädagogischen, psychologischen und medizinischen Gründen habe man den Schulabschluß heraufgesetzt, um dadurch auch die Berufsentscheidung hinauszuschieben. Deshalb, so argumentiert

man weiter, müsse auch die Strafmündigkeitsgrenze auf mindestens fünfzehn oder sechzehn Jahre heraufgesetzt werden. Die Einführung eines neunten Schuljahres in den meisten Bundesländern mache dies auch aus dem praktischen Grund erforderlich, weil auch den Frühkriminellen der reguläre Schulabschluß wie allen anderen garantiert werden müsse.

Wie bereits erwähnt, wird bezweifelt, ob eine Jugendstrafe von 6 Monaten (das gesetzliche Mindestmaß) überhaupt einen pädagogischen Einfluß haben könne. Die Mindeststrafe solle deshalb ein Jahr betragen, um den Jugendlichen nicht aus einem fruchtbaren Nacherziehungsprozeß herausreißen zu müssen. Der § 105 JGG hat sich nach Ansicht vieler Praktiker nicht bewährt, weil die damit gegebene Möglichkeit, einen Heranwachsenden als Erwachsenen *oder* als Jugendlichen zu behandeln ganz ungleichmäßig praktiziert wird (vgl. *F. Schaffstein,* Die Behandlung des Heranwachsenden im künftigen Strafrecht, in: Weg und Aufgabe des Jugendstrafrechts, a. a. O., S. 130—155). Schaffstein fordert deshalb die allgemeine Anwendung des Jugendstrafrechts auf die Heranwachsenden. Wo sich der Heranwachsende nachweislich nicht für den Jugendstrafvollzug eigne, müsse auf Gefängnis erkannt werden. Die Höchstdauer von 10 Jahren Jugendstrafe reiche jedoch (in seltenen Fällen) nicht aus, um „dem Bedürfnis der Allgemeinheit nach angemessener Sühne schwerster Schuld gerecht zu werden" (S. 155). Es sei erwägenswert, das Höchstmaß der Strafe für solche Fälle auf 15 Jahre Gefängnis festzusetzen.

Auch ein optimal erneuerter Strafvollzug wird nicht die tieferliegenden und verflochteneren Probleme beheben können, die im Häftling wie in den Vollzugsbeamten begründet sind. „Die Grenzen der Erziehungsmöglichkeiten liegen in der Persönlichkeit des Verurteilten, in der Vollzugsgestaltung und in den Verhältnissen nach der Entlassung" (Greif, a. a. O., S. 65). Aporien in Einzelfällen müssen vom Betroffenen wie von der Gesellschaft getragen werden.

Kurzinformationen

Eine **Instruktion („Renovationis causam") über die zeitgemäße Erneuerung der Noviziatsausbildung** veröffentlichte die Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute am 1. Februar 1969 („Osservatore Romano", 2. 2. 69). Das Dokument will den von den verschiedenen Orden und Kongregationen vorgeschlagenen Änderungen für die Noviziatsausbildung die bisher nicht vorhandene kirchenrechtliche Grundlage geben. Die dadurch ermöglichten Änderungen tragen experimentellen Charakter. Die gemachten Erfahrungen sollen später in die kirchliche Gesetzgebung eingebracht werden. Ein erster Teil über „einige Richtlinien und Prinzipien" stellt die neuen Maßnahmen dar und erläutert ihren Sinn. Zwei Grundprinzipien bestimmen das Dokument: 1. Die Übernahme der Ordensverpflichtungen erfordere vom Menschen heute mehr als früher die notwendige geistige, geistliche und vor allem affektive Reife. 2. In den apostolischen Orden müsse die Ausbildung besser auf die Einheit von geistlich-religiösem und apostolischem Leben ausgerichtet werden. Im Sinne des ersten Prinzips wird das bisher dem Noviziat vorhergehende Postulat in eine Probezeit bis zu zwei Jahren umgewandelt. Der Übergang vom Postulat zum Noviziat könne erst dann erfolgen, wenn der Kandidat jenen Grad geistlicher und menschlicher Reife erlangt habe, daß man ihn für fähig hält, die damit verbundenen Verpflichtungen (auch die Trennung von der Welt) frei und vollständig auf sich zu nehmen bzw. allmählich dahin zu gelangen. Bei aller Berücksichtigung der örtlichen und persönlichen Unterschiede soll jedoch das Alter der Zulassung zum Noviziat im allgemeinen erheblich heraufgesetzt werden. Da die Glaubenskenntnis der heutigen Jugend im Vergleich zu ihrer profanen Bildung sehr unzulänglich sei, solle die Theologie in der eigentlichen Noviziatsausbildung stärker als bisher betont werden. Von Anfang an soll der Novize direkter auf die spezifische Lebensweise und das Apostolat seiner Gemeinschaft vorbereitet werden. Vom gleichen Prinzip her ist vor Ablegung der ewigen Gelübde die Möglichkeit einer Verlängerung der zeitlichen Gelübde sowie deren Ersetzung durch eine andere Art der Verpflichtung (z. B. ein Versprechen gegenüber der Ordensgemeinschaft) vorgesehen. Die ewige Profeß jedoch soll nur nach ernster Vorbereitung und mit dem dafür notwendigen Grad ganzmenschlicher und geistlicher Reife abgelegt werden. Entsprechend dem zweiten Prinzip soll die Noviziatsausbildung durch eine Periode von Experimenten ergänzt werden, die je nach der Art des Ordens (beschaulich oder apostolisch, männlich oder weiblich) verschieden durchgeführt werden kann. Der zweite Teil enthält Einzelvorschriften.

Auf dem traditionell gewordenen „Brüdermahl", das am 12. 2. 69 vom evangelischen Präses *J. Beckmann,* Düsseldorf, und von Bischof *F. Hengsbach,* Essen, in Duisburg veranstaltet wurde, hielten die beiden Kirchenführer diesmal mit etwa 30 evangelischen und katholischen Gästen ein Rundgespräch über „Glaube und Glaubensbekenntnis", das die im vorigen Jahr verkündete gegenseitige Anerkennung der Taufe (vgl. HK 22, 148) fortführte. Dabei wurde eine neue Handreichung für gemeinsame Gebetsgottesdienste evangelischer und katholischer Christen freigegeben. Sie betrifft die äußere Gestaltung der Gottesdienste sowie Empfehlungen für Schriftworte, Gebete und Lieder und wurde von dem ökumenischen Kontaktkreis zwischen der Evangelischen Kirche im Rheinland und dem katholischen Bistum Essen erarbeitet. Bischof Hengsbach sprach zugunsten des in Umlauf gesetzten Vorentwurfes einer gemeinsamen Übersetzung des Apostolikums. Man solle sich nicht sorgen, daß über das Wort „katholisch" bei Kirche noch keine volle Einigung erzielt sei, es werde weiter daran gearbeitet. Präses Beckmann befaßte sich mit dem Thema „Der Glaube des Einzelnen und das in der Kirche gesprochene Glaubensbekenntnis" und setzte sich kritisch mit modernen Bekenntnisformulierungen auseinander, bei denen „die Anthologie zur Dominante wird". Ein „Bekenntnis der Kirche" entstehe erst, wenn es die Kirche „rezipiert, akzeptiert und programmiert". Er schloß die Möglichkeit nicht aus, daß geltende Bekenntnisse der Kirche, die einer bestimmten Zeit entstammen, angesichts neuer Fragen in einzelnen Punkten weiterentwickelt bzw. neu formuliert werden (epd, 12. 2. 69). Die Arbeit des Kontaktkreises Düsseldorf - Essen läßt daher weitere Früchte erhoffen.

Das **neugewählte Exekutivkomitee des Weltrates** der Kirchen tagte erstmals vom 27. bis 31. Januar 1969 in Tulsa, Oklahoma (USA), unter Vorsitz des Inders *M. M. Thomas,* Bangalore. Deutsches Mitglied war Kirchenpräsident *R. von Weizsäcker.* Auf Drängen des Generalsekretärs *E. C. Blake* wurden Weichen für einen klareren Kurs gestellt und der in Uppsala beschlossene Ausschuß für die Strukturreform des Weltrats eingesetzt, Vorsitzender der Methodistenbischof *J. K. Mathews* (USA), deutsches Mitglied Oberkirchenrat *R. Weeber,* Stuttgart. Zur bestmöglichen Verwendung der reichlicher eingehenden kirchlichen Mittel für Entwicklungshilfe — 1969 etwa 40 Millionen DM — wurde ein „internationales Konsortium" zur Kontrolle gebildet (epd, 28.—31. 1. 69). Blake hatte gerade vor der Leitung des Nationalrates der Kirchen Christi in den

USA in Memphis, Tennessee, erklärt, wenn die Kirchen auf weitere Beachtung der Jugend Wert legten, müßten sie endlich die Zwangsjacke ihrer Denominationen ablegen („Church Times", 31. 1. 69). Vor dem Exekutivkomitee berichtete er über seine Audienz bei Papst Paul VI. am 10. 1. 69, dem er ein in Leder gebundenes Exemplar der Beschlüsse der Weltkirchenkonferenz von Uppsala überreicht hatte. Der Blake nahestehende Leiter der Vereinigten Presbyterianischen Kirche, *J. C. Smith,* hatte ihn so verstanden, daß „Rom in den nächsten zehn Jahren Mitglied des Ökumenischen Rates sein", also den Antrag auf Mitgliedschaft stellen werde, der in Uppsala nahegelegt wurde (epd, 28. 1. 69; vgl. HK 22, 387 f.). Aber „Church Times" (24. 1. 69) berichtete nüchterner und glaubwürdiger, es sei im Vatikan über eine mögliche Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche und über karitative Zusammenarbeit im Dienste des Friedens, auch über die Autoritätskrise in der ganzen Christenheit gesprochen worden, aber der Papst sei über die bestehenden Gremien der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" und des gemeinsamen Komitees von *Justitia et Pax* nicht hinausgegangen, sondern er habe den grundsätzlichen Unterschied zwischen der römisch-katholischen Kirche betont, deren Autorität auf einer Gründung Christi beruhe, und dem Weltkirchenrat, der eine menschliche, irdische Institution sei, „die die Einheit der Christen sucht und daher wesentlich provisorisch und zeitbedingt ist!"

Das **endgültige Unions-Schema für die Vereinigung der Kirche von England mit den Methodisten,** veröffentlicht Ostern 1968 und seitdem heftig diskutiert (vgl. HK 22, 363 f.), ist durch eine Vorabstimmung in den 43 Diözesen der Kirche von England für die im Juli fällige Entscheidung der Convokationen von Canterbury und York vorgeklärt worden. Dank der positiven Haltung der 10. Lambethkonferenz zum Unionsschema (vgl. HK 22, 477) und der ernsten Warnungen des Erzbischofs von Canterbury, *G. M. Ramsay,* Anfang Januar 1969, wonach eine Ablehnung des Unionsplanes ein schwerer Schlag für die Ökumenische Bewegung sein würde („Church Times", 17. 1. 69), haben die Abstimmungen ergeben, daß 77 v. H. der Laien und 68,5 v. H. der Priester der Kirche von England das sog. Stadium I der Union mit dem heiklen Versöhnungsgottesdienst und der gewollten Zweideutigkeit der gegenseitigen Handauflegung ausdrücklich billigen. Allerdings bringt diese Abstimmung, die in manchen Diözesen (z. B. der des Bischofs *J. Moorman* von Ripon) eine Ablehnung aufwies, auch die zu Beginn schon aufgeworfene Frage zur Entscheidung, was mit den Geistlichen wird, die diese Union nicht mitmachen. Es gab in der Führung der Kirche von England auch Stimmen, die vor der Union warnten, wenn die dissentierende Minderheit sehr stark sein werde. Das ist nun offensichtlich der Fall. Wenn auch der Führer der Methodistenkonferenz und Vertreter in der gemeinsamen Kommission, *H. Roberts,* das Ergebnis der Vorabstimmung guthieß, so haben sich sofort bei den Methodisten zahlreiche Persönlichkeiten für die Beibehaltung der methodistischen Tradition ausgesprochen und die Gründung einer selbständigen Methodistenkirche angekündigt. Ähnliche Absichten hegen nach dem lebhaften Schriftwechsel in der „Church Times" wie in den großen Tageszeitungen auch die Rom nahestehenden Anglokatholiken, die sich nicht davon beeinflussen lassen, daß ihnen vorgehalten wird, auch römisch-katholische Experten hätten das Ordinal des Unions-Schemas gutgeheißen („Church Times", 31. 1. und 7. 2. 69). Der Vorschlag, den unlängst der ehemalige Erzbischof von Canterbury, Lord *Fisher,* machte, das Ordinal zu ändern und durch eine Beauftragung des anglikanischen bzw. des presbyterianischen Amtsträgers für den Bereich der anderen Kirche zu ersetzen, kann nicht mehr berücksichtigt werden, obwohl es eine praktische, von Zweideutigkeiten befreite Lösung wäre. Wie es z. Z. scheint, nehmen die Dinge ihren Lauf und führen u. U. zu einer Diskreditierung weiterer Unionen.

Über die **liturgische Aktivität ehemaliger Priester in den USA** berichtet „The National Catholic Reporter" (12. 2. 69), der in zahlreichen Städten eine entsprechende Umfrage durchgeführt hat. Wegen der in den meisten Fällen geübten Geheimhaltung sei die Zahl der ehemaligen, inzwischen vielfach verheirateten Diözesan- und Ordenspriester, die im Familien- und Freundeskreis oder für bestimmte Gruppen gelegentlich oder regelmäßig seelsorglich tätig sind und dabei auch die Eucharistie feiern, schwer bestimmbar. Ihre Zahl nehme aber ständig zu. Im Herbst 1968 hat sich zur Erfassung dieses Personenkreises die *Society of Priests for a Free Ministry* konstituiert. Nach den Aussagen ihres Sekretärs, *P. Best,* bekundeten bisher etwa 300 ehemalige Priester ihr Interesse an der Vereinigung. Die Gesellschaft wendet sich gegen die bischöfliche Kontrolle über die Liturgie und die Zölibatspflicht für Priester. Einige Mitglieder wollen sich bei den Bischöfen um offizielle Anerkennung ihrer Tätigkeit bemühen. Der „National Catholic Reporter" nennt namentlich zahlreiche ehemalige Priester, die in verschiedenen Gegenden des Landes liturgische Funktionen ausüben. Auch von Konzelebration und Interkommunion wird berichtet. In einigen Fällen spendeten diese ehemaligen Priester das Taufsakrament oder führten die Funktionen des Priesters bei „kirchlichen" Eheschließungen aus, darunter Trauungen von ehemaligen Priestern. Die Beteiligten betonen durchwegs, bei ihren Unternehmungen sei mehr im Spiel als Protest gegen die hierarchischen Strukturen. Die „echt christliche Erfahrung" bei der Gottesverehrung mit Gleichgesinnten könne nicht als bloß innerkirchliches Konfliktsphänomen abgetan werden. Unter den Teilnehmern an solchen Eucharistiefeiern werden zahlreiche ehemalige Ordensfrauen registriert, aber auch gelegentlich zivilgekleidete, an Ordensgemeinschaften gebundene Personen. Von ehemaligen Priestern zelebrierte Gottesdienste seien aber keineswegs so häufig wie ähnliche gottesdienstliche Veranstaltungen in den Gruppen der sog. „underground church" (vgl. HK 22, 357), die mehrheitlich von noch im Amt befindlichen Priestern getragen werden. Angesichts des Unbehagens über die geltende Pfarrstruktur, heißt es weiter, würden solche Erscheinungen künftig noch an Gewicht gewinnen. Wie die underground church scheint auch diese Strömung in der kalifornischen Erzdiözese Los Angeles einen der Schwerpunkte zu bilden. Ein starker Trend zum Sektiererischen ist dabei nicht zu verkennen.

Die Aktivität des **Black Catholic Clergy Caucus macht das Rassenproblem auch in der katholischen Kirche der USA** von einer neuen Seite akut. Schon bei ihrer Gründung im April 1968 machte die Organisation (sie umfaßt etwa 85 farbige Priester und Brüder; in den USA gibt es insgesamt nur etwa 170 farbige Priester und einen farbigen Weihbischof) durch eine Stellungnahme von sich reden, in der sie die katholische Kirche des Landes als „rassistische Institution" bezeichnete. Die Organisation unter Leitung von *R. Lambert,* die sich mit der Bewegung des *Black Power* teilweise identifiziert, hat bei einer Zusammenkunft mit Vertretern des Episkopats die Errichtung eines „schwarzen Sekretariats" gefordert, das die Arbeit der schwarzen Geistlichen für die afroamerikanische Bevölkerung koordinieren soll (vgl. „The National Catholic Reporter", 12. 2. 69). Da die Bischöfe bislang wenig Verständnis für diese Forderung gezeigt haben, hat der farbige Geistliche *D. Clark,* ebenfalls einer der führenden Vertreter der Organisation, angekündigt, notfalls werde man sich in Rom für die Errichtung eines „schwarzen Ordinariats" verwenden, das nach dem Muster der Militärseelsorge überregional tätig und der Bischofskonferenz direkt unterstellt sein solle. Die amerikanischen Bischöfe, so wird in den schwarzen Gemeinden immer wieder betont, hätten keine Kontakte zur Negerbevölkerung, ihre Berater seien fast ausschließlich Weiße, und beim Zusammentreffen mit Farbigenvertretern zeigten sie eine erschreckende Unkenntnis der Problematik. Ein schwarzes Sekretariat müsse deshalb die Programme für die schwarzen Katholiken erarbeiten. Außerdem müßten afrikanische Kulturelemente in die Liturgie integriert werden (NC News Service, 5. 2. 69). In einem Brief an Erzbischof *J. F. Dearden,* den Vorsitzenden der Bischofskonferenz, betont die Organisation, sie werde ihre Arbeit „mit oder ohne kirchliche Billigung" intensivieren. Sie fordert Mitsprache bei Stellenbesetzungen und Programmvor-

bereitungen, soweit die schwarze Bevölkerung davon betroffen sei. Wenn nicht den Erfordernissen der farbigen Bevölkerung auch auf kirchlichem Gebiet endlich Rechnung getragen werde, dann stehe die Existenz der Kirche unter den Farbigen auf dem Spiel („The National Catholic Reporter", 29. 1. 69). In Chicago und Newark ist es bereits zu Auseinandersetzungen um die Besetzung von Pfarrstellen durch Farbige gekommen. Dabei wurden farbige Priester als „militante Separatisten" und weiße Bischöfe als „zumindest unbewußte Rassisten" bezeichnet (vgl. auch „Newsweek", 27. 1. 69). Bei einem von Lambert geleiteten Gottesdienst für die Einheit der Christen in Chicago, bei der auch Baptistenpfarrer und Mitglied der Southern Christian Leadership Conference, *J. Jackson*, eine militante Predigt hielt, trugen die meisten Teilnehmer afrikanische Gewänder. Afrikanische Musikelemente waren Bestandteil der Feier. Auf ihrer Frühjahrskonferenz im April in Houston wollen die US-amerikanischen Bischöfe zu den Forderungen der farbigen Geistlichen Stellung nehmen.

Die **Bewertung des Pflichtzölibats für Priester in Lateinamerika** wird als Teilergebnis einer Repräsentativumfrage in Brasilien, Chile, Kolumbien, Mexiko und Venezuela ersichtlich, die von mehreren soziorelegiösen Forschungszentren, im Rahmen der FERES, durchgeführt wurde (zusammengefaßt vom Direktor des Kolumbianischen Instituts für Entwicklung ICODES, *G. Pérez Ramírez* in „ido-c, No. 68—50). Gerade wegen der auf den Zölibat gerichteten Fragen war die gesamte Untersuchung zunächst auf erheblichen Widerstand seitens einiger Bischöfe gestoßen, namentlich in Brasilien, wo in diesem Zusammenhang der Direktor des Zentrums für Religionsstatistik und Sozialforschung (CERIS), der holländische Geistliche *G. Deelen* MSC, seines Amtes enthoben wurde (vgl. NC News Service, 11. 9. 67). Ob der Zölibat ein wesentlicher Bestandteil des Priesteramts sei, beantworteten nur 28,4 % der befragten Priester und Laien positiv. Mit 51,8 % positiver Antworten nimmt Mexiko innerhalb des Gesamtergebnisses eine Sonderstellung ein. Durchwegs befürworten mehr Laien als Priester den Pflichtzölibat (etwa 2 : 1). 68,8 % aller Befragten haben gegen verheiratete Priester nichts einzuwenden, das sind aufgeschlüsselt 7,7 von 10 Priestern und 5,5 von 10 Laien. Für die Gruppe der Laien wurde festgestellt, daß die Befürwortung priesterlichen Zölibats mit dem Alter zunimmt, mit dem Bildungsgrad jedoch abnimmt. Es sprechen sich mehr Frauen als Männer für den Zölibat aus. Unter den Priestern neigen überwiegend jene einer Revision der bestehenden Vorschriften zu, die eine Führungsposition innehaben (was allerdings nicht für die Hierarchie gelte, weil diese auch „nicht nach dem Leistungsprinzip aufgebaut" sei, wie Pérez mit einem sarkastischen Seitenhieb vermerkt), die städtischer Herkunft sind und die im Ausland ein Sonderstudium absolviert haben. Erstaunlicherweise treten mehr Ordensgeistliche als Weltpriester für eine Aufhebung der Zölibatsverpflichtung ein. Die Befürwortung der Priesterehe korreliert nach den vorliegenden Ergebnissen mit Verständnis für die Notwendigkeit der Geburtenregelung und ihre moralische Berechtigung. Dagegen gilt als kennzeichnend für die Verteidiger der geltenden Praxis, daß 68 % von ihnen die Zusammenarbeit mit nichtkatholischen Geistlichen ablehnen, 69 % in der (vor allem finanziellen) Stärkung des traditionellen Seminarsystems den Ausweg aus der akuten Priesterfrage erblicken. Diese Ergebnisse, so stellt Pérez abschließend fest, dürften im Hinblick auf die kirchliche Disziplin nicht unberücksichtigt bleiben. Die Analyse der soziologischen Perspektiven lege die Modifikation dieser Disziplin nahe, „deren erster Schritt die Ordinierung von verheirateten Diakonen wäre".

Bücher

OSWALD LORETZ und WALTER STROLZ (Hrsg.), **Die hermeneutische Frage in der Theologie.** Verlag Herder, Freiburg 1968, 514 Seiten, DM 56.—.

Dieses umfangreiche Sammelwerk zu einem der zentralsten Problemkomplexe gegenwärtigen Theologisierens kann hier nur vorgestellt werden. Eine kritische Würdigung bedürfte eingehenderer Erörterung. Vorweg sei gesagt, was man von diesem Band nicht erwarten darf und kann: den Versuch einer zusammenfassenden oder gar abschließenden Diskussion der Bedeutung der hermeneutischen Frage in der Theologie oder eine allseitige Darstellung des status quaestionis aus den dafür in Frage kommenden Disziplinen und Richtungen. Das ergibt bereits ein Blick ins Inhaltsverzeichnis. Zehn Autoren sind mit nach Umfang, Bedeutungszusammenhang und Wertungsmöglichkeit durchaus unterschiedlichen Beiträgen vertreten. Neben zwei Philosophen *(Apel, Wiplinger)*, zwei Judaisten *(Goldschmidt, Mayer)*, drei Alttestamentlern *(Loretz, Schreiner, Westermann)* sind nur je ein Neutestamentler *(Pesch)*, ein (ev.) Systematiker *(Schäfer)* und ein der Psychologie zugewandter „praktischer" Theologe *(Bonhoeffer)* vertreten. Das Werk soll nach den Intentionen der Herausgeber demgemäß „das hermeneutische Problem in der heutigen Theologie wenigstens von einigen entscheidenden Fragestellungen her behandeln" (S. 14). Dankenswerterweise hat man den philosophischen Gesprächspartner zunächst und ausgiebig zu Wort kommen lassen — angesichts des Umsichgreifens eines horror philosophiae innerhalb der Theologie oder eines zunehmenden philosophischen Theologisierens aus dritter Hand ein nicht selbstverständlicher, aber um so notwendigerer Aspekt. Insbesondere der Beitrag von Apel über „Heideggers philosophische Radikalisierung und die Frage nach dem Sinnkriterium der Sprache" (verkürzt wiedergegeben: ein Vergleich zwischen der Heideggerschen existenzialontologischen — Seinshermeneutik und der Wittgensteinschen — sprachanalytischen — Sinnkritik; vgl. dazu auch den Beitrag von Apel, Die Frage nach dem Sinnkriterium der Sprache und der Hermeneutik, in: Welterfahrung und Sprache, Weltgespräch 4, Freiburg 1968) stellt einen der Höhepunkte des Werkes dar, an den der einführende und grundlegende Beitrag von Wiplinger über „Ursprüngliche Spracherfahrung und metaphysische Sprachdeutung" zwar nicht an klärender Wirkung, wohl aber durch die Intensität des Fragens herankommt, mit der er ebenfalls von der Heideggerschen (und Ebnerschen) Sprachmetaphysik her auf die „innigste Einheit von Sagen und Sein" im Logos von Joh 1, 14 (S. 81) zugeht, durch den (seiner Meinung nach) nicht „eine gewisse borniert (transzendental-) metaphysische Theologie" überholt, sondern „vielleicht" alle Philosophie suspendiert wird. Versteht man Hermeneutik mit Westermann als „Lehre des Verstehens" (S. 184) oder mit Apel als „Frage nach der richtigen Auslegung des Sinnes" (S. 91), so hat man, sieht man von *Westermanns* und vielleicht *Peschs* Beitrag einmal ab, manchmal etwas den Eindruck von üblichen exegetisch-bibeltheologischen Einführungen, die sich in der Intensität der Thematik nicht ganz an die Konsequenz des Begriffes halten. Das gilt wenigstens in der Durchführung nicht für den eigenwilligen, in diesem Zusammenhang wohl unüblichen, aber durchaus zum Thema gehörenden Beitrag von *Bonhoeffer* über „Theologie und Psychologie" (vgl. dazu den gleichnamigen Beitrag in: Weltgespräch 4). Der Band schließt mit einer knappen „hermeneutischen" Würdigung der Konstitution „Dei Verbum" von *Loretz*, in dem — opportune importune — auch einige ekklesiologische Konsequenzen (Verhältnis der Schrift zum Lehramt, speziell zur päpstlichen Infallibilität, S. 499) zur Sprache gebracht werden. Loretz scheint aber die theologie- (nicht lehramts-) geschichtliche Bedeutung der Konstitution zu überschätzen, wenn er zweifelt, ob denn die Exegese die Chancen, die ihr die Konsti-

tution biete, auch nutzen werde. Zum Ganzen des Werkes müsse wohl noch angemerkt werden: Auch wenn darin nicht Allseitigkeit erwartet werden kann, so scheint in der thematischen Durchführung doch nicht ganz berücksichtigt zu sein, was *B. Welte* in seinem „Vorschlag zur Methode der Theologie heute" in der Rahner-Festschrift „Gott in Welt", Bd. 1, S. 273, als die „hermeneutische Ausgangsposition der Theologie" bezeichnet, die Tatsache nämlich, daß die Theologie sich in ihrem Verstehenshorizont einem (geschichtlichen) Wald von Zeugnissen gegenübersieht, in welchem sie „die eine Perle des Evangeliums und seines echten Sinnes und Geistes finden soll". Um sich der „erschlichenen Vereinfachungen" der hermeneutischen „Ausgangsposition" (Welte, a. a. O., S. 274) vollends zu erwehren, dürfte nicht nur der Dogmenhistoriker unverzichtbarer Gesprächspartner in einem solchen Werke sein, sondern müßten die verschiedenen Glaubenstraditionen nach den wichtigsten „epochalen Seinsverständnissen" dargestellt werden. Der vorliegende Band bedürfte deshalb wohl einer diese Ausgangsposition theologie- und denkgeschichtlich auffächernden Fortsetzung.

NIKOS A. NISSIOTIS, **Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog.** Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1968, 245 Seiten, DM 29.50.

Der von seiner Tätigkeit als Direktor und Dozent am Ökumenischen Institut des Weltrates der Kirchen in Bossey bei Genf auf einen theologischen Lehrstuhl nach Athen übergesiedelte Verfasser hat in diesem Buch aus der Dialog-Erfahrung seiner Genfer Jahre, die ihn auch als Beobachter zum Zweiten Vatikanum führten, Aufsätze, Vorträge und Abhandlungen zum Verständnis von „Kirche und Welt in orthodoxer Sicht" zusammengestellt und darin die Ekklesiologie der Orthodoxie wie ihr kosmisches Verständnis im weitesten Sinne ausgelegt. Der Einleitung über „Das Hauptproblem der Ekklesiologie in ökumenischer Sicht", die Überwindung alles scholastischen Dogmatismus aus gemeinsamen existentiellen Erfahrungen, folgt Teil I „Zur Lehre von der Kirche": Trinitätslehre, pneumatologische Christologie, Bedeutung der Katholizität, Eucharistie und „Interkommunion" mit dem besonderen Beitrag der Orthodoxie zur Einheit der Kirche. Teil II handelt von Kirche — Welt — Mission mit einem eigenen Aufsatz über „Der theologische Sinn der technologischen und sozialen Revolution" und Schlußfolgerungen über die Aufgabe der Orthodoxie zur kritischen Theologie und Erneuerungsbestrebungen. Der eigene Reiz des Buches ist, daß in jedem seiner Teile das Ganze orthodoxer Geistigkeit präsent ist, einer Geistigkeit, die dem Dialog mit anderen Kirchen und den weltlichsten Formen dieser Welt geöffnet sei, ohne je in der Solidarität die Distanz zu ihr preiszugeben und die Lösung der Probleme im revolutionären Aktivismus zu erwarten. Und doch rät Nissiotis zu gemeinsamer Bewältigung des schicksalhaft andringenden Säkularismus. Die Auseinandersetzung mit der römischen Ekklesiologie, die sich immer wieder an der Polarität von Heiligem Geist und Ius Divinum entzündet, ist gegenüber früheren sehr polemischen Aufsätzen ausgereift zu einer sachlich notwendigen und nun unentbehrlichen Klarstellung des Voll-Katholischen, die nachdenklicher macht als eine frontale Kritik. Daß die kirchenpolitische Hilflosigkeit der orthodoxen Kirchen, die es noch zu keinem Panorthodoxen Konzil kommen ließ, nicht zum Thema wird, kann man dem Verfasser schwerlich verübeln.

VIKTOR STEININGER, **Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen.** Styria-Verlag, Graz 1968, 192 Seiten, DM 21.50.

Viktor Steininger, Professor für bürgerliches Recht an der Universität Graz, stellt in dieser Monographie die These zur Diskussion, daß nach den heute anerkannten Prämissen der katholischen Theologie auch eine sakramentale und bereits vollzogene Ehe vom Papst auf dem Dispenswege gelöst werden könne. Dies ergibt sich für ihn als Folgerung aus dem Nachweis, daß es bisher keine dogmatisch schlüssige Erklärung dafür gebe, daß der Tod das Eheband lösen könnte, er es aber dennoch für den Rechtsbereich tue. Die entsprechenden kirchenrechtlichen Kanones stützen sich dabei auf 1 Kor 7, 39 und Röm 7, 2. Die Kanonisten überließen aber den Beweis dafür den Dogmatikern, deren Schwierigkeit darin bestehe, daß der Tod dogmatisch durch das Stichwort des „Endgültigwerdens" gekennzeichnet sei. Warum — so fragt Steininger — soll also gerade durch ihn das eheliche Band erlöschen, anstatt endgültig zu werden? Die von *Michael Schmaus* gegebene „Erklärung", die für das irdische Leben allein passende Form der ehelichen Verbundenheit „ist mit dem Tod dahin", sei deshalb ungenügend, weil unerklärlich bleibe, warum der Tod, der die Natur nicht zerstöre, sondern verwandele, das natürliche Eheband zerstören solle, das dann aber dennoch „vollendet" weiterbestehe. Als Folgerung leitet Steininger daraus ab, „die im Kirchenrecht statuierte Zulässigkeit der sukzessiven Bigamie stellt eine Konzession an die menschliche Endlichkeit dar" (S. 46). Den dagegen vom Verfasser selbst vorgebrachten Einwand, die Annahme dieser These impliziere, die Kirche habe sich in einem wesentlichen Punkt ihrer Lehre bisher geirrt, sucht Steininger durch den Hinweis zu widerlegen, die Kirchengeschichte zeige „in überreichem Maße", daß in der Kirche als einer Kirche der Heiligen *und* Sünder auch der Irrtum „zur Erscheinung gelangen könne". Im Hintergrund steht darüber hinaus, wie Steininger in einer Fußnote verdeutlicht (S. 7 f.), die Überzeugung, daß Unmenschlichkeiten, die mitunter mit der Weigerung einer rechtlichen Lösung des Ehebandes verbunden seien — zumindest im Zweifelsfall — nicht auf Gott oder göttliches Gesetz, sondern auf die Haltung menschlicher Gesetzgeber oder Gesetzesinterpreten zurückzuführen seien.

ALEXANDER SCHWAN und KURT SONTHEIMER (Hrsg.), **Reform als Alternative. Hochschullehrer antworten auf die Herausforderung der Studenten.** Westdeutscher Verlag, Köln/Opladen 1969, 173 Seiten, DM 9.80.

In gedrängten Beiträgen nehmen acht durchaus nicht geistesverwandte Vertreter der Universitätslehrerschaft Stellung zu den Forderungen der linkstendierenden Studenten in der Bundesrepublik. Die Auseinandersetzung mit der Problematik wird jedoch nicht auf den Hochschulbereich beschränkt, vielmehr werden tieferliegende Ursachen für die Unruhe in politischen und gesellschaftlichen Vorgegebenheiten gesucht. Die durchaus reformfreudigen Autoren sichten kritisch-aufgeschlossen die Proklamationen studentischer Gruppen. Es ist ihnen dabei nicht zu verdenken, wenn sie aus persönlicher Erfahrung des „dornigen Wegs der Reform" zum Teil recht scharf auf studentische Verwirrungen in der ideologischen Begründung aufgestellter Forderungen reagieren. So *C. D. Kernig* (S. 114): „Mao Tse-tung- und Rosa Luxemburg-Plaketten an einem Rockaufschlag zu tragen, wirkt so, wie Beethoven-Medaillen auf einem Beat-Festival zu verkaufen." Kritik gilt auch der Überschätzung gängiger Autoren wie *E. Fromm, H. Marcuse, A. Fried, Th. Adorno, E. Bloch, D. Riesmann* u. a., „deren kritische Potenz sich in spezifischer Neufassung der alten Positionen erschöpft, die von Marx und Engels bis zu Freud reichen" (S. 124). *H. Maier* verzeichnet einen noch bedenklicheren Niveauverlust zwischen den genannten Sozialkritikern und ihren studentischen Imitatoren und kommt zu dem Schluß, der bundesrepublikanische Neomarxismus habe „seinen literarischen Kulminationspunkt schon überschritten". „Wo aber das Handeln nur die Blöße des Gedankens deckt, wo in der Flucht in die Aktion die Frage, um welche Aktion es sich eigentlich handle, untergeht . . ., da wird die Bodenlosigkeit dieses politischen Aktivismus um so rascher deutlich" (S. 26 f.). Gegenüber der oft brillant formulierten Kritik der gesellschaftlichen und politischen Strukturen und studentischer Positionen diesen gegenüber vermißt man die notwendige Konkretion der von allen Autoren empfohlenen Reformen. Die konstruktiven Vorschläge beschränken sich fast gänzlich auf das Otto-Suhr-Institut in Berlin (die dortige Auseinandersetzung wird in einem eigenen Beitrag von W. Skuhr und einem instruktiven Dokumentenanhang erörtert). Dabei will man offenbar einen Modellfall für die Hochschulreform im allgemeinen anbieten.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BISER, Eugen. **Das Wahrheitsproblem der Glaubensbegründung.** In: Hochland Jhg. 61 (Januar/Februar 1969) S. 1—12.

Biser behandelt drei Fragen: 1. Verbirgt sich hinter der herkömmlichen Form der Glaubensbegründung ein spezifisches, von der „historisch-rationalen" Denkweise abweichendes Wahrheitsverständnis? Biser stellt fest, daß der Fundamentaltheologie traditioneller Art der kartesianische Wahrheitsbegriff zugrunde liege, dies jedoch mit der Einschränkung, daß sich für sie das Schwergewicht von der Evidenz- zur Erkenntniswahrheit verlagert habe. 2. Wie stellt sich demgegenüber der genuine Wahrheitsbegriff der Fundamentaltheologie dar, oder konkret: was versteht das Evangelium, dessen Wahrheitsanspruch gerechtfertigt werden soll, unter „Wahrheit"? Die biblische Wahrheit sei charakterisiert als „Wahrheit im Wort", dessen Medium nicht die Reflexion, sondern die Sprache, konkret im Kerygma und Dialog, sei. Diese Wahrheit im Wort sei konstitutiv an die Person des sich offenbarenden Gottes wie die des von ihm beglaubigten Offenbarers gebunden. 3. Wie steht es um die Möglichkeit der Vermittlung dieser biblischen Wahrheit? Sie sei nur im Modus des Zugesprochenseins gegeben. Damit enthüllte sich der Ereignischarakter der Wahrheit.

BLANK, Josef. **Verändert Interpretation den Glauben?** In: Wort und Wahrheit Jhg. 24 Heft 1 (Januar/Februar 1969) S. 3—20.

Die tiefgreifende Bewegung im theologischen Fragen werfe das Problem auf, was überhaupt vom überlieferten Glauben und dem bisherigen Glaubensverständnis übrigbleibe. „Gehen die Veränderungen nicht an die Glaubenssubstanz?" Gelange die Schriftexegese als Beispiel nicht beinahe zu einem neuen Christentum? Diese Diskussion um die Veränderlichkeit nicht nur von Glaubensvollzügen, sondern auch von der fides quae creditur münde in die Frage nach der Wahrheit überhaupt ein. Die christliche Wahrheit aber sei kein Begriff, „sondern Jesus Christus der Gekreuzigte und Auferstandene, in welchem Gott selbst sich als die rettende Liebe erschloß". Deshalb könne die Wahrheit nicht eine „einfach zur Verfügung stehende Größe" sein, sie sei vielmehr „Wirklichkeit, die den Menschen in vielfältiger Weise beansprucht". Vom Glauben könne man nur immer so viel sagen, wie man verstanden habe, oder besser, ergriffen worden sei. „Interpretation ist demnach keine Verlegenheit, sondern Mut zu einem Glaubenszeugnis, in dem man sich selber engagiert, um den Menschen der eigenen Zeit etwas von dem zu sagen, was Gott uns in Jesus Christus als Sinn des Lebens und der Geschichte enthüllte."

GEORGE, Augustin. **Das Gericht Gottes.** In: Concilium Jhg. 5 Heft 1 (Januar 1969) S. 3—9.

Der Autor beschränkt sich im Rahmen seines Themas auf die Frage nach der Bedeutung, welche die Propheten und nach ihnen Jesus selbst den Ankündigungen des Gerichtes Gottes geben. Das Thema des Gerichtes Gottes trete bei allen Propheten unter den verschiedensten Formen auf. Eine klassische Form sei die des „Tages Jahwes". Häufig werde dabei von ihnen angedeutet, daß sie diesen Tag als den Einbruch einer historischen oder auch kosmischen Katastrophe sehen. Bei aller Verschiedenheit in der Darstellungsform zeichnen sich bei den Propheten übereinstimmende Züge ab: die Nüchternheit der Zukunftsbilder, die Gewißheit, daß das Ende nahe sei, die im Auserwählungsglauben Israels gründe und auf Glaube, Bekehrung und Hoffnung abziele. Jesus verwende in seiner Botschaft die meisten dieser eschatologischen Themen des Alten Testamentes und des Judentums. Sie können in folgende Elemente gruppiert werden: die große Bedrängnis, Auferstehung, das Kommen des Menschensohnes, Gericht, das ewige Feuer und das ewige Leben, Reich Gottes. Der Autor beschränkt sich in seinem Beitrag jedoch auf die verschiedenen Gerichtsankündigungen wie auf die große eschatologische Rede Jesu.

KRETSCHMAR, Georg. **Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée.** In: Verbum Caro Nr. 88 (1969) S. 5—51.

Mit einem „Liminaire" von *L. Vischer* eröffnet die Zeitschrift von „Taizé" eine Reihe von patristischen Studien aus dem neuen Forschungsprogramm von Faith and Order, das vor allem auf Wunsch der Orthodoxie betrieben wird. Kretschmar zeichnet die bekannte Entwicklung der Lehre vom Heiligen Geist bis zum Nizänum nach, bewertet aber den Beitrag des griechischen Wahrheitsbegriffes positiv, auch die platonische Interpretation der Lehre von der Gottebenbildlichkeit nach Gen. 1, 26 als Aufstieg zum Telos Gott. Der wahre Mensch sei der Mensch der Zukunft, der in Christus offenbar geworden ist (vgl. u. *Nissiotis*). — Eine weitere Abhandlung in dem Heft von *R. P. C. Hanson* hat den Titel: „Basile et la doctrine de la Tradition en relation avec le Saint-Esprit" (S. 56—68). Beide Arbeiten geben zu denken, ob die neue theologische Richtung, das Christentum zu „enthellenisieren" und damit die gesamte katholische Dogmatik aufzurollen, nicht zu schweren ökumenischen Konflikten führen muß.

MAIER, Hans. **Politische Theologie?** In: Stimmen der Zeit Jhg. 94 Heft 2 (Februar 1969) S. 73—91.

Hans Maier bringt in diesem Beitrag einige Einwände gegen die „politische Theologie" und die aus ihr abgeleiteten Forderungen. In einem ersten Teil setzt er sich mit der Frage auseinander, ob der Begriff „politische Theologie" das, was Metz und andere Theologen sagen wollen, auch adäquat ausdrücke, ja damit überhaupt ausgedrückt werden kann. Seine Antwort lautet, daß das mit dem Begriff Gemeinte, die öffentliche und eschatologische Dimension der christlichen Botschaft, die nicht privatisiert werden dürfe, leicht vermeidlichen Mißverständnissen ausgesetzt wird, ja ins Gegenteil verkehrt zu werden droht. Die Schwierigkeiten könnten überwunden werden, wenn man dafür den in der französischen Theologie geläufigen Begriff der „théologie publique" einsetzte. Im zweiten Teil geht der Verfasser auf die Frage ein, wie man sich eine Kirche, die als Institution der Gesellschaftskritik verstanden wird, praktisch vorzustellen habe, und zwar in ihren rechtlichen, gesellschaftlichen und politischen Bezügen. Die bisherigen Darstellungen ließen diese Frage „völlig im unklaren". Im letzten Teil behandelt Maier Probleme, die an die politische Theologie anknüpfen, so im Bereich der Theologie, der Gemeinde und des Laienkatholizismus.

Philosophie und Anthropologie

DECLOUX, S. **Théologie et Anthropologie.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 101 Nr. 1 (Januar 1969) S. 6—22.

Decloux setzt sich in seinem Beitrag mit der Einführung in das Werk Feuerbachs „Das Wesen des Christentums" auseinander, da gerade Feuerbach für die Geschichte des modernen Atheismus von besonderer Bedeutung sei. In dieser Einführung gehe es Feuerbach nicht nur um eine Entmystifizierung des Christentums, sondern der Religion überhaupt, des Gottesglaubens als eines Glaubens an ein absolutes höchstes Wesen. Feuerbach wolle zeigen, daß ganz einfache natürliche Wahrheiten die Grundlage der übernatürlichen Geheimnisse der Religion bilden: die Anthropologie sei das Geheimnis der Theologie. Der Ursprung der Religion liege nach Feuerbach im Menschen selbst, der in sich das Absolute entdecke, das die Religion nach außen projiziere. Gott sei nichts anderes als das Gattungswesen des Menschen, das dieser sich selbst gegenüberstelle. Objekt der Religion sei das unendliche Sein, das mit dem spezifischen Gegenstand des menschlichen Bewußtseins identifiziert werde. Im zweiten, kritischen Teil seiner Studie folgt eine Auseinandersetzung mit den zwei theologischen Grundfragen nach Offenheit des Menschen auf das Unendliche hin und nach dem negativen Moment jeder Gotteserkenntnis.

KELLER, Robert. **Immunologische Forschung in Medizin und Biologie.** In: Universitas Jhg. 24 Heft 1 (Januar 1969) S. 47—54.

Keller gibt einen Überblick über den heutigen Stand der immunologischen Forschung in Medizin und Biologie. Zunächst beschreibt der Verfasser, wie es zur Feststellung der Immunität von Organismen kam, um anschließend auf die durch Antikörper vermittelte Immunreaktion einzugehen. Die auf diesem Gebiet durchgeführten Untersuchungen zeigten jedoch, daß durch wiederholte Verabreichung von Immunseren an das gleiche Individuum nicht nur Schutzmechanismen übertragen, sondern auch schwerste Krankheitssyndrome ausgelöst werden können. Die neuere, nach dem Zweiten Weltkrieg weiter ausgreifende Immunforschung brachte u. a. auch klarere Vorstellungen über Chemie, Biosynthese, Stoffwechsel und funktionelle Eigenschaften der Antikörper oder Immunoglobuline. Das Verständnis für die an den verschiedenen Reaktionen beteiligten Mechanismen wurde durch die Möglichkeit entscheidend verbessert, die durch Antikörper ausgelösten Krankheitssyndrome in Vitro-Modellen zu studieren, wodurch es gelungen sei, drei solcher Krankheitssyndrome zuverlässig voneinander zu scheiden. Noch keine klaren Vorstellungen bestünden heute, vor allem biochemisch gesehen, über die Mechanismen, welche der durch lymphoide Zellen vermittelten Immunreaktion zugrunde liegen.

LÜBBE, Hermann. **Ernst und Unernst der Zukunftsforschung.** In: Merkur Jhg. 23 Heft 2 (Februar 1969) S. 125 bis 130.

Die Futurologie habe eindrucksvolle Beispiele ihrer Leistungskraft geliefert, aber ihre Phantasie greife bereits auf den künftigen gesellschaftlichen Gesamtzustand aus. „Sie schwelgt in Bildern der Welt von morgen, wird zur Verheißung der mit Mitteln der Wissenschaft konkretisierbaren Utopie." Ihre Chancen und Funktionen würden teilweise „fatal überschätzt", es grassiere eine „Hypertrophie des Vertrauens" in ihre möglichen Leistungen. Demgegenüber müsse man sich erinnern, daß die Menschheit der Vergangenheit noch nie so wenig über ihre Zukunft gewußt habe, wie es heute der Fall sei, denn Prognosen über künftige gesellschaftliche Verhältnisse würden mit dem wachsenden Veränderungstempo und der zunehmenden Zahl der bestimmenden interdependenten Faktoren immer schwieriger.

Die pragmatische Funktion der Futurologie bestehe vor allem in der Lieferung von Daten über soziale Prozesse, die ohne diese Erkenntnisse gefährliche Entwicklungen nehmen würden. Sie werde also weniger von der Vision eines vollkommenen Endzustandes als von der Erkenntnis harter Notwendigkeiten angetrieben. „Sie macht weniger Utopien realisierbar als Katastrophen vermeidbar."

Gesellschaft und Kultur

ERMECKE, Gustav. **Soziales Leitbild und Mitbestimmung.** In: Theologie und Glaube. Jhg. 59 Heft 1 (1969) S. 1 bis 18.

Nicht mit unmittelbarer praktischer Zielsetzung wie die Denkschrift der EKD zur Mitbestimmung, aber mit ähnlicher, sogar weitgezielterer Absicht will er die verschiedenen Positionen durch sozialphilosophische Analyse entideologisieren. Er entwirft dazu einen Katalog von Leitbildern im allgemeinen und von sozialen Leitbildern im besonderen, die alle der Wahrung des Menschlichen und der Mitmenschlichkeit dienen und die technisch-ökonomischen Autonomien einschränken. Dann erst entwirft er die sozialen Leitbilder der Mitbestimmung, bei der es vordringlich um den Menschen als vollverantwortliches Subjekt geht. Er scheidet der Reihe nach alle jene Leitbilder aus, die einseitig ökonomisch oder einseitig ideologisch sind, auch die sog. Demokratisierung und natürlich das rein kapitalistische wie das gewerkschaftlich-antikapitalistische System. Zu den diskutablen Leitbildern zählt er solche, die das Wichtigste ermöglichen, die Erziehung der Menschen zur vollen sozialen Mündigkeit, ein voll entwickeltes Bildungssystem, das die Prinzipien der Solidarität und der Subsidiarität stärker zum Tragen bringt. Keine der „Parteien" wird sich auf diese Analyse berufen können.

HÄRING, Bernhard, CSSR. **Gewaltlosigkeit — die Revolution des Evangeliums.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 94 Heft 2 (Februar 1969) S. 107—116.

Die Kirche habe sich stets dann selbst geschadet, wenn sie sich in Umbruchszeiten auf die Seite des brüchigen Systems gestellt und außerdem das Aufstrebende mit dem Anathem niederzuhalten versucht habe. Nach der christlichen Soziallehre sei eine Gesinnungsreform ohne eine Zuständereform nicht wirklich möglich. Deshalb dürften die Erlösten nicht gleichgültig sein gegenüber Ungerechtigkeit und Elend. Wenn das Evangelium die Gewaltlosigkeit als Mittel für die Umwandlungen empfehle, so sei damit nicht eine passive Haltung oder ein Verzicht auf Machtausübung gemeint, sondern der Glaube an die letztlich unüberwindliche Kraft der Liebe. Ebenso wie es gegen den Sinn der Bergpredigt verstoße, die Ehefrage unter kasuistischen Gesichtspunkten anzugehen, bevor nicht das Menschenmögliche für die Stabilität der Ehe getan sei, so verbiete es auch die Weisung der Gewaltlosigkeit, sich auf die Kasuistik über gerechte Kriege, Todesstrafe und Polizeimaßnahmen einzulassen, wenn nicht zuvor alle Methoden der Gewaltlosigkeit zur Überwindung der Ungerechtigkeit mobilisiert worden seien. Häring warnt davor, allzu rasch und gleich im Namen des Gottesreiches vom Gebrauch der Gewalt zu sprechen, fordert aber auch die Kirchen auf, kein doppeltes Maß anzuwenden: „Sie sollten jene, die auch unter Einsatz von Gewalt gegen den ungerechten Status quo kämpfen, zum mindesten nicht strenger beurteilen als jene, die unter Anwendung von Mitteln des Drucks und der Gewalt ungerechte Zustände verteidigen."

HOEFNAGELS, H., SJ. **Entwicklungstendenzen in der internationalen christlichen Gewerkschaftsbewegung.** In: Die Neue Gesellschaft Jhg. 16 Heft 1 (Januar/Februar 1969) S. 23—26.

Der IBCG hat im Oktober vergangenen Jahres beschlossen, auf die Bezeichnung „christlich" zu verzichten. Er nennt sich jetzt „Weltbund der Arbeit" (World Federation of Labour). Nach der neuen Satzung ist der Weltbund der Arbeit nicht mehr an bestimmte religiöse Überzeugungen gebunden. Hoefnagels zeigt die Entwicklungen auf, die zu dieser Basisverbreiterung geführt haben. Die Satzungsänderung ziele nicht auf eine Neuorientierung, sondern sei die Bestätigung einer Entwicklung. So könne der IBCG nicht mehr einfach als „christlich" definiert werden, ebensowenig wie der IBFG als „sozialistisch". Gerade in asiatischen und afrikanischen Ländern hätten sich Gewerkschaftsverbände um Aufnahme in den IBCG bemüht, obwohl die Mehrheit ihrer Mitglieder Nichtchristen sind. Sie hätten sich aber als Gläubige nicht einer Organisation mit rein materialistischer Weltanschauung anschließen wollen und deshalb den IBCG gewählt. Die Idee einer christlichen Gewerkschaft habe vielfach „ihre alte Selbstverständlichkeit verloren, und damit stellt sich die Frage, ob der christliche Glaube überhaupt noch Organisationsprinzip sein muß und kann".

SYNGE, Ann. **Chemical and Biological Warfare.** In: New Blackfriars Vol. 50 No. 585 (Februar 1969) S. 256—263.

Außerhalb militärischer Fachkreise sei nur wenig über die Möglichkeiten biologischer und chemischer Kriegführung bekanntgeworden, zudem die Beschäftigung mit den nuklearen Waffen das Interesse der Öffentlichkeit davon abgelenkt habe. Um jedoch die schrecklichen Möglichkeiten einer chemisch-biologischen Kriegführung zu vermeiden, müsse auch die breite Bevölkerung aufgeklärt werden, um so Gegenkräfte zu entwickeln, die den Einsatz solcher Waffen unmöglich machen. In diesem Sinne befaßt sich Synge mit den verschiedenen vorhandenen Mitteln und ihrer jeweiligen Wirkung auf Bevölkerung und Landschaft. Die Erfahrungen in Vietnam und im Yemen konkretisieren den Bericht. Die Autorin referiert auch über die umstrittenen internationalen Abmachungen zur Unterbindung des Einsatzes solcher Mittel. Sie hält es nicht für möglich, eine klare Linie zwischen erlaubten und unerlaubten Mitteln zu ziehen, und weist auf die Gefahr einer Eskalation hin, die im chemischen Bereich allein durch die Dosierung möglich sei. Der Personenkreis, der möglicherweise solche Mittel in Anwendung bringe, könne ohne Gefahr für sich selbst eine große Menschenmasse töten, ohne dabei mit den Opfern konfrontiert zu werden.

Kirche und Ökumene

VON SCHADE, Herwarth. **Das Glaubensbekenntnis neu übersetzt.** In: Lutherische Monatshefte Jhg. 8 Heft 2 (Februar 1969) S. 62—67.

Der Vorentwurf einer gemeinsamen evangelisch-katholischen Übersetzung des Apostolikums (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 92) wird in diesem Kommentar des Vorsitzenden des Liturgischen Ausschusses der VELKD abgedruckt und im einzelnen nach seinem Zustandekommen wie seiner Intention erklärt, auch die Hauptschwierigkeit, daß und warum evangelische Gemeinden noch nicht den Begriff „katholisch" bei Kirche akzeptieren können und warum die römisch-katholische Kirche begreiflicherweise nicht darauf verzichten kann. Auch die Erläuterungen zur Übersetzung sind in vollem Wortlaut abgedruckt. Der Verfasser bemüht sich, den evangelischen Lesern nahezulegen, die polemische Ablehnung des Wortes „katholisch" aus der Reformationszeit abzulegen und mit den Intentionen des Weltrates der Kirchen den Glauben an die Katholizität der Kirche zu erneuern. Er berichtet auch von den weiteren Übersetzungsvorhaben des gemeinsamen Ausschusses. Sie betreffen das Nizänum, das Gloria Patri, das Große Gloria, das Kyrie, Sanctus und Agnus, so daß es eines Tages möglich sein soll, die ganze „Messe" gemeinsam deutsch zu beten.

Verkündigung heute. In: Zeitwende Jhg. 40 Heft 2 (Februar 1969) S. 83 bis 98.

Hauptthema des Heftes ist „die Erneuerung des von Luther formulierten Laienrechtes, die christliche Predigt zu beurteilen". *G. Krause* entwickelt in provozierenden Überlegungen, „Die Predigt braucht das Laienurteil" (S. 83—93), mit hervorragenden Literaturnachweisen die Opposition gegen eine Homiletik, die das „Was" der Predigt allein für wichtig hielt. Er betont den Vorrang der „Wie-Frage" und antwortet mit einem beiläufigen, aber unerhört aktuellen Hinweis Pauli (1 Kor. 14, 23—25): so daß die hinzukommenden Ungläubigen und Fremden überführt werden und ihren verborgenen Irrtum erfahren. Luther habe diesen Gesichtspunkt weiterentwickelt. Man könnte ihn in der Tat auf jegliche Predigt, auch auf bischöfliche Lehrschreiben mutatis mutandis anwenden. — Der evangelische Präses i. R. der Landeskirche von Westfalen, *E. Wilm*, ergänzt nicht ganz überzeugend die vorangegangene These durch eine Wegweisung, „Das göttliche Wort, das wir zu predigen haben" (S. 94—98), und stellt gegenüber den Vertretern der sozialkritischen Opposition fest, daß zwischen ihnen und den wirklichen Pfarrern ein Unterschied sei wie zwischen Glaube und Unglaube, Kirche und Unkirche! Die Lösung einer besseren Verkündigung sieht Wilm in der diakonischen Verhaltensweise des Pfarrers, der seine Arbeit im Team leisten sollte.

Zu dem Beitrag „Der Konflikt um Hubertus Halbfas (HK 23, 15 ff.) sind uns verschiedene Zuschriften zugegangen. Der Dekan der kath.-theologischen Fakultät der Universität Münster, Prof. E. Iserloh, legt Wert auf die Feststellung, seine Fakultät habe entgegen unserem Hinweis (HK 23, 17) keineswegs für Halbfas votiert. Ein Gespräch „einiger" Professoren der Fakultät mit Halbfas habe „völlig" privaten Charakter gehabt. Der Satz aus der Erklärung der Gesprächsteilnehmer: „Wir fanden keine Anhaltspunkte, die einen negativen Ausgang dieses Verfahrens als notwendig befürchten lassen", könne kaum als Votum für Halbfas bezeichnet werden. — Der Patmos-Verlag Düsseldorf stellt fest, das Manuskript zur „Fundamentalkatechetik" sei ihm vom Verfasser nicht erst im Spätherbst, sondern bereits im Juni übergeben worden; der Verleger habe zudem nicht das Manuskript, sondern den Fahnensatz zur Beantragung des Imprimaturs eingereicht. Ebenso wurden wir darauf aufmerksam gemacht, daß das Gespräch zweier Mitglieder der Theologischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz mit Halbfas nicht in Hofheim (Taunus), sondern in Königstein (Taunus) stattgefunden hat (vgl. HK 23, 17) und daß Prof. Zimmermann nicht mehr in Bochum, sondern in Bonn doziert. — Wir bringen diese Präzisierungen gerne unseren Lesern zur Kenntnis.

HERDER KORRESPONDENZ

Viertes Heft
23. Jahrgang
April 1969

Der christliche Beitrag zum Gemeinwohl ist nur einer unter vielen und hat keine andere Autorität als die des sachlichen Argumentes. Und doch hat er seine besondere Aufgabe. Die Vision der Gottesherrschaft als einer in Frieden und Recht geeinten Menschheit verhindert es, sich mit bestehenden Herrschaftsverhältnissen abzufinden, beschränkte Interessen mit dem Wohl der Menschheit zu verwechseln oder eine Verbraucherhaltung für den Zweck der Geschichte zu halten.

Wolfhart Pannenberg

Strukturen der Mitverantwortung

Die Frage, wieweit Begriff und Wirklichkeit der Demokratie auf den Bereich der Kirche anwendbar seien, wurde im letzten Heft (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 100) mit der Unterscheidung zwischen Demokratie als *staatlichem Herrschaftssystem* und Demokratie als *gesellschaftlicher Lebensform* beantwortet. Die Rechtmäßigkeit dieser Unterscheidung wird zwar je nach Richtung von manchen Politikwissenschaftlern bestritten. Das geschah, wie ebenfalls im letzten Heft erwähnt, in letzter Zeit am nachdrücklichsten durch *H. Buchheim* (Mainz), der darin eine illegitime Gleichsetzung von Politischem und Gesellschaftlichem, genauer, zwischen einer Form politischer (staatlicher) Herrschaft und einer „allgemeinen Methodenlehre umfassender Gesellschaftsgestaltung" sieht. Dennoch dürfte diese Unterscheidung heute bereits Gemeingut geworden sein. Man schränkt Begriff und Realität der Demokratie nicht mehr auf die Staatsformenlehre ein, sondern versteht sie umfassender und zugleich dynamischer als Prozeß, der zwar niemals ans Ziel gelangt, weil autoritäre und unfreiheitliche Strukturen in allen Teilen von Staat und Gesellschaft fort- und wiederaufleben können, der aber gerade dort zu seiner „Vollendung" gelangt, wo Demokratie „im Staat oder in sonstigen Gemeinschaften als Lebensform... anerkannt wird, d. h., wo auch sonst das gesellschaftliche Leben auf der Anerkennung von Freiheit und Gleichberechtigung aller Glieder beruht, wo etwa auch private Herrschaftsmacht, z. B. in Vereinen, ihre interne Legitimation durch gleiche, freie Wahlen erfährt und Verantwortungsbewußtsein für das Gemeinwohl und Toleranz gegen Andersdenkende zu selbstverständlichen, von der öffentlichen Meinung getragenen Voraussetzungen gehören" (*H. Peters*, Art. Demokratie, Staatslexikon, Bd. 2, Sp. 562).

Dadurch wird Demokratie zwar nicht zum alleinigen Erklärungsmodell aller gesellschaftlichen Handlungsnormen, wohl aber zu einem wenigstens in analoger Weise (entsprechend den Gesetzlichkeiten der verschiedenen Sachbereiche) anwendbaren Grundstruktur gesellschaftlicher Organisation. Die Erweiterung des Begriffs erweist sich dabei wohl kaum als bloß theoretisches Denkspiel. Sie läuft vielmehr mit dem Fortschreiten demokratischer Entwicklung selbst parallel oder folgt ihr und registriert auf diese Weise nur ein wenigstens ansatzhaft schon Wirklichkeit gewordenes Prinzip.

Aber wie immer man diese Unterscheidung bzw. Erweiterung des Demokratiebegriffs für das Verständnis unserer Gesellschaft einschätzt, für die Anwendung auf den kirchlichen Bereich ist sie auf jeden Fall ausschlaggebend. Näher besehen wird der Demokratiebegriff, wenn er in kirchlichem Zusammenhang diskutiert wird, jedenfalls von ernstzunehmenden theologischen Gesprächspartnern auch nur in diesem Sinne gebraucht. So bezeichnet z. B. *K. Rahner*, der sich als einer der wenigen Theologen von Rang auch zu dieser Frage zu Wort gemeldet hat, Demokratie als jene *Gestalt der Gesellschaft*, „in der entsprechend den sonstigen geistigen, kulturellen und gesellschaftlichen Voraussetzungen der Mitglieder dieser Gesellschaft ein möglichst großer Freiheitsraum für die einzelnen Glieder dieser Gesellschaft und eine möglichst weitgehende aktive Beteiligung aller Glieder ... an deren Leben und Entscheidungen gewährleistet wird" (Demokratie in der Kirche?, „Stimmen der Zeit", Juli 1968, S. 1). Daß z. B. der Begriff der Volkssouveränität auf die Kirche nicht übertragbar ist, versteht sich von selbst, auch wenn zutrifft, daß die konziliare Lehre vom *Volk Gottes* unsere gegenwärtige kirchliche Demokratisierungsdebatte erst richtig in Gang gebracht hat und ihr eigentliches theologisches Medium bildet. Doch ist zu diesem Postulat auch bei seiner Anwendung im staatlichen Bereich eine doppelte Einschränkung angebracht. Voll verwirklicht könnte dieses immer nur über den Weg der direkten oder, im Jargon des Rätedisputs, der „totalen" Demokratie werden. Dieser Weg bleibt aber gerade einer hochspezialisierten technischen Gesellschaft in ihrer staatlichen Organisation verschlossen. Zudem kann sich das Postulat der Volkssouveränität vernünftigerweise nur auf die Art

und Weise beziehen, wie innerhalb der demokratischen und gesellschaftlichen Grundwerte und der Grundrechte des einzelnen staatliches Zusammenleben sinnvoll gestaltet werden kann. Es kann nicht auf die Grundwerte von Staat und Gesellschaft selbst ausgedehnt werden. Es ist auf diese ebensowenig anwendbar wie auf die Glaubensgrundlagen der Kirche (vgl. ds. Heft, S. 182). Ein solch *dezisionistisches* Verständnis von Demokratie müßte sich notwendig selbst ad absurdum führen.

Die gleiche begriffliche Vorentscheidung ist aber nicht nur Voraussetzung für die Anwendbarkeit des Demokratiebegriffs auf die Kirche. Sie ist auch von doppeltem praktischem Nutzen. Zunächst zwingt sie diejenigen, die von Amts wegen zu der Frage Stellung zu beziehen haben, bei der Abwägung des Für und Wider nicht im Vorhof des Formalen zu bleiben (Volkssouveränität, Mehrheitsentscheidung, Unverfügbarkeit von Lehre und Amt), sondern in die Debatte über die inhaltlichen Werte einer „demokratischen" Lebensordnung einzutreten, die ein Mehr an Freiheit und Gleichberechtigung im Zusammenleben der Gesellschaft erbringt und an dem die Kirche nicht vorbeigehen kann, will sie sich nicht schon auf Grund ihrer Haltung und ihrer internen Strukturen zum Verbündeten der in der Gesellschaft fortlebenden und immer wiederkehrenden autoritären und unfreiheitlichen Elemente werden. Soweit im fortschreitenden Prozeß der Demokratisierung ein nachweisbares Element fortschreitender Humanisierung wirksam wird, ist eine kirchengemäße Verwirklichung dieses Elements zudem nicht nur möglich und vertretbar, sondern für die Kirche selbst verpflichtend, denn diese muß ja darum bemüht sein, „in ihrem Bereich modellhaft vorzuleben, was vom kirchlichen Standpunkt aus als idealtypisch für die Gesamtgesellschaft anzustreben ist" (*D. A. Seeber,* Die Pflicht zum Vorbild oder von der politischen Glaubwürdigkeit der Kirche, in: R. Hörl, Die Politik und das Heil, Grünewald, Mainz 1968, S. 52).

Humanisierung von Herrschaft

Versteht man die Erweiterung des Demokratiebegriffs auf die Bezeichnung gesellschaftlicher Lebensformen zugleich als Schwerpunktverlagerung von den formalen Prinzipien zu den materialen Wertinhalten der Demokratie, trägt man zudem bei, die Debatte in Kirche und Gesellschaft vom überwiegend Utopischen zu reinigen und ihr (auch in der Kirche) ihren „realpolitischen" Sinn wiederzugeben. Die geradezu rührende Hilflosigkeit, mit der man auf der einen Seite Demokratie mit *parlamentarischem System* (auch unter kirchlichen Gesichtspunkten und auf der anderen Seite mit dem *„Rätesystem"* im Sinne der direkten oder „totalen" Demokratie) gleichzusetzen pflegt, macht den Nutzen dieser Unterscheidung noch deutlicher. Indem man von einem heillos verengten oder formalisierten Demokratiebegriff ausgeht, verbaut man sich nach allen Seiten hin die Gesprächsmöglichkeiten und damit auch realistische Wege zu einer Reform, die, ohne die Grundlagen der Gesellschaft oder die unverfügbare Verfassungsstruktur der Kirche in Frage zu stellen, auch über die Grenzen des parlamentarischen Modells im Staat und die de facto immer noch monarchische Führungstendenz in der Kirche hinausweist.

Die Unterscheidung von staatlichem Herrschaftssystem und gesellschaftlicher Lebensform (wobei letztere wohl besser nicht wie bei *H. Peters* mit der vageren Realität des „way of life" gleichgesetzt werden sollte) ist für das Verständnis von Demokratie und ihre Anwendung auf das kirchliche Leben auch noch unter einem anderen Gesichtspunkt relevant. Demokratie als geschichtlicher (gewiß nicht linearer) Prozeß, dessen jeweils zeitlich mögliche Verwirklichung zugleich ein *sozialethisches* Postulat darstellt (in diesem Sinne gibt es keine ethische Gleichwertigkeit von Systemen und Lebensformen), kann von ihrem Ziel her wohl am besten bestimmt werden als *Humanisierung von Herrschaft.* Diese Umschreibung mag durch die Rolle, die sie vor allem bei den Gruppen der „neuen Linken" spielt, als pseudowissenschaftlicher Abklatsch in Mißkredit geraten sein. Dennoch behält sie ihre Gültigkeit. Nun gibt es Herrschaft nicht nur im Staat. Herrschaft entsteht notwendig überall dort, wo zur Erreichung eines bestimmten Zieles gesellschaftliche Kooperation gefordert ist, wo vom Sachziel einer Gesellung her Zuordnung und Integration notwendig sind, also auch in der Kirche. Je umfassender der Gesellungszweck und die zu seiner Verwirklichung notwendige Organisation ist, um so massiver konzentriert sich Herrschaft. Auf diese Weise wird der Staat zum Herrschaftsträger schlechthin. Deswegen muß auch jeder echte Demokratisierungsprozeß vom Staate ausgehen, muß sich aber in analoger Form auf alle Gebiete des (öffentlichen und „privaten") gesellschaftlichen Lebens erstrecken. Da es in allen gesellschaftlichen Bereichen Herrschaft gibt (in den Verbänden, in der Familie, in der Wirtschaft), muß Demokratie im Sinne der Humanisierung von Herrschaft in allen gesellschaftlichen Bereichen angewandt werden: freilich immer gemäß den in jedem Bereich vorgegebenen Sachgesetzen, ohne deren Beachtung der Gesellungszweck selbst verunmöglicht wird. Herrschaft kann nicht abgeschafft werden. Sie ist notwendig. Sie kann nur reguliert werden mit dem Ziel der größtmöglichen Streuung an Macht bei größtmöglicher Verwirklichung an Freiheit, Gleichberechtigung und Mitbestimmung des einzelnen. Die gegenwärtige Demokratiedebatte verlöre zwar nichts von ihrem Nutzen, man käme aber den politischen und ethischen Erfordernissen etwas näher, würde man diesem Faktum mehr Rechnung tragen, würde man aufhören, in den festgestellten Defizienzen nur *einseitig* einen Mangel an struktureller Flexibilität zu sehen (auch wenn dieser Mangel in Kirche und Gesellschaft enorm ist), und beherzigen, daß das Hauptproblem (wiederum in Gesellschaft und Kirche) gegenwärtig bereits anderswo liegt: in der Herstellung der rechten Balance zwischen vorgegebenen Sachgesetzen und den berechtigten Forderungen nach mehr Freiheit, Gleichberechtigung, Mitbestimmung.

Mitbestimmung und Sachgesetzlichkeit

In *manchen* Bereichen scheint hier in der Tat die Grenze bereits überschritten, sind Einrichtungen in ihrer Effizienz durch permanente Strukturdebatten bereits gefährdet. Das gilt gewiß nicht für die Mitbestimmungsdiskussion in der Wirtschaft, wo man mit der Auseinandersetzung über Betriebsverfassung, über betriebliche und überbetriebliche (wirtschaftliche) Mitbestimmung vermutlich erst am Beginn eines langfristigen strukturellen Umformungsprozesses steht, dessen Auswirkungen im westlichen Wirtschaftssystem noch nicht abzusehen sind. Denkt man aber an den Kräfteverschleiß, dem durch die nicht endenden Mitbestimmungsdebatten in den Grundordnungskommissionen und die ununterbrochen laufende Sitzungs-

maschinerie die meisten Universitäten ausgesetzt sind und der in einzelnen Fällen schon zu massiven Abwanderungsdrohungen in der Professorenschaft geführt hat, so erscheint kaum etwas dringender als die Herstellung dieser Balance zwischen demokratischer Mitbestimmung und den Erfordernissen der sachlichen Effizienz.

Man wird sich gewiß auch in der Kirche bereits überlegen müssen, wie gewährleistet wird, daß durch die Debatte über die notwendige Mitwirkung des Kirchenvolkes in seinen authentischen repräsentativen Vertretungen die pastorale Vernunft nicht geschwächt, sondern gestärkt wird. Gewiß gelten im kirchlichen Bereich auch unter diesem Aspekt andere Kriterien. Das Leistungsprinzip, nach dem nicht nur ein Wirtschaftsunternehmen oder eine Verwaltung, sondern auch eine Universität antreten muß, gilt für die Kirche nicht in *gleicher* Weise, sonst würde man sie in ihrer seelsorglichen Tätigkeit als gesellschaftsimmanente Größe mißverstehen (was ja de facto oft auch durch die Amtskirche und noch öfter durch ihre Kritiker geschieht). Die Tätigkeit der Kirche (in Verkündigung, Gottesdienst, Schulung) kann letzten Endes nicht auf „Leistung" beruhen. Sie ist auf Prägung der religiösen Persönlichkeit ausgerichtet. Die Verwirklichung von mehr Mitsprache und Mitentscheidung in der Kirche muß auch als eine echte Hilfe dazu verstanden werden. Schon weil die Kirche auf Grund ihres *Freiwilligkeitscharakters* (soziologisch gesprochen) um so mehr auf das persönliche Engagement der Mitglieder angewiesen ist, müssen hier Mitbestimmungsdebatten stärker von der religiösen Zielsetzung her gesehen werden und erhalten erst von daher ihre volle Berechtigung. Aber innerhalb dieses Rahmens müssen nun einmal Sachentscheidungen getroffen werden, die nicht immer auf Konsens, sondern auf Sacheinsicht der zunächst Verantwortlichen beruhen. Schließlich gibt es auch im Staat nicht nur Parlamente und Regierungen, sondern dem Leistungsprinzip verpflichtete Verwaltungen. Es gibt nun einmal gesellschaftliche Kooperation, in der Sachentscheidung und Konsens von den Sacherfordernissen her nicht voll zur Deckung kommen können. Der Lehr- und Forschungsbetrieb einer Universität kann auf die Dauer kaum optimal durch paritätische Gremien mit sehr verschiedener und unterschiedlicher Qualifikation aufrechterhalten und gefördert werden. Ein Raumfahrtprogramm kann nicht durch „gleichberechtigte" Abstimmung aller Beteiligten durchgeführt werden.

Kein bloß strukturelles Problem

Auch kirchliche Verwaltungen, nicht einmal Pfarreien (ließe man theologische Überlegungen einmal ganz weg), könnten in der Weise ans Ziel kommen. Die Forderung nach Humanisierung von Herrschaft besteht aber auch dort zu Recht, wo Entscheidungen *nicht* durch Mehrheitsbestimmungen herbeigeführt werden können. Demokratie in diesem Sinne ist aber nicht bei Mehrheitsentscheidungen zu Ende, diese sind ja nur eine, gewiß unentbehrliche Form der Kooperation, die ja, wie Konzilien, Synoden, Konsistorien und Domkapitel zeigen, auch in der Kirche nie ganz gefehlt haben, auch wenn sie amtsintern und nur sehr beschränkt oder gar nicht der Beteiligung der Kirchenglieder dienten.

Will man also das ganze Problem sehen und in die kirchliche Wirklichkeit einordnen, wird man die Forderung nach demokratischeren Lebensformen zunächst nicht rein strukturell verstehen dürfen. Humanisierung von Herrschaft ist auch und gerade dort notwendig, wo von der Sache her die Feststellung gemeinsamen Konsenses als Operationsprinzip nicht möglich ist. Demokratie ist also zuerst einmal eine Frage der Haltung, da ja selbst dort, wo Entscheidungen auf dem Wege der Mehrheitsbildung erfolgen, nicht schon diese Entscheidungen selbst, die ja in den Folgen etwa für Minderheiten unter Umständen auch sehr „undemokratisch" sein können, das Optimum an persönlicher Freiheit und Gleichberechtigung *garantieren*. Humanisierung von Herrschaft im Sinne der je besseren Wahrung und Verwirklichung der Grundrechte des einzelnen und seiner Mitbeteiligung muß es also in allen Formen gesellschaftlicher Kooperation geben. Autorität und Herrschaft müssen sachgebunden bleiben und den funktionsgerechten Beitrag des anderen respektieren. Ein größtmögliches Maß an Überzeugungskraft und ein Minimum an Befehl oder Zwang macht den guten *Führungsstil* aus. Das sind Erwartungen, die im zwischenmenschlichen Verkehr, in den Strukturen der Über-, Unter- und Zuordnung als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Man will sie deswegen in der Kirche am allerwenigsten vermissen. Es bedarf zunächst also eines kirchlichen *Führungsstils*, der Überzeugungskraft, Toleranz und fremdes Sachwissen zu verbinden weiß. Zu solchem Führungsstil gehört nicht nur das Bewußtsein von der Last der Stellvertretung (vom Herrn der Kirche her gesehen), sondern auch das konkrete Wissen um die Notwendigkeit, innerhalb des kirchlichen Gemeinwohls funktionsbezogen zu handeln und den einzelnen als kirchlichen Vollbürger zu respektieren. Solcher Führungsstil kann durch Rätesysteme und Anhörenspflichten allein nicht entwickelt werden. Er ist vor allem Ergebnis von Erziehung. Er kann durch strukturelle Sicherungen nicht ersetzt, höchstens wirksam ergänzt werden. *Institutionelle* Veränderungen ändern noch nicht unbedingt die Praxis. Das beweist an der Kirchenspitze die Kurienreform. Aus einer neuen Geschäftsordnung des Heiligen Offiziums erwächst noch keine glaubwürdigere Verwaltungs- und Gerichtspraxis, wie verschiedene Lehrzuchtverfahren in der letzten Zeit gezeigt haben. Deswegen wird, um auf lokaler Ebene zu bleiben, die Reform der bischöflichen Kurien für die Entflechtung kirchlicher Strukturen von nicht geringerer Bedeutung sein als die nachkonziliaren Räte.

Die Rolle der Information

Demokratiegerechter Führungsstil ist jedoch nicht Ergebnis von Erziehung allein. Dieser gedeiht wie alle Formen demokratischer Kooperation nur in einem gesellschaftlichen Klima, in dem *demokratiegemäße* Meinungs- und Willensbildung selbstverständlich sind. Nach dem letzten „Wort der deutschen Bischöfe zu Glaubens- und Kirchenfragen" (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 75) sind dies offenbar die einzigen Formen und Momente demokratischer Systeme, die in den kirchlichen Bereich, in den Gemeinden und Diözesen übernommen werden können. Hält man sich an das eingangs verdeutlichte Demokratieverständnis, dem in wesentlichen Punkten auch die jüngste Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken entspricht (vgl. ds. Heft, S. 181), so erweist sich diese Sicht als zu eng, jedenfalls wenn darin nicht auch echte Formen der Mitbestimmung eingeschlossen sind, worüber der

Wortlaut wenig Auskunft gibt. Aber immerhin ist damit eine sehr wesentliche Komponente genannt. Nun ist aber auch diese Komponente nicht strukturunabhängig. Ihre volle Entfaltung setzt Einrichtungen voraus, die es ermöglichen, daß öffentliche Meinung sich nicht nur am Rande der Kirche und gewissermaßen gegen ihre amtliche Gestalt, sondern in ihrem Innern, auch in der Amtskirche bildet.

Drei Ansätze bieten sich gegenwärtig als Wege und Verstärker einer solchen öffentlichen demokratischen Meinungs- und Willensbildung an: die publizistischen Medien in der Kirche, die von unten her in verschiedenen Ländern wachsenden Spontangruppen, das nachkonziliare Rätesystem. Bei den *publizistischen* Medien ist wohl kaum in erster Linie nur an Kirchenpresse zu denken. Gerade in den letzten Jahren haben die neutralen Medien unverhältnismäßig mehr zur Verlebendigung kirchlicher Diskussion beigetragen: neben der Tagespresse auch Rundfunk und Fernsehen. Gerade diese Medien sichern der Meinungsbildung in der und in bezug auf die Kirche eine breite Basis. Je mehr man sich in diesen Medien nicht um bloße, faktenreine Information, sondern um Auseinandersetzung bemüht, um so mehr sind auch Vorbehalte von seiten amtlicher kirchlicher Stellen gewachsen. Diese Vorbehalte sind verständlich. Doch hat das gelegentlich aus offiziellem Mund vernommene Wort von der „Verkündigung ohne Auftrag" einen ziemlich fatalen Beigeschmack erhalten. Man kann dahinter nicht ganz ohne Grund die Tendenz vermuten, man wolle solche Formen der Information und Diskussion stärker und sichtbarer in den Amtsauftrag der Kirche nehmen. Man würde damit den Gefahren, die für die Kirche damit selbstverständlich auch verbunden sind, kaum entgehen, sondern sich nur einer zweifachen Aufgabe entziehen: sich mit dem in den neutralen Medien (vor allem in Rundfunk und Fernsehen) Gesagten wirklich auseinanderzusetzen und die Gläubigen zu einem kritischen Umgang mit diesen Medien befähigen zu helfen.

Das kann selbstverständlich nicht heißen, daß die Kirche dabei ohne klärende und autoritative Stellungnahme auskommt. Da aber eine möglichst unabhängige, möglichst wenig interessengebundene, möglichst wenig bevormundete Presse in jedem Gesellschaftssystem Gradmesser der jeweils verwirklichbaren Freiheit und Spontaneität, der Durchlässigkeit und „Mitbeteiligung" ist, erhält auch die eigentliche *Kirchenpresse* als meinungsbildendes und diskussionsförderndes Element eine besondere Bedeutung und kann besonderer Ausdruck demokratiegemäßer Kommunikation in der Kirche werden. Es gilt zwar, daß Struktur und Inhalt des Glaubens und des sakramentalen Vollzugs für breite Publizität wenig geeignet sind und daß diese, je breiter die Publizität ist, um so unangemessener ausgedrückt werden können, weil dann Verflachung droht. Insofern hat *Geheimhaltung* in der Kirche einen besonders präzisen Sinn. Aber es sollte selbstverständlich sein, daß alle Fragen des kirchlichen Gemeinwohls alle Glieder der Kirche betreffen und deshalb eine echte Verpflichtung zur Publizität, zu einer sachgemäßen Information ohne ängstliche Verschleierung gehört. Nun ist Information in der Kirche zwar keine bloße Angelegenheit der Kirchenpresse. Information muß auch als strukturinterne und direkte Information „funktionieren". Aber lebendige Teilnahme am kirchlichen Geschehen wird nur durch eine in die Breite dringende indirekte Information über die wesentlichen Belange der Kirche und nicht bloß über Allgemeinheiten und Randerscheinungen gefördert. Die Kirchenpresse hat zudem eine vermittelnde Funktion als Spiegel der Pluralität von Meinungen und Initiativen. Diese Aufgabe dürfte sie allerdings kaum durch Zusatzinstitutionen am besten erfüllen, sondern durch *verantwortete* journalistische Freiheit und Sachkenntnis. Die Abwehr kirchliche Pluralität spiegelnder Herausgebergremien, wie sie in letzter Zeit als besonderes Mittel der Demokratisierung der kirchlichen Presse vorgeschlagen wurden, beruht deshalb wohl kaum in erster Linie auf konservativer Ängstlichkeit, sondern auf journalistischer Einsicht.

Die Bedeutung von Spontangruppen

Ein zweites wichtiges Moment demokratischer Meinungs- und Willensbildung stellen die in letzter Zeit sich regenden *Spontangruppen* dar. Ohne Initiativen von unten, ohne sichtbaren Willen, eigene Vorstellungen in das kirchliche Leben einzubringen, bleibt der gewünschte Pluralismus akademisch, höchstens theologisch, befruchtet kaum den kirchlichen Alltag. Es mag bedauerlich sein, daß die gegenwärtig aufquellenden Spontangruppen mehrheitlich einer kirchlichen Protesthaltung entstammen, sich selbst vornehmlich im Gegensatz zur bestehenden Kirchlichkeit verstehen und so häufig nicht nur an den Rand der Kirche gedrängt werden, sondern sich selbst dort ansiedeln. Dennoch haben sie gerade im Blick auf eine demokratiegemäße Meinungs- und Willensbildung eine unverzichtbare Funktion. Sie verhindern nicht nur, daß Reformen nur nach dem Gesetz des Bestehenden durchgeführt werden, sondern fordern heraus, zwingen zum Nachdenken, verwirklichen oder exerzieren Pluralismus konkret und, soweit es sich um echte Bewegungen von der Basis her handelt, wirklichkeits- und alltagsnäher. Sie tragen nicht die Last (und Verantwortung) der Institution, können deshalb auch weiterreichende Reformen aufgreifen, diskutieren und im Experiment erproben. Die Lebendigkeit kirchlichen Lebens wird in absehbarer Zeit *weitgehend* davon abhängen, wieweit es den kirchlich Verantwortlichen gelingt, durch einen durchlässigeren Führungsstil solchen Gruppen genügend Lebensraum im „Innern" der Kirche zu lassen und gerade dadurch extreme Entwicklungen zu vermeiden; Gruppen also nicht zu „vereinnahmen", sondern in reformerische Vernunft umzuwandeln; sie als *legitime* Formen von Kirchlichkeit anzuerkennen, sie aber auch zu befruchten. Es mag für die Kirche in Deutschland ein bedenkliches Zeichen der Schwäche sein, daß einstweilen Spontaneität sich vornehmlich als destruktiver Protest mit gelegentlich pathologischen Akzenten ankündigt, daß aber noch wenig Gruppen vordringen, die kirchliches Leben von unten her zu gestalten suchen.

Die Bereicherung, die solche freien Gruppen, die sich zur Verfolgung auch bestimmter kirchlicher Sachanliegen und mit spezifisch eigener Spiritualität spontan bilden, wird man allerdings erst richtig einzuschätzen wissen, wenn man sich allmählich zu einer größeren Streuung kirchlicher Funktionen und zu einer echten Eigenverantwortung der einzelnen Christen und der christlichen Gruppen durchgerungen hat. Sie werden ihren möglichen Lebensraum erst voll für sich gewinnen, wenn man davon abkommt, alles, was kirchlich ist und kirchlich geschieht, in die Verantwortung des Amtes zu stellen, auch dort, wo dieses keine notwendige oder ihm allein reservierte oder

reservierbare Funktion erfüllt. Sie können sich erst dann entfalten, wenn wir in der Kirche nicht nur einen Pluralismus der Strömungen und Spiritualitäten, sondern auch einen echten Pluralismus der Strukturen und Funktionen akzeptieren, der aber nicht einseitig von den Erfordernissen der geltenden Amtsstrukturen und -gegebenheiten her urteilen, sondern in der Praxis stärker von den tatsächlichen Sachbedürfnissen ausgehen kann. Es ließen sich z. B. manche akuten Probleme im Verhältnis von Mission und Entwicklungshilfe leichter und mit geringerem Risiko für die Kirche lösen, wenn hier auch in praxi nicht Kirche mit Amtskirche gleichgesetzt (vgl. ds. Heft, S. 168), also wohl kirchliche oder teilkirchliche Trägerschaften geschaffen, diese aber gegenüber dem kirchlichen Amt möglichst autonom funktionieren würden.

Das nachkonziliare Rätesystem

Damit wird aber nochmals die besondere Bedeutung des kirchlichen *Rätesystems* sichtbar, wie es sich in den letzten Jahren konstituiert hat. Dieses könnte bei geeigneten Repräsentationsregeln zum eigentlichen *Integrationsfaktor* einer kirchlichen Pluralität und zum Ort werden, wo sich die verschiedenen kirchlichen Funktionsträger, Strömungen und Gruppen begegnen. Ein Sozialsystem, wie es die Kirche auch ist, kommt ohne repräsentative Körperschaften nicht aus, wenn aktive Teilnahme und zugleich eine Vielfalt von Initiativen gewahrt werden sollen. Eine jede wirksame demokratiegemäße Meinungs- und Willensbildung bedarf ihrer. Denn diese kann nie *bloß* Sache der freien Kräfte im kirchlichen Raum sein. Sie wird erst dann voll wirksam, wenn kontinuierliche Formen der Mitsprache und Mitverantwortung entwickelt werden, die für die Amtsträger und die Gemeinden verbindlich sind.

Entsprechend den Weisungen des Konzils haben die pfarrlichen und diözesanen Räte zunächst *beratenden* Charakter. Die Praxis sieht allerdings bereits *differenzierter* aus, denn es zeigt sich, daß ohne eine gewisse Mitentscheidung auch die beratenden Funktionen wirkungslos bleiben können. So tragen auch die Mustersatzungen für die Pfarrgemeinderäte wenigstens im Ansatz dieser Tatsache Rechnung, wenn es z. B. heißt, er solle die Durchführung gemeinsamer Aufgaben beschließen und notwendige Einrichtungen schaffen, wenn kein anderer Träger zu finden sei. Die Frage nach den *Grenzen* solcher Mitentscheidung, die schon dadurch notwendig wird, daß bei der heutigen Vervielfältigung von Lebensformen und spezialisiertem Sachwissen ein einzelner kaum noch wirklichkeitsgerecht über das Ganze befinden kann, ist noch nicht ausdiskutiert.

Denn erstens ist das Selbstverständnis des *kirchlichen Amtes* davon direkt betroffen. Dieses ist nicht nur in der Form seiner Ausübung, sondern auch in seinem Aufbau einer gewissen Funktionssäuberung unterworfen. Innerhalb der Gesamtkirche obliegt dem Amt, wie es *W. Kasper* zuletzt formuliert hat, „die Grundaufgabe, für die Einheit der Kirche verantwortlich zu sein" (Kollegiale Strukturen in der Kirche, „Sein und Sendung", Januar/Februar 1969, S. 15). Darum ist auch das Lehramt grundlegend als „Wächteramt im Dienst der Einheit" zu verstehen. Wäre es von daher denkbar, daß unter heutigen Voraussetzungen das Verhältnis zwischen Amt und „Räten" weniger durch die Ausklammerung bestimmter Materien (wenn sie sich nicht notwendig aus der Natur des Amtes ergeben), sondern durch ein *Vetorecht* des jeweils verantwortlichen Amtsträgers (Pfarrer, Bischof, Papst) geregelt werden könnte. Das kann natürlich nicht heißen, daß die Funktion des Amtes nun gewissermaßen auf ein solches Vetorecht reduziert werden sollte oder könnte. Das Amt behält auch dort sein Eigengewicht, wo es im Rahmen der Mitwirkung der Gesamtgemeinde handelt. Wohl aber ließe sich, so möchte es wenigstens scheinen, auf diese Weise das Amt selbst nochmals funktionsgerechter in die Gemeinschaft der Kirche integrieren.

Eine notwendige Unterscheidung

Zweitens kommt in Deutschland auf Grund des spezifisch deutschen Modells der Organisation des Laienapostolats noch ein besonderes Problem hinzu. In den Räten überschneiden sich, wenigstens soweit sie von Laien getragen oder mitgetragen sind, zwei Funktionen: die der *Mitverantwortung* bei Entscheidungen des kirchlichen Amtes und die der *Koordinierung* der Organisationen des Laienapostolats. Am ausgeprägtesten findet sich diese Verzahnung im Pfarrgemeinderat: Er ist Organ der Gesamtgemeinde und soll zugleich Vertreter und Koordinator der Gruppen des Laienapostolates sein, während etwa beim Diözesanrat die letztere Funktion überwiegt. Nun kann man zwar beide Funktionen nicht trennen. Sie bilden auf Pfarrebene eine durchaus natürliche, wenn nicht notwendige Einheit. Doch gilt für die übergeordneten Bereiche (Diözese, Länder, Bund) nicht das gleiche. Es handelt sich dabei ja nicht nur um verschiedene *Aufgaben*, sondern auch um verschiedene *Handlungsebenen*. Die Gremien, die am Entscheidungsprozeß der Amtskirche unmittelbar mitwirken, könnten und sollten von den Koordinierungsgremien der Laiengruppen als von der Basis her gebildeten Gruppen durchaus getrennt werden. Konkret auf die gegenwärtige Auseinandersetzung um die Herausbildung synodaler Organe bezogen hieße das, daß z. B. Diözesan- und Pastoralrat in ihren Funktionen deutlicher unterschieden werden. Der Pastoralrat könnte als gemischtes Gremium von Klerikern und Laien zum eigentlichen Synodalorgan weiterentwickelt werden (was z. B. in der Diözese Limburg im Ansatz bereits geschehen ist), während die Diözesanräte stärker in ihrer Rolle als Koordinierungsorgan der verschiedenen „freien" kirchlichen Bewegungen und Gruppen ausgeprägt werden könnten. Damit wäre erstens der Aufbau echter *synodaler* Strukturen auf Diözesan- und Bundesebene freigegeben. Es würde zweitens eine *„Veramtlichung"* der Laientätigkeit, ihrer Gruppen und Gremien (vor der in letzter Zeit vor allem *H. Maier*, „Stimmen der Zeit", Februar 1969, S. 89, energisch warnte) verhindert. Es würde aber drittens auch die Verewigung eines theologisch wie praktisch fragwürdigen *Dualismus* zwischen Amts- und Laieninstanzen verhindert. Das würde freilich bedeuten, daß weniger zwischen Klerikern und Laien als zwischen Gesamtkirche (mit der Vielzahl von Aufgaben und Charismen) und Amt unterschieden wird und daß das Verständnis des Laien nicht primär auf seiner wie immer theologisch unterbauten Sonderfunktion (Weltdienst) beruht, sondern auf seinem Christ- und Gliedsein in der Kirche, in der das Amt in der Vielheit der Initiativen, Strömungen, Gruppen, Funktionen der Garant der (durchaus nicht nur sozialen, sondern sakramentalen) Einheit ist.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Zur Frühjahrstagung der Deutschen Bischofskonferenz

Die Beratungen der diesjährigen Frühjahrskonferenz der deutschen Bischöfe, die bereits Ende Februar (24. bis 27.), knappe zwei Monate nach der Außerordentlichen Vollversammlung des Episkopats nach den Weihnachtstagen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 74), in Bad Honnef stattfand, bezog sich wiederum auf eine vielfältige, in den einzelnen Gegenständen ziemlich heterogene Thematik. Diese reichte von der Einführung eines Theologischen Fernkurses für Laien über die „Kleine Katechismusreform" bis zum Beschluß über die Einberufung einer „Gemeinsamen Synode der Diözesen in der Bundesrepublik Deutschland", von der Diskussion über die vorschulische Erziehung (Reform der Kindergärten) über den Beitrag der deutschen Katholiken zur Friedensforschung bis zu Fragen der Strafvollzugsreform, von Fragen des ökumenischen Gesprächs über die Caritasarbeit, über die der Erzbischof von Freiburg als bischöflicher Protektor des Deutschen Caritasverbandes Bericht erstattete, bis zu Fragen der Entwicklungs- und Missionshilfe, von der Katastrophenhilfe über die Wochenzeitung „Publik" bis zum Fall Halbfas.

Theologischere und konzentriertere Arbeitweise

Mit dem stetigen Anwachsen verschiedenartigster Sachfragen und der darin sichtbar werdenden sachlichen Kompetenzerweiterung stellt sich deshalb auch mehr und mehr die Frage einer möglichst *rationellen* Arbeitsteilung in *vertikaler* und *horizontaler* Richtung und einer Entflechtung der Funktionen, damit die Bischofskonferenz als das oberste kollegiale Führungsorgan der katholischen Kirche in Deutschland sich nicht in einer Vielzahl von Routineberatungen und -geschäften verliert, sondern sich auf die wesentlichen Führungsaufgaben konzentrieren kann. Diesem Bemühen galt schon die Einberufung von *Außerordentlichen Konferenzen,* um den Bischöfen abseits von den Alltagsgeschäften Gelegenheit zu gemeinsamer Beratung der in der Kirche wirksamen Entwicklungen und *Tiefenströmungen,* deren Kenntnis und kritische Beurteilung erste Voraussetzung eines wirklichkeitsnahen Führungsstils sind, zu geben. In die gleiche Richtung zielt wohl auch der Hinweis von Kardinal *Döpfner* auf der Pressekonferenz nach Abschluß der Vollversammlung in Bad Honnef, innerhalb der Bischofskonferenz würden insbesondere Überlegungen angestellt, „wie die Grundfragen des Glaubens und des kirchlichen Lebens intensiver in den Mittelpunkt der Beratungen auf den Vollversammlungen der deutschen Bischöfe treten können". Zwei entsprechende Vorschläge wurden in Bad Honnef bereits diskutiert: 1. Auf jeder Vollversammlung ein *theologisches Referat* zu einer aktuellen und zentralen Frage anzusetzen und darüber ausführlich zu diskutieren. 2. Beim Sekretariat der Bischofskonferenz ein Referat für *Fragen der Glaubens- und Sittenlehre* zu errichten, das dann zugleich die Sekretariatsfunktionen der gleichnamigen Bischofskommission wahrzunehmen hätte. Ebenso sei an die Errichtung eines Referats für *pastorale Fragen* gedacht, das nach den Worten des Kardinals vor allem der Koordination und Integration der zahlreichen bischöflichen Arbeitsstellen dienen sollte. In der Perspektive theologischer Vertiefung im Entscheidungsprozeß innerhalb der Bischofskonferenz kann wohl auch die Wahl des Bischofs von Mainz, Prof. *H. Volk,* als Nachfolger von Kardinal *Frings* zum Vorsitzenden der bischöflichen Glaubenskommission gesehen werden. Daß die Bischöfe zugleich um Vertiefung des Glaubenswissens der kirchlich engagierten Laien bemüht sein möchten, beweist der Beschluß über die Einrichtung eines *theologischen Fernkurses* für Laien, der nicht nur mehr oder weniger verbindliche Glaubensinformation sein, sondern ein wirkliches theologisches Studium ermöglichen soll. Unter den Gründen, die zur Errichtung dieses Fernkurses geführt haben, wurde außer der „Rücksicht auf den personellen Bedarf für die Erteilung des Religionsunterrichts" auch angeführt: die zunehmende aktive Mitarbeit von Laien in der Kirche drohe „streckenweise in Funktionärstum unterzugehen", wenn dieser Mitarbeit nicht ein „entsprechend breites und gediegenes Glaubenswissen" zugrunde liege. Begegnet man dem Bedarfshinweis für den katechetischen Bereich angesichts der besonderen Situation des Religionsunterrichts heute und des ständigen Anwachsens von Laientheologen mit einiger Skepsis, so wird man die Notwendigkeit einer vertieften theologischen Bildung breiterer, aktiv in der Kirche wirkenden Laienschichten angesichts der Flut undifferenzierter religiöser Information kaum bestreiten können.

Themen aus dem Sozialbereich

Dienten die bisher genannten Vorschläge und Beschlüsse mehr der theologischen Vertiefung der eigenen Arbeit und des kirchlichen Wirkens der Laien, so läßt sich für die übrigen Beratungsgegenstände, von denen hier nur die allerwichtigsten kurz gestreift werden, kein gemeinsamer Nenner finden. Eine Anzahl von Themen bezog sich auf den *sozialen Bereich.* Auffiel das verstärkte Engagement der Bischöfe für die *Friedensarbeit,* wobei man offensichtlich weitgehend den Vorschlägen des Katholischen Büros in Bonn bzw. dem beim Katholischen Büro konstituierten „Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden" (in Parallele zur Päpstlichen Kommission Iustitia et Pax) folgte. Doch steckt dieser Arbeitskreis selbst noch in den Anfängen. Die Sektion Frieden (Sekretariat: Rechtsanwalt *Becher*) trat erst am 29. Februar 1969 zu ihrer konstituierenden Sitzung zusammen, während der Arbeitskreis selbst mit der Sektion Entwicklung (Sekretariat: Ministerialrat *F. Osner*) bereits wiederholt getagt hat. Gegenwärtig scheint der Arbeitskreis bemüht, die ihm gemäßen Arbeitsfelder und -methoden zu finden. Er wurde von der Bischofskonferenz aufgefordert, der nächsten Vollversammlung einen „Entwurf über seine Aufgaben und sein Selbstverständnis" vorzulegen. Zunächst will sich die Sektion Frieden unter Leitung von Prof. *Ansprenger* im Anschluß an den Krieg

in Nigeria/Biafra auf *Konfliktforschung in Afrika* konzentieren. Geplant ist weiter (in Zusammenarbeit mit der Görres-Gesellschaft) die Gründung einer wissenschaftlichen Kommission, die gegebenenfalls einzelne Forschungsaufträge vergeben soll (vgl. auch ds. Heft, S. 190). Mit der Ausarbeitung einer Stellungnahme zu Fragen der Strafvollzugsreform wurde ebenfalls das Katholische Büro beauftragt, das in Zusammenarbeit mit dem Katholischen Akademikerverband und den Strafgefangenenseelsorgern Vorarbeiten geleistet und einen entsprechenden Entwurf, der sich u. a. besonders mit den Problemen der Resozialisierung beschäftigt, angefertigt hat. Beratungsgegenstand war auch ein bereits im Herbst 1967 beauftragtes *Dokument zu Fragen des gesellschaftlichen und politischen Lebens,* das „die Aussagen der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute auf die deutschen Verhältnisse anwenden" soll. Nach dem Erscheinen der *Erklärung des Zentralkomitees* der deutschen Katholiken zur Frage der Demokratisierung (vgl. ds. Heft, S. 181), die sich im wesentlichen mit den gleichen Fragen beschäftigt, hatten manche Kreise mit diesem Dokument, das Ende April publiziert werden soll, eigentlich nicht mehr gerechnet. Der aus der Höffner-Schule hervorgegangene Entwurf will offensichtlich vor allem den Erfordernissen einer *lehrhaften* Verkündigung zu sozialen Fragen Rechnung tragen. Aber schon die langwierigen Beratungen innerhalb der zuständigen bischöflichen Kommission lassen die Grenzen der Verwirklichung einer solchen Absicht erkennen. Hier scheint sich auch der Wille zur Zusammenarbeit mit den zuständigen Laiengremien noch nicht voll durchgesetzt zu haben.

Pastorale Beschlüsse und Entwürfe

Die Bischofskonferenz hatte sich auch mit einer Reihe äußerst wichtiger pastoraler Entscheidungen und Vorlagen zu befassen. Zu diesen gehört wohl auch der Entschluß zur Gründung einer *Katholischen Bibelanstalt,* deren Hauptzweck „die Herstellung, Verbreitung und laufende wissenschaftliche Betreuung der Einheitsübersetzung" sein soll. In dieser Eigenschaft fungiert sie auch als Lizenzträger im verlegerischen Bereich. Entgegen der ursprünglichen Absicht, die Erträge der Anstalt (Lizenzgebühren etc.) an die Bischofskonferenz zurückfließen zu lassen, soll diese nun als gemeinnützige GmbH gegründet werden, deren Erträge ausschließlich der Förderung der Bibelarbeit dienen sollen. Die Geschäftsführung der Anstalt soll aber in Orts- und Personalunion beim Katholischen Bibelwerk Stuttgart verbleiben. — Weiterer Beratungsgegenstand war die ebenfalls bereits im Herbst 1967 angekündigte *„Handreichung für den pastoralen Dienst"*, die in mehreren Folgen erscheinen soll. Die Arbeit scheint aber noch nicht weit fortgeschritten. Für manche Faszikel traten in den letzten Monaten erst die entsprechenden Unterkommissionen zu erstenmal zusammen. — Erwartet wurde auch ein Wort zu dem ebenfalls seit längerer Zeit angekündigten *Pastoralschreiben zur Priesterfrage,* das ebenfalls nach ursprünglichen Plänen spätestens dieses Frühjahr erscheinen sollte. Der hauptsächliche Grund für die Zurückstellung dieses Entwurfs (über den in Bad Honnef nicht beraten wurde) scheint die teilweise Arbeitsbehinderung in der Glaubenskommission während der letzten Zeit gewesen zu sein (Krankheit und Rücktritt von Kardinal *Frings,* Arbeitsüberlastung einzelner Experten).

Indessen soll die *„Kleine Katechismusreform"*, mit der sich die Vollversammlung offenbar noch sehr eingehend beschäftigte, noch so rechtzeitig abgeschlossen werden, daß der neue Katechismus schon zu Beginn des nächsten Schuljahres im Herbst eingeführt werden kann. Allerdings scheinen die *Meinungsverschiedenheiten* über einzelne Lehrpunkte — es sind zum Teil dieselben Fragen, die auch zur Auseinandersetzung um den Holländischen Erwachsenenkatechismus führten — noch nicht beigelegt, da die Vollversammlung nicht nur Mitglieder der Arbeitskommission des Deutschen Katechetenvereins aus Anlaß der Konferenz zu einer Art „Hearing" nach Bad Honnef einlud, sondern zur *letzten Überarbeitung* sogar noch eine eigene bischöfliche Kommission bildete. Die Hauptschwierigkeit ist wohl darin zu sehen, daß sich gerade im katechetischen Bereich alle Probleme heutiger theologischer Hermeneutik kondensieren, zugleich aber gerade in diesem Bereich die Bereitschaft zu klärenden Durchbrüchen bei der kirchlichen Führung eher geringer zu sein scheint.

Ökumenische Zurückhaltung?

Relativ unergiebig fiel das Beratungsergebnis unter ökumenischen Gesichtspunkten aus. Ein wenigstens protokollarisch wichtiger Schritt wurde mit der Ernennung zweier ständiger katholischer Gastbeobachter (Weihbischof *A. Kleinmeilert* und Prof. *P. Bläser*) bei den Sitzungen der *Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen* in Deutschland, in der neben den Landeskirchen der EKD auch die evangelischen *Freikirchen* zusammengeschlossen sind. Auf diese Weise soll ein kontinuierlicher Kontakt zu allen nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften in der Bundesrepublik gesichert werden. Das Erscheinen der *Handreichung* des Catholica-Ausschusses der EKD „für evangelisch-katholische Begegnungen", die die Bischöfe „als weiteren Schritt der ökumenischen Annäherung, der ein weites Feld der Zusammenarbeit eröffnet", würdigten, nahm die Vollversammlung zum Anlaß, erneut alle Katholiken auf die im Ökumenischen Direktorium des römischen Einheitssekretariats und in den Ausführungsbestimmungen der Deutschen Bischofskonferenz enthaltenen Grundsätze zu beachten. Ohne positive Wege einer weiteren Annäherung zu nennen, warnte die Vollversammlung, durch gemeinsames ökumenisches Beten die „sakramentalen und liturgischen (!) Gottesdienste" zu verdrängen. Wie Kardinal Döpfner erwähnte, habe man bei diesem Monitum („aus gegebenem Anlaß") vor allem Schulgottesdienste und Gottesdienste im Bundeswehrbereich vor Augen gehabt. Ökumenische Wortgottesdienste, so wurde noch ausdrücklich betont, könnten auch nicht als Erfüllung des „Sonntagsgebotes" gelten.

Der Beschluß über die Synode

Der weitaus wichtigste Beschluß der diesjährigen Frühjahrskonferenz dürfte die Ankündigung einer *„Gemeinsamen Synode der Diözesen der Bundesrepublik Deutschland"* gewesen sein. Der Beschluß kam nicht unerwartet, nachdem der zur Prüfung des Projekts eingesetzte Arbeitskreis aus Mitgliedern der Pastoralkommission der Bischofskonferenz und des

Zentralkomitees der deutschen Katholiken unter dem Vorsitz von Bischof *F. Hengsbach* entgegen dem Votum der Leiter der Seelsorgsämter von Anfang Dezember, das sich für die Abhaltung eines deutschen Pastoralkongresses ohne juristische Verbindlichkeit der Beschlüsse ausgesprochen hatte, *einstimmig* für die Abhaltung einer solchen Synode votiert hatte. Die politischen Schwierigkeiten einer solchen Synode in den innerdeutschen Beziehungen scheinen durch die Formulierung des Titels, d. h. durch die Beschränkung auf die Diözesen der Bundesrepublik, vorläufig ausgeräumt. Die Berliner Ordinarienkonferenz ist ihrerseits zur Abhaltung einer Synode entschlossen, auch wenn dieser Beschluß bisher noch nicht amtlich bekanntgegeben wurde. Es ist zu hoffen, daß durch die (politisch bedingte) einschränkende Formulierung des Titels („Gemeinsame Synode *der Diözesen*...") nicht eine Hintertür zur Verminderung der rechtlichen Verbindlichkeit eventueller Beschlüsse für die einzelnen Diözesen aufgetan wurde. Die vorsichtigen Formulierungen in der Pressekonferenz konnten solchen Verdacht nicht ganz entkräften.

Die jetzt von der Bischofskonferenz (wiederum unter dem Vorsitz von Bischof *Hengsbach)* berufene Studiengruppe hat den Auftrag, bis zur Herbstkonferenz alle mit dem Synodeplan auftauchenden kirchenrechtlichen Fragen zu klären und ein erstes Schema möglicher Themen zu skizzieren. Zur *Zusammensetzung* und zur *Thematik* wurden weder Beschlüsse gefaßt noch der Öffentlichkeit etwas mitgeteilt. Es wurde lediglich vermerkt, es sei „übereinstimmende Meinung" der deutschen Bischöfe, „daß in der Synode in einem *ausgewogenen Verhältnis* die Bischöfe, die Priester, die Ordensleute und die Laien vertreten sein werden". Über mögliche Mehrheitsverhältnisse konnte man sich naturgemäß noch nicht äußern, doch ist nicht anzunehmen, daß man von vornherein übereinstimmend an eine mehrheitlich aus Nichtklerikern zusammengesetzte Synode denkt. Dieser Punkt dürfte also neben ersten Themenvorschlägen in nächster Zeit wohl noch ausführlich diskutiert werden. Der Vorsitzende der Konferenz, Kardinal *Döpfner,* wurde beauftragt, die für die Synode notwendigen Voraussetzungen mit Rom zu klären. Als möglicher *Eröffnungstermin* wurde der Herbst 1972 genannt. Es zirkuliert aber auch ein anderer Vorschlag: Die Synode mit der konstituierenden Sitzung bereits wesentlich früher zu eröffnen, wobei diese konstituierende Sitzung keine andere Aufgabe hätte, als die Kommissionen zu wählen, die dann unter sachgerechter Beratung von Experten auch von außerhalb der Synode die Entwürfe für die Vollversammlungen zu erarbeiten hätten. Bedenklich stimmte das auffallend geringe Echo der Ankündigung sowohl bei den Bischöfen selbst wie in der breiteren Öffentlichkeit. Offensichtlich ist der Beschluß den Bischöfen trotz allem nicht ganz leichtgefallen.

Katholisches Memorandum zur Bildungspolitik

Grundsätze und Empfehlungen zur Bildung und Erziehung in katholischer Sicht, vom Kulturbeirat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken unter Mitwirkung des Katholischen Bildungsrates bei der Bischöflichen Hauptstelle für Schule und Erziehung ausgearbeitet und in einer gemeinsamen Plenarkonferenz der beiden Gremien am 29. und 30. November 1968 einstimmig verabschiedet, wurden am 24. Februar in einer eigenen Broschüre (Bachem-Verlag, Köln) einer breiteren Öffentlichkeit vorgelegt. Zahlreiche Sachverständige aus Schule, Kirche und Gesellschaft haben an der Erstellung des Memorandums mitgearbeitet. Die Anregung dazu ging, wie der Bischof von Aachen, *J. Pohlschneider,* in einem Begleitwort feststellt, ursprünglich von den deutschen Bischöfen aus, denen daran lag, im Rahmen des gesamtgesellschaftlichen Wandels und der Umstrukturierung des Schulwesens klare pädagogische Konzeptionen „aus katholischer Sicht" zu entwickeln. In einem Vorwort wird die entscheidende Grundvoraussetzung jeder katholischen Bildungs- und Erziehungskonzeption in dem Satz ausgesprochen: „Keine gesellschaftliche Verpflichtung kann Vorrang haben gegenüber der Freiheit des Menschen, nach seinem Glauben und seinem Gewissen zu handeln und zu leben" (S. 7). Dennoch wird im ganzen des Memorandums ein Abrücken von der „klassischen" Konfessionsschulthematik (nur einmal fällt der Ausdruck „bekenntnisgeprägte" Schule, S. 30) sowie das Bemühen sichtbar, bei aller grundsätzlichen Aufrechterhaltung auch eines spezifisch katholischen (oder christlichen?) Bildungs- und Erziehungsziels und der entsprechenden Einrichtungen, dieses doch in den Rahmen der gesamtgesellschaftlichen Bemühungen um ein optimales, allen Gruppen gerecht werdendes Bildungssystem einzuordnen, sofern eine solche Einordnung nicht die eben genannte Grundvoraussetzung tangiert.

Das Memorandum, das sich als Diskussionsbeitrag versteht, umreißt in einer kurzen Einleitung die Ansatzpunkte, von denen aus jedes Erziehungsbemühen für heute und die Zukunft neu durchdacht werden müsse: 1. die anthropologischen Grunddimensionen der Person: Individualität, Mitmenschlichkeit, Weltoffenheit, Transzendenz; 2. die konkrete gesellschaftlich-politische, wirtschaftlich-technische, geistig-kulturelle und religiöse Um- und Mitwelt; 3. die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, von der her sich die Frage nach dem Zueinander von Glaube und Erziehung stellt. Dabei gehöre Erziehung — in Abgrenzung gegenüber dem Glauben — entweder zu dessen Vorfeld, setze ihn voraus, oder führe zu dessen tieferem Verstehen und Vollzug. Da sich aber Heil und Erziehung „im selben konkreten menschlichen Dasein" verwirkliche, gebe es Erziehung „unter dem Anspruch des Glaubens"; 4. da mit dem Glauben ein neues Selbstverständnis des Menschen verbunden sei, müsse die gesamte Erziehungswirklichkeit nochmals von ihm her durchdacht und überprüft, motiviert und kritisch befragt werden; 5. daher sei auch heute christliche Erziehung notwendig und gerechtfertigt.

Die am Erziehungsprozeß Beteiligten

Im allgemeinen Teil, der sich mit den am Erziehungsprozeß Beteiligten befaßt, wird Erziehung — mit dem Zweiten Vatikanum — umschrieben als „Bildung der menschlichen Person in Hinordnung auf ihr letztes Ziel, zugleich aber auch auf das Wohl der Gemeinschaften, deren

Glied der Mensch ist und an deren Aufgaben er als Erwachsener einmal Anteil erhalten soll" („Gravissimum educationis", Abschnitt 1). Ein besonderes soziologisch bedingtes erzieherisches Problem liege heute darin, daß der Sozialisationsprozeß der Kinder und Jugendlichen durch einen „Bruch in der Überlieferungskontinuität" gekennzeichnet sei.

Die verschiedenen Erziehungsträger

Unter den originären Erziehungsträgern — Eltern, Staat, Kirche — seien die christlichen *Eltern* über ihre natürliche Erziehungspflicht hinaus auch dazu berufen, Seelsorger und Katecheten ihrer Kinder zu sein. Ihre Erziehung habe auf alle „Gewaltsamkeit und Unterdrückung" zu verzichten. Das Problem des frühkindlichen Lernens wie das der vorschulischen Erziehung müsse noch weiter geklärt werden. Den Eltern obliege die Pflicht, „gemäß ihrer religiösen Überzeugung im Rahmen der jeweiligen Möglichkeiten die richtige Schule für ihre Kinder zu wählen". Mitberatung und Mitbestimmung innerhalb der Schule gehöre wesentlich zu ihrer erzieherischen Verantwortung. Im Maße des Heranwachsens der Kinder müsse „verständnisvoller Rat" die „elterliche Weisung" ablösen.

Zu diesem elterlichen Erziehungsrecht stehe das *staatliche*, das ebenfalls ein ursprüngliches Recht sei, im Verhältnis der Kooperation. Bei der Bestimmung jener Bildungsziele, die allgemein menschlich sind, müsse der Staat einen so weiten Rahmen gewährleisten, daß andere gesellschaftliche Gruppen darin ihre „anspruchsvolleren und tiefer fundierten Bildungsziele" noch einfügen können. Im Sinne der Chancengleichheit hinsichtlich des Zugangs zu den Erziehungs- und Bildungseinrichtungen müsse das „Bildungsgefälle" zwischen Stadt- und Landbevölkerung überwunden werden. Auch die staatliche Erziehung habe sich an Werten zu orientieren, die als Haltung im Menschen zu wecken sind. Öffentliche Schulen in freier Trägerschaft, die von einzelnen gesellschaftlichen Gruppen errichtet werden, seien vom Staat ideell und finanziell zu fördern. Er habe Eltern und Jugendliche über Erziehungs- und Bildungseinrichtungen zu informieren.

Als „das auf Christus gegründete Zeichen des Heiles der Welt" vermittelt die *Kirche* jenen „letzten Sinn der Erziehung, der nur in Christus offenkundig ist und allen Menschen verkündet werden soll" (S. 25). In erster Linie erstrecke sich ihr Erziehungsauftrag auf die Getauften und Gläubigen, die als solche einen Anspruch auf einen gläubigen Erzieher haben. Eine Erziehung ohne oder gegen den christlichen Glauben könne sie daher einem nichtgläubigen Erzieher weder zumuten noch gestatten. Bei aller Anerkennung der Eigengesetzlichkeiten von Bildung und Erziehung erfordere der Dienst der Kirche an der Menschheit auch eigene Initiativen und eine grundlegende Reflexion auf das „spezifisch christliche Ziel" des Menschen wie auf die Mittel und Wege zu diesem Ziel. Dabei habe die Kirche bei den heutigen besonderen Schwierigkeiten in der Annahme der Glaubensverkündigung die traditionelle Weise des Sprechens über Gott und den Glauben unter pädagogischer, psychologischer und soziologischer Rücksicht neu zu bedenken. Der junge Mensch, der heute die „religiöse Überlieferungswelt" nicht mehr unreflektiert übernehmen könne, müsse zu selbständigem Urteil und zur Freiheit der Glaubensentscheidung erzogen werden. Aus dieser heutigen Situation ergebe sich für die Kirche die Pflicht, eigene Bildungs- und Erziehungseinrichtungen zu unterhalten. Dabei müsse sie ihre Chance vor allem dort wahrnehmen, wo in der heutigen Umstrukturierung des Bildungswesens neue Fragen und Aufgaben sichtbar werden (vorschulische Erziehung, neue Schulversuche).

Der *Lehrer* ergänze das Erziehungsbemühen von Eltern, Staat und Kirche, sei deren Beauftragter, aber auch eigenständiger Sachwalter der Rechte der Kinder und Jugendlichen. Seine entscheidende Aufgabe liege in der Vermittlung von grundlegenden Einsichten, Erkenntnissen und Fertigkeiten, in der Ermöglichung fundamentaler, dem Alter angepaßter Erfahrungen sowie in der Erziehung zu wachsender Selbständigkeit, Freiheit und Verantwortung. Im Verhältnis des Lehrers zu den Eltern gelte in einem pluralen System, daß der Lehrer um der Freiheit und Gewissensfreiheit der Kinder willen mit seiner privaten Meinung zurückhalte. Der christliche Erzieher sei durch seinen Glauben im Gewissen an den Erziehungsauftrag der Kirche gebunden. Dabei sei sein Glaubenszeugnis von erstrangiger Bedeutung. Auf die hier liegenden Konfliktsmöglichkeiten geht jedoch das Memorandum nicht ein.

Als „Miterzieher" seien am Erziehungsprozeß noch beteiligt die *Verbände* wie die *Massenmedien*. Der legitime Anspruch der Verbände, in Erziehungsfragen mitzureden und mitzubestimmen, finde seine Grenze an den Rechten der originären Erziehungsträger. Die Erziehung gegenüber den Massenmedien, die Information, Kommentar und Unterhaltung bieten, müsse deren Vermittlungscharakter durchschaubar machen und den Jugendlichen zu einer kritischen Einstellung (kritische Geschmacksbildung) ihnen gegenüber verhelfen.

Vielfältige Probleme

Im zweiten Teil widmet sich das Memorandum den besonderen Erziehungs- und Bildungsproblemen. Die steigende Zahl der körperlich oder geistig-seelisch *geschädigten* oder *behinderten Kinder* verpflichte alle Erziehungsträger zu einem „zahlenmäßig ausreichenden, räumlich gestreuten und inhaltlich differenzierten Angebot von Sonderschulen" (auch Sonderklassen, vorbereitende heilpädagogische Kindergärten), deren Erziehungsziel, Didaktik und Methodik spezifisch auf diese Kinder abgestimmt sein müssen. Die Öffentlichkeit sei stärker über die Möglichkeit der Hilfe für solche Kinder aufzuklären.

Die erst seit kurzem diskutierte *Reform der Grundschule* habe Termin und Art der Einschulung flexibler zu gestalten (verschiedenes Einschulungsalter, Übergangsjahr in einer Art Kinderschule). Betont werden im einzelnen u. a. die Begabtenförderung (z. B. durch Überspringen einer Klasse), flexible Schulpflichtbestimmungen und Versetzungsordnungen, gute Kontakte zwischen dem zu wünschenden Schulkindergarten und der Grundschule.

Bei der Umgestaltung der Volksschuloberstufe in eine *Hauptschule* seien folgende Gesichtspunkte zu berücksichtigen: 1. pädagogisch gesicherte Überleitung von der Schule in Beruf und Freizeit durch die Fächer „Arbeitslehre" und „Gemeinschaftskunde"; 2. Erziehung zu stärkerer Rationalität, Abstraktions-

bereitschaft und -fähigkeit; 3. nach Begabungsunterschieden quantitativ und qualitativ differenzierter Unterricht; 4. Aktivierung des Leistungswillens und Entwicklung zur Verantwortungsbereitschaft, z. B. durch Übernahme von Aufgaben in der Schülermitverwaltung u. a.; 5. Angebot qualifizierter und qualifizierender Abschlüsse.

Bei der Neugestaltung von *Realschule* und *Gymnasium* sollte u. a. das Angebot beider Schularten, vor allem in ländlichen Gebieten und in mittleren und Kleinstädten, verdichtet, die Lehrpläne aller weiterführenden allgemeinbildenden Schulen auf ihre wechselseitige Durchlässigkeit abgestimmt, die Stellung des Schülers entsprechend seinem Reifungsprozeß neu bedacht, die Wahlmöglichkeiten in höheren Klassen verbessert, in mittleren neu geschaffen werden.

Schulversuche und Versuchsschulen

Leitidee in der Diskussion über *Schulversuche* und *Versuchsschulen* seien Leistungsgerechtigkeit und verbesserte Durchlässigkeit. Bei diesen neuen Wegen gehe es um schulorganisatorische Reform ebenso wie um eine mögliche „Revision des Fächerkanons", um eine neue Zusammenarbeit zwischen Eltern und Lehrern und neue Wege der Schülermitverwaltung. Bei der Reform der gymnasialen Oberstufe stünden zur Diskussion die Möglichkeit des programmierten Unterrichts, das Schulfernsehen, als neue organisatorische Form die Ganztags-, Tagesheim- und Gesamtschule. Voraussetzung für einen Erfolg dieser Schulformen seien die Gewinnung der Eltern für eine Mitarbeit und die Vorbereitung eines Versuches durch einen wissenschaftlichen Beirat, der, vom Schulträger auf begrenzte Zeit berufen, für Inhalt und Durchführung volle Entscheidungsfreiheit erhält. Notwendig sei außerdem eine von einer unabhängigen und sachverständigen Stelle durchgeführte Wirkungskontrolle. Bei solchen Schulversuchen im katholischen Bereich sollten Eltern, Lehrer und Fachleute Mitträger und Mitgestalter der Schulen sein. Die Gründung eines „katholischen Schulwerkes" könnte hier „unter den angesprochenen Gesichtspunkten" von Nutzen sein. Über Ziel, Erfahrungen und Ergebnisse solcher Schulversuche müßte die Öffentlichkeit informiert werden.

Die *politische Bildung* des Christen ziele auf Anerkennung des gesellschaftlichen Pluralismus als Bedingung und Erfordernis der Freiheit, auf zwei Grundüberzeugungen politischen Denkens und Handelns: die freie Annahme des Glaubens sei politisch nicht erzwingbar, und die Gemeinsamkeit im Glauben sichere nicht dadurch schon die Gemeinsamkeit in politischen Entscheidungen. Daraus ergäbe sich für den Christen die Forderung zur Kooperation und Solidarität bis zur äußerst vertretbaren Grenze (einschließlich des Widerstandes als Form der Mitverantwortung). Soziale und politische Veränderungen seien dem Auftrag des Christen, die Welt zu verändern, immanent. Weiter spricht sich das Memorandum hier für ein neues Autoritätsverständnis aus, für ein institutionell geregeltes sauberes Austragen von Konflikten mit Rechten für alle Partner — „auch die Jugendlichen".

Vielfältige Bemühungen

Zum *Religionsunterricht* wird festgestellt: Die herkömmliche Form werde oft den Anforderungen der Gegenwart nicht mehr gerecht. Vor allem die Katechese müsse entsprechend den neuen theologischen wie pädagogischen Einsichten umgestaltet werden. In der gesamten religiösen Unterweisung müsse es zu einer Integration der Bemühungen von Familie, Kindergarten, Gotteshaus und Schule kommen. Eine Reflexion über das Verhältnis der Glaubensunterweisung zum Bildungs- und Erziehungsauftrag der Schule tue not. Didaktische und methodische Reformen hätten jedoch ihre Grenze an der Zuordnung des Religionsunterrichtes zum Verkündigungsauftrag der Kirche. Er müsse die kritische Glaubensreflexion, den Dialog anstreben und ökumenisch orientiert sein.

In der *geschlechtsspezifischen Erziehung* — sei sie getrennt oder gemeinsam — müssen die veränderten Rollen von Mann und Frau (die noch nicht von allen Katholiken in ihrer ganzen Bedeutung erkannt und anerkannt würden) berücksichtigt und Mädchen und Jungen daraufhin erzogen werden. Der Beruf kenne heute grundsätzlich keine geschlechtsspezifische Gliederung mehr. Die schulpolitische Planung sollte in jedem Schulbezirk ein koedukatives System anbieten, die als beobachtete und kontrollierte Versuche mit den bestehenden Jungen- und Mädchenschulen in Wettbewerb treten. In der *Geschlechtserziehung* betont das Memorandum die primäre Ausbildung grundlegender Haltungen (wobei das konkrete Vorbild der Eltern und Erzieher entscheidend sei), die Erziehung zur Verzichtbereitschaft, zur Anahme einer Minimaldisziplin im Geschlechtsbereich, zur Selbständigkeit gegenüber dem kollektiven „man". In der *beruflichen Bildung* sei davon auszugehen, daß der Berufs- und Tätigkeitswechsel den statisch verstandenen „Lebensberuf" ablösen werde. Betont werden die kontinuierliche Bildungs- und Berufsberatung während der letzten Schuljahre sowie in den ersten Berufsjahren, eine breite Grundausbildung in der Berufsausbildung, größere Durchlässigkeit zwischen den Ausbildungswegen in ähnlich gelagerten Berufsfeldern. Zur Sprache kommen weiter u. a. eine verbesserte Abstimmung zwischen Berufsschule und Betrieb, die Möglichkeit der Einführung eines „Berufsschulgrundjahres", die berufliche Fort- und Weiterbildung.

Bei der Neugestaltung der Aufgaben und Organisationsformen der *Wissenschaft* und der *Hochschulen* hätte der katholische Bevölkerungsanteil die Möglichkeit, durch Mitarbeit sein durch geschichtlich bedingte Sozialfaktoren verursachtes Bildungsdefizit aufzuholen (vor allem in Naturwissenschaft und Technik). Eine Studienzeitverkürzung sei durch sinnvollen Studienaufbau, Studienberatung und richtige Stoffauswahl zu erreichen. Die „Demokratisierung" der Hochschulen finde ihre Grenze an der Gewährleistung eines höchstmöglichen Maßes an sachgerechter Entscheidungsfreiheit, wofür ein Zahlenproporz keine Garantie biete. Das Memorandum geht weiter ein auf das Problem der Studierfähigkeit der Abiturienten, die Begabtenförderung und die Neuorientierung der Studentenseelsorge.

Freie Trägerschaft

Die *öffentlichen Schulen in freier Trägerschaft* — und damit die Demokratisierung des deutschen Schulwesens — habe sich heute, bedingt durch die noch weitverbreitete Vorstellung, daß Schule eine „Veranstal-

tung des Staates" sei oder vorrangig sei, noch nicht so wie in anderen Demokratien durchsetzen können. Durch sie werde die Einheit des Bildungswesens keinesfalls in Frage gestellt. Eine Diskussion über Einzelprobleme einer solchen Schule sei jedoch erst dann sinnvoll, wenn sich allgemein die Überzeugung durchgesetzt habe, daß die „Anerkennung der persönlichen Freiheit und Initiative auf allen Gebieten Grundlage und Ziel eines demokratischen und Rechtstaates ist" (S. 69).

Das vierte Essener Gespräch über Staat und Kirche

Am 10. und 11. März 1969 trafen sich zum vierten Male in der Wolfsburg in Mülheim (Ruhr) mehr als fünfzig Wissenschaftler verschiedener Fachrichtungen zu den sog. „Essener Gesprächen zum Thema Staat und Kirche", die bereits in den letzten Jahren über den Kreis ihrer unmittelbaren Teilnehmer hinaus Beachtung gefunden haben. Die erste Tagung im August 1966, mit der die Essener Gespräche begannen, behandelte das Thema „Staat und Kirche in der Bundesrepublik" vor allem unter rechtshistorischen und rechtspolitischen Gesichtspunkten. Auf der zweiten Tagung (April 1967) standen mehr grundrechtliche, philosophische und theologische Aspekte im Verhältnis von Kirche und Staat im Vordergrund. Die dritte Tagung (April 1968) mit den Referenten *E. Iserloh, J. Listl SJ* und Bundesrichter *H. Scholtissek* galt dem Thema Religionsfreiheit.

Die Einrichtung der Essener Gespräche geht auf eine Anregung des Essener Generalvikars *J. Krautscheidt* und des in staatskirchenrechtlichen Fragen besonders kompetenten Rechtsrats der Diözese Essen, *H. Marré*, zurück. Die Veranstalter gingen dabei von der Erwägung aus, daß die Dynamik gegenwärtiger gesellschaftlicher Entwicklung auch im Bereich der Beziehungen von Staat und Kirche sich bestimmend auswirken und daß es keine für alle Zeiten und räumlichen Bereiche bleibend gültige Regelung dieser Beziehungen geben könne. Unter den geladenen Wissenschaftlern befanden sich regelmäßig über die Grenzen der Konfessionen hinweg Vertreter der Theologie, des Staatskirchenrechts, der Philosophie und Geschichtswissenschaft, ferner Juristen, Soziologen und Politologen. Von Anfang an herrschte das Bestreben vor, das Thema „Staat — Kirche" nicht nur unter diesem oder jenem Spezialaspekt einer bestimmten Einzelwissenschaft, sondern in der Gesamtheit der Gesichtspunkte zu behandeln. Auf diese Weise sollte dem Kontaktmangel mit den einschlägigen Nachbardisziplinen, unter dem das deutsche Staatskirchenrecht im evangelischen und katholischen Raum seit der Aufklärungszeit leidet, abgeholfen und, wie der Tübinger Staatskirchenrechtler *M. Heckel* formuliert hat, einem in juristischen Abhandlungen nicht selten anzutreffenden „scharfsinnigen juristischen Pauperismus" begegnet werden.

Die Thematik der diesjährigen Gespräche bildete am ersten Tag der gegenwärtig vieldiskutierte Problemkreis, der mit dem wenig glücklich gewählten Begriff „politische Theologie" umschrieben wird. Der zweite Tag war staatskirchenrechtlichen Themen gewidmet: der eingehenden Untersuchung der für das moderne Staatskirchenrecht bedeutsamen Frage, welche Tragweite dem verfassungsrechtlichen Gebot der religiösen und konfessionellen Neutralität des Staates zukomme, und schließlich der von dem ehemaligen Bonner Kanonisten *H. Barion* im Sommer 1968 in einer juristischen Fachzeitschrift behandelten und im Ergebnis verneinten Frage der Vereinbarkeit des Kirchensteuersystems der Bundesrepublik Deutschland mit dem kanonischen Recht der katholischen Kirche.

Pseudotheologische Hypotheken . . .

Aus der Sicht des Politikwissenschaftlers und, wie er ausdrücklich hervorhob, des Laien, setzte sich *H. Maier* (München) außerordentlich kritisch nicht nur mit der *Theologie der Revolution*, sondern auch mit der *politischen Theologie* auseinander. Die Theologie der Revolution, die unverkennbar von neomarxistischen Einflüssen beherrscht und deren geistiger Schwerpunkt im Bereich der angelsächsischen und amerikanischen protestantischen Theologie zu suchen sei, betrachte nach den Worten *R. Shaulls*, eines ihrer Hauptvertreter, die permanente — auch den Gebrauch der Gewalt nicht ausschließende — Revolution zur Veränderung der Gesellschaft als eine originäre und legitime Aufgabe der christlichen Religion. Gerade im Hinblick auf amerikanische, etwa im Bereich der Bürgerrechtsbewegung in den USA oder in bestimmten südamerikanischen revolutionären Kreisen festzustellende Spielarten der „Theologie der Revolution" blieb diese Deutung H. Maiers in der Diskussion nicht unwidersprochen. Mit Recht wurde dabei auch geltend gemacht, daß manche Anhänger dieser Richtungen jeden Gottesglauben und damit jedes Christentum ablehnten und ihre Bewegung im Sinne einer ausschließlich weltimmanenten sozialrevolutionären Doktrin begriffen und verstanden wissen wollten.

Kritisch setzte sich H. Maier auch mit den Thesen von *J. B Metz* auseinander, dem er vorwarf, durch die Einführung des vieldeutigen und mit schweren historisch-politischen und pseudo-theologischen Hypotheken belasteten Begriffs der „politischen Theologie" in die gegenwärtige Diskussion notwendig falsche Vorstellungen und Assoziationen zu erwecken. Nach Maier, der weitgehend dieselben Auffassungen wiederholte, die er bereits in einem Vortrag in der Katholischen Akademie in Bayern vertreten hatte (vgl. „Stimmen der Zeit", Februar 1969, S. 73—91), sei es Metz nicht gelungen, einsichtig zu machen, wie man sich eine Kirche, die sich als Institution einer permanenten Gesellschaftskritik begreife, in ihren rechtlichen, gesellschaftlichen und politischen Bezügen praktisch vorzustellen habe. Im Grunde gehe es Metz dabei nicht um die Eigenständigkeit der Kirche, sondern um eine „Teilhabe der Kirche an der Politik".

. . . oder kritisches Korrektiv?

Zu dieser kritisch-negativen Deutung der Metzschen „politischen Theologie" bemerkte *E. Feil* (Münster), der Assistent von J. B. Metz, in der Diskussion, sie beruhe auf einem Mißverständnis. Metz gehe es im Grunde in einer Fundamentalauseinandersetzung mit *Bultmann* und *Barth* nur darum, den Subjektivismus in

der Theologie zu überwinden und den Menschen in seiner vielschichtigen Verflochtenheit in den gesellschaftlichen Kontext darzustellen. Deshalb könne es auch „keine Ebene der Kommunikation" zwischen *Metz* und *Maier* geben. Diese Kontroverse wurde aufgefangen und weitergeführt von dem in vielfacher Weise differenzierenden Referat des seit Herbst 1968 an der Universität Mainz lehrenden Dogmatikers *K. Lehmann* (32). Lehmann, dem die Aufgabe zufiel, über die „Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie" der politischen Theologie zu referieren, brachte auch deren positiven Aspekte zur Geltung. Er bezeichnete es als die im weiteren Gespräch mit Metz noch zu klärende, bisher allerdings noch völlig offene Kernfrage, ob die politische Theologie nur als ein „kritisches Korrektiv" zu betrachten sei, das der christlichen Heilsverkündigung wesenhaft eigne, oder ob die christliche Religion im letzten doch einen grundsätzlichen systematischen Totalitätsanspruch im Sinne der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse erhebe. Insoweit mit Metz übereinstimmend, wandte sich Lehmann ebenso gegen eine „totale Eschatologisierung" wie gegen eine „radikale Immanentisierung" der christlichen Heilsverheißung.

Religiöse Neutralität des Staates

Der zweite Tag war der zentralen Frage des gegenwärtigen deutschen *Staatskirchenrechts* gewidmet, ob im Rahmen unseres zu weltanschaulicher und konfessioneller Neutralität verpflichteten Staates, wie er durch das Grundgesetz konstituiert sei, eine positive Förderung der Kirchen und übrigen Religionsgemeinschaften, wie sie weithin geschehe, aber nach Auffassung z. B. der Vertreter der Humanistischen Union nicht geschehen dürfe, verfassungsrechtlich zulässig sei. Über diese Frage referierte *K. Schlaich* (Tübingen), Assistent von *M. Heckel*. Wie Schlaich ausführte, sei der Begriff „Neutralität" erst durch die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zu einem Rechtsbegriff geworden, als nämlich das Bundesverfassungsgericht in seinen Kirchensteuerurteilen im Dezember 1965 erklärte, es verstoße gegen den Grundsatz der verfassungsrechtlich gebotenen Neutralität, wenn der Staat Religionsgesellschaften ein Besteuerungsrecht gegenüber solchen Personen einräume, die ihnen nicht angehörten. Das alte deutsche Reichsrecht habe den Begriff der Neutralität nicht gekannt, dort sei es vielmehr entscheidend um die paritätische Behandlung der einzelnen reichsrechtlich anerkannten Konfessionen gegangen. Seinem Inhalt nach sei der Begriff „Neutralität" keineswegs eindeutig. Wenn von mancher Seite, wie etwa von dem Hamburger Staatsrechtslehrer *H. Krüger*, geltend gemacht werde, weltanschauliche Neutralität des Staates bedeute das Gebot der „Nicht-Identifikation" des Staates mit den im Staate bestehenden Kirchen und Religionsgemeinschaften, sei damit keineswegs geklärt, was unter einer Identifikation des Staates mit einer Kirche konkret zu verstehen sei. Auf jeden Fall müsse festgehalten werden, daß die bloße Nicht-Identifikation und die bloße Enthaltsamkeit des Staates in sämtlichen religiösen Belangen noch keine religiöse Freiheit schaffe. Dem Staat verbleibe nach wie vor die Aufgabe des „Ausgleichs zwischen der Wertexistenz und der Wertentscheidung", der er sich nicht entziehen könne. Der Grundsatz der Neutralität lasse sich nur schwer als Sachprinzip erfassen. Sein Bedeutungsgehalt spanne sich von der Toleranz, die auch agnostizistisch verstanden werden könne, bis hin zum Gebot der paritätischen Behandlung der verschiedenen Religionsgemeinschaften.

Im Grunde könne der Staat überhaupt nicht religiös neutral sein. Er suche in vielen Fällen geradezu die Kooperation mit den Kirchen. Schlaich vertrat die Auffassung, die allerdings in der Diskussion auf heftigen Widerstand stieß, daß die durch die Verfassung des Grundgesetzes konstituierte Kulturstaatlichkeit die Kirchenfreiheitsrechte besser gewährleiste als einzelne konkrete Verfassungsnormen. Der Referent bekannte sich zu der Auffassung, daß das gegenwärtig in der Bundesrepublik Deutschland bestehende staatskirchenrechtliche System mit dem verfassungsrechtlich gebotenen Grundsatz der religiösen und weltanschaulichen Neutralität vollinhaltlich im Einklang stehe. Für die Beibehaltung des Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen als ordentliches Lehrfach, der theologischen Fakultäten an den Universitäten, der Militärseelsorge und ähnlicher Einrichtungen und schließlich des deutschen Kirchensteuerwesens sei die Tatsache, daß sich 94,6 Prozent der Einwohner der Bundesrepublik zu einer der beiden christlichen Kirchen „bekennen", nach wie vor ein legitimes rechtliches Argument.

Kirchenrecht und Kirchensteuer

Den Abschluß bildete das reichen Explosions- und, wie sich später herausstellte, auch Diskussionsstoff enthaltende Referat von Prof. *W. Steinmüller* (Regensburg) zum Thema: „Der kirchenrechtliche Aspekt der Kirchensteuer". In betontem Gegensatz zu der Auffassung, die *H. Barion* in seiner Abhandlung „Die religionsrechtliche Problematik der katholischen Kirchensteuer" (vgl. „Die Öffentliche Verwaltung", 1968, S. 532—537) entwickelt hatte, vertrat Steinmüller die Ansicht, daß das Kirchensteuerwesen der Bundesrepublik Deutschland grundsätzlich mit dem kanonischen Recht vereinbar sei. Auch die Zwangseintreibung der Kirchensteuer durch die staatlichen Steuerbehörden stehe mit dem kanonischen Recht im Einklang. Mit dem vollzogenen staatlichen Kirchenaustritt ende zwar die Einziehung der Steuer durch das Finanzamt, die kirchliche Beitragspflicht im Sinne des kanonischen Rechts bestehe dagegen weiter fort. Eine Kontroverse unter den zahlreich anwesenden Kanonisten entzündete sich an der von Steinmüller vorgetragenen Auffassung, daß der staatliche Kirchenaustritt im Regelfall nicht zur Exkommunikation führe, d. h. nicht notwendig den automatisch eintretenden Kirchenbann nach sich ziehe. Im Einzelfall könne diese Kirchenstrafe allerdings eintreten, vor allem dann, wenn ein Kirchenmitglied sich deshalb von der Kirche lossage, um sich für immer sämtlichen Kirchenlasten zu entziehen. Anders sei dagegen dann die Situation zu beurteilen, wenn ein Kirchenmitglied nur deshalb aus der Kirche austrete, weil es gegen die Verwendung der Kirchensteuermittel zu bestimmten konkreten Zwecken Gewissensbedenken geltend mache, sich aber anderseits zugleich bereit erkläre, für andere kirchliche Zwecke gleich hohe oder vielleicht noch höhere Abgaben zu erbringen.

Mit größtem Nachdruck setzte sich Steinmüller für eine forcierte „De-

mokratisierung" des Kirchensteuerwesens im Sinne einer intensiveren Information, Kontrolle und Publizität ein und betonte die Notwendigkeit einer stärkeren Anerkennung der innerkirchlichen Gewissensfreiheit bei der Kirchensteuerbeitreibung. Die im Anschluß an dieses Referat geführte und von Prof. *A. Hollerbach* (Mannheim-Freiburg) geleitete Diskussion verlief außerordentlich lebhaft, nicht zuletzt deshalb, weil den anwesenden Kirchensteuerfachleuten und den Vertretern des Staatsrechts und der Kanonistik viele rechtspolitische Vorschläge Steinmüllers als unpraktikabel und — insbesondere wegen der damit verbundenen eklatanten Verletzung des Gleichheitssatzes im Steuerrecht — erfassungswidrig erschienen.

Die als Manuskript gedruckten und vom Bistum Essen in begrenzter Auflage herausgegebenen Hefte mit dem vollen Worlaut der Referate und Diskussionsbeiträge der ersten drei „Essener Gespräche" sind bereits vergriffen. Um den Ertrag der „Essener Gespräche" einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen, haben sich die Veranstalter entschlossen, von der vierten Tagung an den Wortlaut der Referate und umfangreichen Diskussionen in einer eigenen Publikationsreihe „Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche" (Verlag Aschendorff, Münster) erscheinen zu lassen. In dieser Reihe werden auch die Hefte I—III der „Essener Gespräche" im Laufe der nächsten Monate neu aufgelegt.

Nordirlands politische und religiöse Krise

Selten dürfte ein Sieger so enttäuscht gewesen sein wie der nordirische Premierminister *T. O'Neill* nach dem Wahlergebnis vom 24. Februar. In seinem eigenen Wahlkreis Bannside, in dem er sich der Herausforderung *I. Paisleys*, des streitbaren und lautstarken Sektenpredigers, zu stellen hatte, mußte er sich die in der Anzahl der Wählerstimmen ausdrückbare Sympathie mit zwei Gegenkandidaten teilen: von 16386 Stimmen erhielt O'Neill 7745, Paisley die wohl von niemandem (außer ihm selbst) erwartete Zahl von 6331 Stimmen und der Kandidat der linksorientierten militanten Studentenbewegung „Volksdemokratie", *M. Farrell*, 2310. Die Mehrheit O'Neills vor Paisley betrug nur 1414 Stimmen. Sie war um so enttäuschender, als der Premierminister sich selbst das Wahlziel „quit or double" gestellt hatte.

Mosaik der Parteien und Flügel

Im wesentlichen ging es bei der Wahl jedoch um jene 15 Sitze, die von jeweils zwei Kandidaten der Regierungspartei umkämpft wurden: hier standen sich Anhänger und Gegner O'Neills gegenüber. Die Gegner O'Neills konnten 11 dieser 15 Sitze für sich gewinnen; unter ihnen zogen auch die im Verlauf der innerparteilichen Auseinandersetzungen demissionierten Minister *Faulkner* (Wirtschaft und Handel) und *Craig* (Innenminister) wieder in das Parlament ein. Lediglich der ehemalige Gesundheitsminister *Morgan* verlor sein Mandat. Damit haben diejenigen, die sich dem (auch von London aus unterstützten) Reformprogramm O'Neills widersetzten, keine entscheidende Schwächung erfahren.

Die Katholiken, von denen die gemäßigten Kreise der Unionspartei, besonders Premierminister O'Neill, Unterstützung erhofft hatten, gaben ihre Stimme eher den Kandidaten der Nationalistenpartei und denen der Bürgerrechtsbewegung. Entgegen allen Befürchtungen, die man aufgrund der Unruhen der vergangenen Monate haben mußte, verlief die Wahl, an der sich über 80% aller Wahlberechtigten beteiligten, recht ruhig.

Die Sitzverteilung im Unterhaus hat sich nicht wesentlich geändert. Von 52 Sitzen hielt die Unionspartei vor den Wahlen 37, jetzt 36 (dazu kommen zwei unabhängige Unionisten, die erklärte Anhänger O'Neills sind). Die Nationalisten, die bisher neun Sitze innehatten, verloren drei Mandate, darunter das ihres Parteiführers *McAteer*. Die nordirische Labour Party hat ihre beiden Sitze behalten, ebenso die Republikanische Partei. Doch erstmals ist die neue Bürgerrechtsbewegung mit zwei Sitzen im Unterhaus vertreten. Beide wurden in dem zu 70% katholischen Londonderry gewonnen.

In einem Punkt dürften sich die 14 Abgeordneten, die im Parlament der regierenden Unionspartei gegenüberstehen, einig sein: sie vertreten die berechtigten Anliegen der Bürgerrechtsbewegung und die Notwendigkeit durchgreifender Reformen. So hat die Nationalistenpartei in diesem Teil ihres Programms eine merkliche Stärkung erfahren. Allerdings trug ihre Wiedervereinigungspolitik nicht unerheblich zum Verlust von drei Unterhaussitzen bei. Wenn auch I. Paisley mit seinen Anhängern kein einziges Mandat gewinnen konnte, so ist doch mit seiner extrem militanten antikatholischen Bewegung zu rechnen. Spätestens am 24. Februar mußte man erkennen, daß diese Extremisten einen bedeutenden politischen Faktor in der Innenpolitik Nordirlands ausmachen.

Die politisch-soziale Struktur des Landes

Die gegenwärtige innerpolitische Situation in Nordirland muß vor dem Hintergrund der historischen, soziologischen und religiösen Gegebenheiten gesehen werden. Irland hat eine überaus leidvolle historische Entwicklung durchgemacht. Die im 12. Jahrhundert begonnene anglonormannische Eroberung Irlands wurde nie vollständig abgeschlossen. Die politischen Gegensätze erreichten in der nachreformatorischen Epoche einen Höhepunkt in den zahlreichen Religionskämpfen des 16. Jahrhunderts und in den Strafexpeditionen Cromwells (u. a. 1649). Die Niederlage der französisch-irischen Armee (in der „Battle of the Boyne" 1690) brachte Irland vollständig unter die Herrschaft der englischen Krone. Aufstände und Rebellionen gegen die englischen Landesherren machten eine ungestörte Entwicklung in den folgenden Jahrhunderten unmöglich. Nach Jahren erbitterten Freiheitskampfes wurde durch den „Home-rule"-Akt im Jahre 1921 die unabhängige Republik Irland ermöglicht. Nordirland blieb jedoch bei England. Sechs Grafschaften von Ulster, die zu etwa zwei Dritteln von Nachfahren protestantischer Einwanderer aus Schottland bevölkert sind, schlossen sich der Irischen Republik nicht an, sondern blieben eine Provinz des Vereinigten Königreiches. Nordirland besitzt zwar ein eigenes Parlament und ist mit 12 Abgeordneten im englischen Unterhaus vertreten.

Doch vertritt ein Gouverneur die englische Krone.

Diskriminierung der Katholiken

Mit einer Fläche von etwas über 13 500 qkm macht das Gebiet der sechs Grafschaften (Iren bezeichnen dieses Gebiet nicht gerne als Nordirland, da es nördlich der „Six Counties" noch irisch-republikanisches Gebiet gibt) weniger als ein Fünftel der Insel aus. Bei einer Gesamtbevölkerung von etwa 1,5 Millionen (30 % davon sind britischer, d. h. meist schottischer Abstammung) sind 35 % römisch-katholisch, 24 % sind Mitglieder der anglikanischen „Church of Ireland", 29 % Presbyterianer, 5 % Methodisten und 7 % Anhänger verschiedener Denominationen. Die Hälfte der Bevölkerung unter 18 Jahren besteht aus Katholiken (die eine bedeutend höhere Geburtenrate aufweisen). Doch ist der Anteil der katholischen Auswanderer mit 58 % an der Gesamtzahl der Emigranten unverhältnismäßig hoch. Es ist vor allem die Arbeitslosigkeit, die viele veranlaßt, das Land zu verlassen. Wenn im Landesdurchschnitt 7 % aller Erwerbsfähigen arbeitslos sind, so ist die Zahl der arbeitslosen Katholiken etwa dreimal so hoch. In den überwiegend katholischen Städten ist dies besonders deutlich erkennbar: Londonderry 18 %, Strabane 24 %, Enniskillen 22,1 %, Newry (Grenzstadt und Schauplatz der letzten Januar-Unruhen) 18 %. Viele Unternehmer weigern sich kategorisch, Katholiken zu beschäftigen. Die Katholiken sehen darin eine unerträgliche Diskriminierung. Eine weitere wesentliche Benachteiligung erfahren Nordirlands Katholiken bei der Wohnraumverteilung. Die Wohndichte ist in Nordirland um 20 % größer als in England und in Londonderry (70 % der Einwohner sind Katholiken) um 50 %. Dort wurden (bei einer Einwohnerzahl von 55 700) seit 1965 zwar 94 Wohnungen gebaut, aber in derselben Stadt stehen nicht weniger als 1400 Familien auf der Warteliste; darunter sind Familien, die seit sechzehn Jahren auf die Zuteilung einer Wohnung warten. Zur Zeit gibt es allein in Londonderry 2000 Obdachlose. Dabei muß man wissen, daß die Wohnraumverteilung eine innenpolitisch hochbedeutsame Angelegenheit ist. Denn nach dem in Nordirland heute noch geltenden Besitzwahlrecht hat nur der eine Stimme, der einen eigenen Wohnsitz oder sonstigen Grundbesitz hat und Grund- und Besitzsteuern zahlt. Außerdem gibt es das sogenannte „Company-vote-System", wonach gewisse Unternehmen nach Maßgabe ihrer ökonomischen Bedeutung über eine Anzahl von Wahlstimmen frei verfügen können. Da die meisten Katholiken den ärmeren Kreisen angehören, ist ihre Stimmenzahl, gemessen an ihrem Bevölkerungsanteil, geringer als die der Protestanten. So sind z. B. von den aufgrund ihrer wirtschaftlichen Lage von der Wahl ausgeschlossenen 8800 Einwohnern Londonderrys (über 21 Jahren) 7000 Katholiken. Daraus erklärt sich eines der Hauptanliegen der Bürgerrechtsbewegung: One man — one vote.

In erster Linie ein politisches Problem

Die Katholiken stellen die zahlenmäßig stärkste Konfessionsgruppe dar. Die Struktur der irischen Kirchenprovinzen nimmt keine Rücksicht auf die politischen Grenzen. Primas aller irischen Katholiken ist der Erzbischof von Armagh, derzeit Kardinal *M. Conway*, der in Nordirland residiert. Sein Bischofssitz ist mit Cashel (dem früheren Sitz irischer Könige) der älteste (seit 1111) Irlands. Aus den Verfolgungen des 16. und 17. Jahrhunderts ging das katholische Irland zwar geschwächt, aber unbeirrt im Glauben hervor. Im 18. Jahrhundert wurde die katholische Hierarchie weitgehend wiederhergestellt, und im 19. Jahrhundert vollzog sich die gesetzesmäßige Katholikenemanzipation (1829), die zu einer umfassenden Reorganisation des kirchlichen Lebens geführt hat (Kirchengebäude, Ordensniederlassungen, katholische Schulen und Priesterseminare). Die Erfahrungen der Glaubenskämpfe wirken bei den Iren stark nach. Aber dennoch wäre es falsch, die gegenwärtigen Unruhen (etwa im Sinne des „Osservatore Romano" vom 7. 1. 69) allein unter dem Aspekt konfessioneller Gegensätze sehen zu wollen. „Wir berufen uns hier keinesfalls auf *religiöse* Standpunkte", sagte *P. O'Neill*, Sekretär von Bischof *Farren* von Derry, „vielmehr beanspruchen wir unsere Rechte als *Bürger*" (zit. nach Informations Catholiques Internationales, 1. 2. 69). Auch die bürgerrechtliche Diskriminierung der irischen Katholiken ist nach Ansicht *R. Lilleys* vom (protestantischen) „Belfast Telegraph" nicht eigentlich religiös motiviert. Man fürchtet lediglich den Trend der nordirischen Katholiken nach politischer Wiedervereinigung mit der Republik Irland. Anderseits hat die besonders von der Unionspartei vertretene enge Bindung an die britische Krone auch ganz konkrete wirtschaftspolitische Gründe. Denn Hauptabsatzgebiet der nordirischen Industrieerzeugnisse (Leinenwaren, Flugzeugmotoren, Bergbauprodukte) ist Großbritannien. Der Staatshaushalt Nordirlands würde zudem ohne die Subventionen von seiten Londons, die über 25 % des nordirischen Budgets ausmachen, zusammenbrechen.

Der Einfluß Paisleys

Auch die Hetztiraden Paisleys, des Führers der sog. „Free-Presbyterian Church", von der sich die offizielle Presbyterian Church distanziert hat, dürften eher politischen Charakter haben, selbst wenn Paisley nach Westminster fuhr, um am 22. Januar 1969 eine Demonstration gegen Kardinal *J. C. Heenan* zu organisieren, der in der (anglikanischen) St. Paul's Cathedral eine Predigt hielt. Man erinnert sich, daß es ebenfalls Paisley gewesen ist, der in Rom einen ähnlichen Protest inszeniert hatte, als der anglikanische Primas, Erzbischof *A. M. Ramsey*, den Papst besuchte. *Ch. Hollis* ist („Catholic Herald", 10. 1. 69) der Meinung, Paisley tue mehr für die nordirischen Katholiken als irgend jemand, da er den militanten nordirischen Antikatholizismus für alle vernünftigen Protestanten sichtbar ad absurdum geführt habe. Über die zahlenmäßige Stärke der aktiven Anhänger Paisleys gibt es nur Schätzungen, die sich zwischen 3000 und 5000 bewegen. Die Zahl der Sympathisanten dürfte allerdings um ein Vielfaches höher liegen (was sich an der Zahl der Wählerstimmen ablesen läßt, die für Paisley oder seine Freunde abgegeben wurden). Der Erfolg Paisleys beruht in der Hauptsache darauf, daß es ihm immer wieder gelingt, jahrhundertealte Ressentiments, untergründiges Mißtrauen und nur notdürftig verdrängte Animositäten zwischen Katholiken und Protestanten mit demagogischen Mitteln zu reaktivieren und für seine Ziele nutzbar zu machen.

Alte Querelen neu aufgebrochen

Angesichts der Tatsache, daß sich die Beziehungen zwischen Katholiken und Protestanten nicht nur innerhalb der sechs Grafschaften, sondern auch zwischen Nord- und Südirland selbst nach Aussage des südirischen Premierministers *Lynch* (vgl. Bulletin of the Department of External Affairs Nr. 792, v. 21. 11. 68) stetig verbessert haben (vgl. D. Fennel: „The Changing Face of Catholic Ireland", London 1968, S. 60f.), ist es berechtigt, nach den aktuellen Anlässen der Unruhen zu fragen, die seit Oktober vergangenen Jahres das sonst am Rande des politischen Geschehens Europas situierte Nordirland heimgesucht haben.

Demonstrationen der katholischen Minderheit hat es immer gegeben. Und immer wieder wurde im Londoner Parlament auf die Diskriminierung des katholischen Bevölkerungsteils in Nordirland hingewiesen. Bereits im April 1967 hatte die Londoner „Times" eine Untersuchung der Zustände in Nordirland durchgeführt. Man fand, daß alle Anliegen der Bürgerrechtsbewegung legitim waren. Aber erst die Zusammenstöße mit der Polizei, die sich in Londonderry am 5. und 6. Oktober 1968 ereignet haben, führten zu einer Eskalation auf beiden Seiten. Es gab 96 Verletzte und 76 Verhaftungen. Die Ausschreitungen ereigneten sich, weil ein Protestmarsch, der von der Bürgerrechtsbewegung organisiert war, von dem am 11. Dezember 1968 demissionierten Innenminister Craig verboten worden war. Am 9. Oktober protestierten etwa 1500 katholische Studenten in Belfast gegen das brutale Vorgehen der Polizei bei den Demonstrationen in Londonderry. Eine Gegendemonstration der von I. Paisley organisierten und von Major Bunting, einem Anhänger Paisleys, geführten „Ulster Volunteer Force" wurde behördlich untersagt (vgl. „Catholic Herald", 11. 10. 68). Die Unruhen griffen rasch auch auf andere Städte über. In Dublin kam es am 13. Oktober zu Zusammenstößen mit der Polizei, als Demonstranten vor der britischen Botschaft eine englische Flagge verbrannten. Premierminister Lynch (Republik Irland) gab am 15. Oktober 1968 in einer Erklärung vor dem südirischen Parlament die Teilung des Landes, die eine Folge der englischen Politik sei, als den eigentlichen Grund für die Vorkommnisse in den „Six Counties" an (vgl. Bulletin of the Department of External Affairs, 15. 10. 68). Am 19. Oktober kam es in Londonderry zu einer Sitzstreik-Demonstration an den alten Stadtmauern, die aber friedlich verlief. Weitere Demonstrationen fanden statt am 25. Oktober in Belfast, am 11., 16., 18. und 19. November in Londonderry, am 30. November in Armagh; dann kam es im neuen Jahr, am 4. und 5. Januar, wiederum in Londonderry zu ernsthaften Zwischenfällen, als der am 1. Januar in Belfast begonnene Protestmarsch der Bürgerrechtler dort eintraf. Nach Angaben der Londoner „Times" (6. 1. 69) sollen Polizisten nachts systematisch Fensterscheiben in zwei hauptsächlich von Katholiken bewohnten Straßenzügen Londonderrys eingeworfen haben. Daraufhin veranstalteten 1000 Frauen dieser Wohngegend einen Schweigemarsch zum Polizeirevier („The Guardian", 7. 1. 69). Ein weiterer Höhepunkt in den Bürgerrechtskrawallen bildeten die Demonstrationen am 11. Januar in Newry, über die die Ordner die Kontrolle verloren hatten und in deren Verlauf sechs Polizeibusse in Brand gesteckt wurden. Es gab etwa 20 Verletzte, 23 Demonstranten wurden verhaftet.

Die „religionskämpferische" Note erhielten diese Auseinandersetzungen wohl in der Hauptsache durch die „Paisleyaner". Führende Katholiken wie Protestanten in Nordirland sind sich jedoch darin einig, daß hier — wie Königin Elizabeth II. in ihrer Weihnachtsansprache betonte — „alte Querelen wiederaufgegriffen werden".

Wenig Chancen für Reformen

Die Reformvorschläge des nordirischen Premierministers, die dieser in den Wahlkampf einbezog, sind bescheiden genug: 1. Die Zuteilung öffentlichen Wohnraums ist auf der Basis der Bedürftigkeit durchzuführen. 2. Überlegungen, wie die Beschwerden der Bevölkerung objektiv geprüft werden können. Gesetzliche Maßnahmen zur Bestellung eines parlamentarischen Beauftragten für Verwaltungsangelegenheiten. 3. Rasche wirtschaftliche und soziale Reformmaßnahmen im Gebiet von Londonderry (Arbeitslosigkeit, Obdachlosenproblem etc.). 4. Eine umfassende Reform und Modernisierung der Strukturen der Kommunalverwaltungen bis Ende des Jahres 1971. Die Regierung wird eine Wahlrechtsänderung ins Auge fassen. Das sog. „Company-vote-System", das Firmenunternehmungen mehrere Stimmen bei Kommunalwahlen erlaubt, soll noch früher abgeschafft werden. 5. Verzicht auf Anwendung gewisser Maßnahmen, die aufgrund des „Special Powers Act" gestattet sind, die aber mit internationalen Verpflichtungen Großbritanniens in Widerspruch stehen (z. B. das Recht auf Festnahme und Inhaftierung von Störern der inneren Sicherheit des Landes ohne Prozeß).

Zurückhaltende Hierarchie

Diese Reformvorschläge können wohl als Ergebnis der Besprechungen gelten, die O'Neill mit Premierminister Wilson in London (am 6. Oktober und 4. November 1968) hatte. Daß sich die Bürgerrechtler nicht damit zufriedengeben und daß die nationalistische Opposition nicht einmal darüber diskutieren will, ist wenig verwunderlich. Die Bürgerrechtsbewegung, die sich für viel weittragendere Reformen eingesetzt hatte, ist in sich ein Sammelbecken verschiedenster Bestrebungen. Man sagt, die Vorsitzende, Miß Betty Sinclair, sei 36 Jahre lang Mitglied der Kommunistischen Partei gewesen; junge Sozialisten, Liberale, Republikaner und Mitglieder der Labour Party gehören dieser Bewegung an, die gegen die Diskriminierung der Minderheiten und für soziale Gerechtigkeit für alle kämpft (vgl. „The Guardian", 10. 1. 69). Die katholischen Bischöfe Nordirlands haben sich offen für die Ziele der Bürgerrechtsbewegung ausgesprochen, aber jegliche Gewaltanwendung verurteilt. Allerdings hatte Kardinal Conway ausdrücklich abgelehnt, den nordirischen Katholiken irgendwelche Wahlempfehlungen zu geben. Angesichts des Wahlergebnisses fragt man sich mit Recht, ob Nordirland ohne eine mehr oder weniger direkte Intervention der britischen Regierung mit den innenpolitischen Mißständen fertig wird, die in „Le Monde" (21. 2. 69) mit denen im amerikanischen Staat Alabama verglichen werden, oder ob Premierminister O'Neills schon am 9. Dezember 1968 geäußerte Befürchtung, wonach das Land „am Rand des Chaos" steht, zutrifft.

Spannungen im spanischen Episkopat

Die längst bekannten Gegensätze innerhalb des Episkopats und der Kirche in Spanien haben sich verschärft. Es geht dabei im Grunde um eine Konfrontation zwischen denjenigen, die für eine nahezu bedingungslose Unterstützung des Franco-Regimes eintreten und bereit sind, sich in dessen Herrschaftsstruktur einzufügen, und den Vorkämpfern einer Konzeption, die für die Kirche in sozialen und politischen Fragen eine unabhängige Stellung fordert. In den oberen Rängen der Hierarchie ist man im Interesse der Einigkeit der Kirche zwar bemüht, diese Gegensätze nicht an die Öffentlichkeit kommen zu lassen. Man spricht lieber von Altersunterschieden und „divergierenden Meinungen". Doch selbst unter den Bischöfen sind diese Divergenzen beträchtlich, und die völlig auseinandergehenden Meinungen sind trotz aller gegenteiligen Bemühungen so deutlich erkennbar, daß man nach den Geschehnissen der letzten Wochen von einer Spaltung der beiden Richtungen sprechen muß.

Eine umstrittene Erklärung

Mit der Verhängung des Ausnahmezustandes (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 106) war die amtliche Kirche vor eine schwere Aufgabe gestellt. Es wird von ihr eine einheitliche Stellungnahme zu dieser für die Menschenrechte sehr schwerwiegenden Situation gefordert. Die Ständige Kommission der spanischen Bischofskonferenz (die diese vertritt, wenn sie nicht tagt) versammelte sich Ende Januar in Madrid, kam aber zu keinem einheitlichen Beschluß. Sie wollte angeblich eine offizielle ausführliche Begründung des Ausnahmezustandes durch den spanischen Vizepräsidenten, *L. Carrero Blanco,* vor dem Cortes, die für den 7. Februar angekündigt worden war, abwarten. Zur allgemeinen Überraschung erschien aber am 6. Februar eine *„Erklärung der Ständigen Kommission des Episkopats über den Ausnahmezustand"*, die von jenen beiden Bischöfen verfaßt wurde, die von Franco als Vertreter der Kirche in die Cortes berufen worden sind: *C. Morcillo González,* Erzbischof von Madrid-Alcalá, und *J. Guerra Campos,* dessen Weihbischof (vgl. „Le Monde", 18. 2. 69). In dieser Erklärung war vor allem von der Solidarität mit denjenigen Spaniern die Rede, „die die öffentliche Ordnung und die Erhaltung des Friedens als fundamentale und unerläßliche Voraussetzung jeder legitimen Freiheit verstehen". Zugleich wurde bedauert, daß „diese Ordnung in einigen Bereichen nicht aufrechterhalten worden war". Abgesehen von der Art und Weise, wie dieses Dokument zustande kam, kann man den Eindruck gewinnen, daß diese Erklärung eine vorsichtige, aber klare distanzierte Haltung gegen die Regierungsentscheidung annehmen wollte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 107). Ihr Zweck, so heißt es, sei, „das Gewissen der Gläubigen hinsichtlich der Erfüllung ihrer zivilen und religiösen Pflichten zu erhellen". In Wirklichkeit aber wurde diese „Neutralität" von den meisten Spaniern ganz anders interpretiert: man sieht in ihr eine Unterstützung der repressiven Maßnahmen der Regierung. Die Richtigkeit dieser Interpretation wurde bestätigt durch die Form, in welcher *L. Carrero Blanco* in seiner Rede vor den Cortes am folgenden Tag von dieser Erklärung Gebrauch machte („ABC", 8. 2. 69), ebenso durch die Schlagzeilen von „Arriba" und „Pueblo" („Solidarität der Bischöfe mit den Maßnahmen der Regierung"). Sehr bezeichnend war auch die Reaktion des spanischen Fernsehens, das während der Rede Carreros ununterbrochen die in den Cortes anwesenden Bischöfe ins Bild stellte.

Kritische Stimmen

Der Erzbischof von Granada, *E. Benavent Escuín* (Mitglied der Ständigen Kommission), hatte vor der Veröffentlichung der Erklärung den Text an die Bischöfe seiner Kirchenprovinz weitergeleitet und um Stellungnahme dazu gebeten. In einem Telegramm an die Ständige Kommission forderten diese Bischöfe den Aufschub ihrer Veröffentlichung. Sie fanden, der Text sei „nicht genügend ausgearbeitet". Außerdem müsse eine weitere Erläuterung der Regierung abgewartet werden. Der Präsident der Ständigen Kommission, der Erzbischof von Santiago, *Kardinal Quiroga y Palacios,* teilte ihnen daraufhin telefonisch mit, daß ihrem Begehren nicht stattgegeben werden könne, da inzwischen bereits eine Pressekonferenz einberufen worden sei. Schließlich und nicht ohne Zögern erklärten sich die protestierenden Bischöfe mit dem Text einverstanden (aus den Äußerungen des Bischofs von Guadix, *G. Diaz Merchán,* an die Zeitung „Patria" von Granada, vgl. „ABC", 21. 2. 69).

Am 7. Februar hat sich Bischof *J. Cirarda,* Apostolischer Administrator von Bilbao, in einem Pastoralbrief über die Erklärung geäußert und zwei wichtige Punkte hinzugefügt (vgl. auch ds. Heft, S. 175): „Die Autorität des Staates soll nicht wieder totalitäre oder diktatorische Formen annehmen. Außerdem muß darüber nachgedacht werden, wie die Keime erstickt werden könnten, die periodisch solche schmerzhaften Konflikte verursachen" („Ecclesia", 22. 2. 69). Noch energischer hat sich der Erzbischof von Pamplona, *A. Tabera Araoz,* in einer Verlautbarung an den Klerus seiner Diözese im bischöflichen Amtsblatt geäußert. Dort hieß es, die öffentliche Ordnung sei in sich von großem Wert, es sei aber nichts damit getan, daß äußere Ordnung herrsche, ohne daß die Ursachen einer tieferen Unordnung beseitigt würden. Wichtiger sei es heute, „diese Ursachen zu suchen und konsequent zu beseitigen" („Ecclesia", 1. 3. 69). Noch eindeutiger urteilte der Bischof von San Sebastián, *J. Argaya Golcoechea,* in seinem Pastoralschreiben vom 23. Februar: „Wenn wir aus Gott einen göttlichen Wächter über die öffentliche Ordnung machen, um privilegierte Situationen und Ungerechtigkeiten aufrechtzuerhalten, begehen wir eine schwere Sünde. Dieser Götze, der alle Ausbeutung und Unterdrückung verteidigt, ist ein falscher Gott und hat mit dem Gott der Christen nichts zu tun" (nach „Témoignage Chrétien", 6. 3. 69). Über diese Stellungnahmen hat die (zensurierte) spanische Presse nur Nebensächliches oder tendenziös (wie im Falle von J. Cirarda) berichtet. Diese Zensur hat auch die Verbreitung einer ausführlichen Stellungnahme von Bischof *N. Jubany Arnau* von Gerona verboten, der sich ausdrücklich gegen die Erklärung der Ständigen Kommission wandte. Es ist offenkundig, daß das Dokument der Ständigen Kommission der Bischofskonferenz bei vielen Katholiken einen Gewissenskonflikt hervorrief. Viele sehen die Erklärung

als einen klaren Bruch mit den Entscheidungen des Konzils an und beschuldigen die Bischöfe der antikonziliaren Haltung. Die Provinzoberen der religiösen Orden in Katalonien und einige Äbte haben offene Briefe an die Bischofskonferenz gerichtet und eine entschiedene Haltung gegen die Maßnahmen der Regierung gefordert. 47 Priester aus Tarragona bedauerten in einem Brief „den zweideutigen Ton" der Erklärung, die die Regierung „in ihrer Unterdrückungspolitik ermuntere". Die Studenten der von den Jesuiten geleiteten Theologischen Fakultät von Comillas (Sitz in Madrid) besetzten nach Abfassung eines Protestbriefes die Gebäude der Fakultät (vgl. „Le Monde", 1. 3. 69). Nicht wenige Priester haben sich von den Kanzeln herab von der Erklärung distanziert. Doch kam es auch zu Gegenprotesten konservativer Gruppen. 108 spanische Gastarbeiterseelsorger in Europa haben an die Bischöfe appelliert. Sie sollten „den Mut aufbringen, im Geiste des Evangeliums die Menschenwürde zu verteidigen". Vor allem solle für diejenigen gesorgt werden, die, „ohne die offizielle politische Einstellung zu teilen, für ein freieres und gerechteres Spanien arbeiten" (nach KNA, 11. 3. 69).

Eine Antwort von Theologen

Besondere Beachtung verdient ein von 41 Professoren und Assistenten der theologischen Fakultäten von San Cugat del Vallés (SJ) und Barcelona verfaßtes Schreiben mit dem Titel „Theologische Auseinandersetzung mit der Erklärung der Ständigen Kommission", das von 254 Studenten unterschrieben wurde. Darin wird die Erklärung als „sehr schweres Vergehen gegen den Glauben" bezeichnet. Die Autoren formulieren ausführlich theologische Einwände gegen das Dokument, die als Zusammenfassung der Haltung protestierender Strömungen in Spanien gelten können. Die Verfasser stellen fest: „Wir wollen darauf aufmerksam machen, daß, wenn Ordnung und Frieden zum letzten Prinzip erklärt werden, es sich um einen gerechten Frieden und um eine christliche Ordnung handeln muß, die Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit in sich trägt ... Wenn die Kirche dem Evangelium treu bleiben will, muß sie jenen widersprechen, die meinen, jedes Mittel sei zulässig, um eine äußere Ordnung zu schützen oder die eine Ordnung aufrechtzuerhalten, die im Innern eine etablierte Unordnung heiligt und schützt. Zugleich muß die Kirche mit denen solidarisch sein, die unter der größten Gefahr und mit einem Minimum an Gewalt die Gerechtigkeit, die Wahrheit, die Freiheit und den Frieden fördern wollen. Unsere Kirche aber arbeitet mit den einen zusammen und widersetzt sich den anderen, indem sie Gewalt als ‚ungerechtfertigt' ablehnt, ohne ein Urteil über die Ordnung zu fällen, die diese Gewalt verursacht hat ... Deswegen ist auch die Frage unumgänglich, ob diese Ordnung, zu deren Erhaltung der Ausnahmezustand ausgerufen wurde, eine christliche Ordnung ist." Das Dokument apostrophiert sodann die Fragwürdigkeit einer Ordnung, die elementare Prinzipien der Menschenrechte außer acht lasse. Die Verfasser der bischöflichen Erklärung werden beschuldigt, Konzilstexte verfälscht und umgedeutet zu haben. Der Ständigen Kommission des Episkopats wird vorgeworfen, „eine Einheit zu betonen, welche die Fundamente der christlichen Einheit verleugne". „Wir fühlen uns fern von der Kirche, die sich in dieser Erklärung widerspiegelt ... Wir wollen, daß die Bischöfe für die Ordnung und den Frieden eintreten und nicht für die Personen, die eine Ordnung und einen Frieden verteidigen, ohne zu fragen, ob er gerecht oder ungerecht ist. Wir bitten darum, daß sie auf diese bequeme Haltung verzichten und sich auf die Seite der Armen stellen, weil der Friede und die Einheit, für die wir als Christen jeden Tag beten, in der Befreiung von Sünde und Tod und nicht im Vertrauen auf die Waffen der Mächtigen dieser Welt besteht. Der Friede der Kirche ist Friede Christi und nicht des Pilatus: in diesem letzteren fühlt sich jeder Christ fremd."

Die Wahl des neuen Vorsitzenden der Bischofskonferenz

In dieser Situation trat die Bischofskonferenz vom 25. bis 27. 2. in Madrid zusammen. (Eine Zusammenfassung der Diskussionen und Ergebnisse, in „Ecclesia", 8. 3. 69.) Der Hauptpunkt in der Tagesordnung war die Wahl des Vorsitzenden für die nächsten drei Jahre. Man hatte allgemein mit der Wahl des neuen Primas *V. Enrique Tarancón* gerechnet. Daß dieser nicht bereit ist, vorbehaltlos der Regierung zu folgen, hatte er Mitte Februar bewiesen, als er zugunsten der protestierenden Studenten Stellung nahm und direkt den Äußerungen der Regierung widersprach, die die Studenten für die Verhängung des Ausnahmezustandes verantwortlich machte. Daß er bei den beharrenden Kräften nicht beliebt ist, weiß man längst. Man rechnete nicht damit, daß diese genügend Einfluß haben würden, um den regierungsfreundlichen Kandidaten, Erzbischof *C. Morcillo*, durchsetzen zu können. Daß es starke Gegensätze gab, konnte sogar die unter Zensur stehende Presse nicht leugnen. So sah „ABC" (26. 2. 69) darin eine Entscheidung zwischen „Kontinuität" und „Evolution". Durch einen taktischen Kunstgriff von Weihbischof Guerra Campos konnte dann die Wahl zugunsten des letzteren entschieden werden. In einem Schreiben mit 36 Unterschriften plädierte er für das Stimmrecht der zuletzt zurückgetretenen Bischöfe. Diesen zusätzlichen Stimmen war ohne Zweifel der knappe Abstimmungserfolg Morcillos über Tarancón (40 zu 35 Stimmen) zu verdanken.

Mit dieser Wahl ist die Position des neuen Primas sowie des reformfreudigen Flügels der Bischöfe geschwächt worden. Die neue Wahl der Kommissionen brachte ebenfalls einen klaren Sieg der beharrenden Gruppe. Daß diese Wahl eine innerkirchliche Verschärfung der andauernden Krise bedeutet, haben die Diskussionen auf der Vollversammlung gezeigt. *R. Torrella Cascante*, einer der vier Weihbischöfe von Barcelona, forderte z.B. den neugewählten Präsidenten auf, zwischen seinem pastoralen Amt (Vorsitz der Bischofskonferenz) und seinen politischen Funktionen (Mitglied des Cortes und des Staatsrates) zu wählen. In lang dauernden Diskussionen wurde eine Stellungnahme zum Ausnahmezustand gefordert. Das einzige Ergebnis aber war, daß das Exekutivkomitee der Konferenz am nächsten Tage dem Justizminister einen Besuch abstattete, bei dem dieselben Forderungen mit denselben Formulierungen gestellt wurden (vgl. „Ya", 1. 3. 69), wie sie bereits in der kommentierten Erklärung enthalten waren.

Chiles Christdemokraten nach den Parlamentswahlen

Die chilenische Regierungspartei Democracia Cristiana (DC) hat in den Kongreßwahlen vom 2. März 1969, bei denen die 150 Abgeordneten der Kammer (für vier Jahre) und etwa die Hälfte der 50 Senatsmitglieder (für acht Jahre) gewählt wurden, eine empfindliche Niederlage erlitten. Dieser seit den Kongreßwahlen von 1965 gravierendste Rückschlag für die DC und der gleichzeitige Erfolg des rechtsstehenden Partido Nacional waren nicht unerwartet gekommen. Überraschend war jedoch das Ausmaß der Verschiebungen im politischen Kräftefeld Chiles, für das auch die mangelnde Wahlbeteiligung gerade seitens des DC-freundlichen Zentrums — fast 1 Million der 3,25 Millionen Wahlberechtigten blieben der Wahl fern — verantwortlich gemacht werden kann (NC News Service, 5.3.69). Zwar bleiben die Christdemokraten weiterhin die stärkste Partei des Landes, sie verloren jedoch ihre absolute Mehrheit in der Kammer, wo sie jetzt nur noch über 55 statt wie bisher über 82 Mandate verfügen. Im Senat allerdings konnten sie ihre Stellung erheblich verbessern: gegenüber den bisherigen 11 nehmen sie jetzt 23 Sitze ein.

Der Gegner steht rechts

Wenn im nächsten Jahr der chilenische Staatspräsident in direkter Volkswahl für die Dauer von sechs Jahren gewählt wird, kann *E. Frei* auf Grund der Verfassung nicht mehr kandidieren. Dann wird der Partido Nacional der eigentliche Gegner im Kampf um das höchste Staatsamt sein, eine Gruppierung konservativer und liberaler Kräfte, die sich zwar erst 1965 zusammengeschlossen hat, die aber nach den letzten Wahlen bereits über 34 Abgeordnetenmandate und fünf Senatorensitze verfügt. Diese Partei ist als der eigentliche Sieger zu betrachten. Ihre Propaganda hatte sich nicht zuletzt auf die Person des vor Frei erfolgreich regierenden Präsidenten *J. Alessandri* konzentriert, der sich im Alter von 74 Jahren auf ein Comeback mit Hilfe des Partido Nacional vorbereitet. Politisches Gewicht, vor allem als mögliche Koalitionspartner, haben gegenwärtig noch die Radikalen (24 Abgeordnete und 9 Senatoren), die Kommunisten (22 und 6) und die noch militanteren Sozialisten (15 und 7). Drei der insgesamt acht an den Wahlen beteiligten Parteien mußten aus dem Rennen ausscheiden. Als Frei in der Präsidentschaftswahl von 1964 den Volksfrontkandidaten aus der chilenischen KP, *S. Allende,* überrundete, gelang ihm dies, weil er eine reformerische, aber demokratische Alternative anzubieten wußte und deshalb auch konservativere Wählerschichten für sich gewinnen konnte. Jetzt aber droht die Partei zwischen rechts und links zerrieben zu werden. Freis Partei erscheint allen rechts der DC stehenden Gruppierungen in einer De-facto-Allianz mit den Kommunisten, und zwar zunächst, weil ihnen Agrarreform und manche Wirtschaftsmaßnahmen „sozialistischen" Zuschnitts zuwider sind. Gleichzeitig nimmt der linke Flügel in der DC, der sich vorwiegend aus jüngeren Mitgliedern rekrutiert, eine recht radikale, teilweise an Kuba orientierte Position ein, die innerhalb der Partei zu einer gefährlichen Krise geführt hat und den Gegnern der DC die Verbindung zur KP demonstriert (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 501). Eine Koalition mit den Kommunisten nach den nächsten Präsidentschaftswahlen liegt im Bereich des Möglichen, wenn die DC weiterhin an der Staatsführung beteiligt sein will. Diese Möglichkeit hat auch *R. Tomic* (52), der frühere Botschafter in den USA, der seit Jahren als Freis Nachfolger im Gespräch ist, angedeutet. Er hat deutlich sozialistische Konzepte in sein Programm aufgenommen und sich von Freis Linie nicht unerheblich entfernt. Allerdings setzen die Kommunisten stärker auf den weiter links stehenden *J. Chonchol* (32), vermutlich mit dem Hintergedanken, durch ihn die endgültige Spaltung der DC herbeiführen zu können. Chonchol, als Agrarexperte der Regierung bekannt geworden und nicht zuletzt wegen seiner Vorliebe für Kuba faktisch der Führer der jungen Rebellen, hat sich aber bislang zurückgehalten.

Die Gegner Freis münzen alle Schwierigkeiten des Landes in Kritik an seiner Person und Partei um. Die Inflationsrate betrug 1968 tatsächlich fast 28 Prozent, Steuererhöhungen wurden notwendig; das Wirtschaftswachstum ging im Vergleich zum Vorjahr erheblich zurück. Die Kritik von rechts richtet sich auch gegen die Agrarreform und die Anstrengungen im Rahmen des community development unter der Landbevölkerung, die, an lateinamerikanischen Vergleichsbeispielen gemessen, recht erfolgreiche Maßnahmen darstellen. Tatsächlich gelang es Frei, die Situation auf dem Land zu verbessern. Durch die Errichtung von Mittelpunktschulen konnten auch der Landbevölkerung Bildungsmöglichkeiten erschlossen werden.

Unbestreitbare Erfolge

Gerade auf dem Erziehungssektor sind Erfolge nicht zu leugnen: die Pflichtschulzeit wurde von sechs auf acht Jahre erhöht und der Unterricht intensiviert; die Universitäten werden laufend ausgebaut. In Valdivia ist bereits eine vierte im Bau. Durch die allen Unternehmen auferlegte Verpflichtung, fünf Prozent des Reingewinns an die Fonds der Corporación de la Vivienda abzugeben, konnten allein 1968 30 000 kleine Reihenhäuser erstellt werden, die im allgemeinen Wohnungselend eine spürbare Hilfe bedeuten. Die Schwierigkeiten der chilenischen Volkswirtschaft sind noch enorm. Durch eine geregelte Einkommensangleichung ist man bemüht, die Auswirkungen der Inflation auf die Verbraucher zu mildern. Die Landwirtschaft allerdings beklagt sich über zu niedrige Erzeugerpreise. Die Arbeitslosigkeit mit etwa sechs Prozent in Santiago und um 12 Prozent in den übrigen Industriegebieten ist hoch. Vielfach mangelt es an zeitgemäßer Ausrüstung mit Werkzeugen und Maschinen, so daß beispielsweise auch größere Bauvorhaben in unproduktiver Handarbeit durchgeführt werden müssen (vgl. den Bericht im Wirtschaftsteil der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung", 10. 3. 69). Daß Frei sein auf Hebung des Lebensstandards der breiten Bevölkerungsschichten und Vervollständigung der Bildungseinrichtungen abzielendes Regierungsprogramm nur teilweise erfüllen konnte (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 86), darf ihm gerechterweise kaum angelastet werden. Die Opposition von rechts und

von links, die sich mehrmals in opportunistischer Weise gegen Frei verbündete, hat nahezu unüberwindliche Schwierigkeiten aufgerichtet. Vielleicht hatte man mit Freis Kandidatur auch zuviel Optimismus verknüpft. Gerade die westeuropäischen Christdemokraten hatten Frei als die Rettung des Kontinents vor den Kommunisten und Militärdiktatoren propagiert und dadurch wohl kaum erfüllbare Hoffnungen auf die christdemokratische Bewegung des Kontinents geweckt. Trotz aller Widerstände ist Chiles Aufwärtsentwicklung durch Freis Regierung gestärkt worden. Die demokratische Tradition des Landes, das sich durch Verfassungstreue und Zurückhaltung der Militärs auszeichnet, hat keine Rückschläge erlitten.

Die katholische Rechte

Alessandri und der Partido Nacional haben durchaus reale Chancen, bei der nächsten Präsidentschaftswahl sich erfolgreich durchzusetzen. Weder Tomic noch Chonchol besitzen das politische Ansehen Freis. Alessandri erfreut sich auch der Unterstützung durch eine einflußreiche Gruppe von „Rechtskatholiken", nämlich der Anhänger der chilenischen Gesellschaft für die Verteidigung von Familie, Tradition und Privateigentum (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 515). Diese Gruppe agiert mit den Argumenten antikommunistischer Propaganda, durch die sie die Politik der Regierungspartei verteufelt. Die chilenische Hierarchie hat dieser Gruppe jede Unterstützung versagt, sie vielmehr offiziell unsachlicher und auf Bewahrung der Verhältnisse ausgerichteter Propaganda bezichtigt. Die DC ihrerseits sieht zwar in „der" katholischen Soziallehre die ideologische Basis ihres Programms, sie muß jedoch eine enge Bindung an die Kirche meiden. Nach der Verfassung sind Staat und Kirche getrennt. Die politische Wirkung des in Lateinamerika virulenten Antiklerikalismus ist auch den christdemokratischen Parteien eine Warnung. Das schließt jedoch nicht aus, daß zahlreiche Geistliche, darunter namhafte Jesuiten, eng mit der Regierungspartei zusammenarbeiten.

Generalsekretär Blake im Nahen Osten

Während im Ökumenischen Institut zu Bossey christliche Theologen und Kirchenmänner mit zwölf Moslem-Gelehrten unter dem Vorsitz von *L. Vischer* (Faith and Order) gemeinsame Probleme dieser Religionen im technologischen Zeitalter diskutierten und das Konzept künftiger Gespräche ausarbeiteten (öpd, 13. 3. 69), befand sich der Generalsekretär des Weltrates der Kirchen, *E. C. Blake*, vom 1. bis 12. März auf einer Goodwillreise durch fünf Länder des Nahen Ostens. Es ist keine Ironie, wenn man sagt, daß diese kirchlicher wie politischer Verständigung dienende Unternehmung wie eine Durchführung des Konzilsdekretes über „Das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen" anmutet. Blake machte bei dieser Gelegenheit auch die bittere Erfahrung, wie schwer es ist, die im Nahen Osten zusammenlebenden Religionen miteinander ins Gespräch zu bringen. Während des Konzils, als über das „Judendekret" heftig gerungen wurde, wollte man das nicht recht glauben.

Durchführung einer Uppsala-Resolution

Den religiösen Hintergrund dieser ungewöhnlichen Reise erläuterte *A. Gjerding*, Sekretär des Komitees „Church and Jewish People" beim Weltkirchenrat und Teilnehmer am Dialog mit den Moslems in Bossey, in einer Analyse über „Religiöse Elemente im Nahost-Konflikt" (in: „Evangelische Kommentare" März 1969, S. 159 f.). Er bezieht sich darin auf eine Resolution der Vierten Vollversammlung von Uppsala 1968 zur Nahostkrise. Sie hatte auf die religiösen Elemente in diesem Konflikt hingewiesen und den Versuch ihrer Befriedung gefordert, was zur besonderen Verantwortung des Weltrates der Kirchen gehöre. In Befolgung dieser Resolution hatte Blake seine Reise geplant. Gjerding nennt folgende fünf religiösen Probleme der Nahostkrise: 1. In einer Erklärung prominenter christlicher Persönlichkeiten in den USA wird festgestellt: „Das Zentrum des Judentums ist eine unauflösliche Verbindung von Volk und Land Israel." Wer die Existenz des Judentums anerkenne, müsse auch die unzerreißbaren Bande zum Land Israel und der Stadt Davids anerkennen. Ähnliche Erklärungen, die als eine Anerkennung des Zionismus durch die Kirchen verstanden werden könnten, liegen auch aus anderen Ländern, z. B. Holland, vor. Gjerding meint allerdings, daß die meisten religiösen Juden in der Rückkehr nach Palästina nur ein prämessianisches Ereignis, die Einsammlung der Zerstreuten, sehen. 2. Das andere religiöse Element sei die Bedeutung der sog. Heiligen Stätten für Juden, Christen wie Moslems. 3. Belastend für eine Friedensregelung sei, daß sich die verschiedenen Christen im Nahen Osten mit ihren Völkern identifizieren und daher die israelfeindlichen Araber auch politisch unterstützen. 4. Als letztes nennt er ein sittliches Prinzip: Ungerechtigkeit und Frieden schließen sich gegenseitig aus. Es müsse also den Ungerechtigkeiten gegenüber den Palästinaflüchtlingen ebenso begegnet werden wie dem Anspruch der Juden auf das Land Israel. Davon sprach auch das Protokoll des oben erwähnten Dialogs von Christen und Moslems.

Das etwa war das Programm der keineswegs improvisierten Reise von Generalsekretär Blake, der zugleich das bessere Sichkennenlernen von Kirchenführern mit einer realistischen Friedensvermittlung verbinden wollte. In einem vor der Reise veröffentlichten Kommentar hatte es geheißen, der Ökumenische Rat verstehe sich als Werkzeug der Kirchen im Dienste der Einheit, er könne jedoch „nur dann auf die Erfüllung seines Versöhnungsauftrages hoffen, wenn es ihm gelingt, die Kirchen noch stärker in seine Arbeit einzubeziehen und für das ökumenische Engagement zu gewinnen" (epd, 20. 2. 69). Darum stand an erster Stelle dieser Reise die Begegnung mit den führenden Persönlichkeiten von Kirchen, die dem Weltrat angehören, solchen, die ihm noch nicht angehören und auch den örtlichen Autoritäten der römisch-katholischen bzw. der katholischen Ostkirchen, darunter Patriarch *P. P. Kardinal Meouchi* in Beirut. Nahziel war der Ausbau der Flüchtlingshilfe bzw. der Versuch, wenigstens einem Teil der Palästinaflüchtlinge die Rückkehr in ihre Heimat

zu ermöglichen, die anderen aber in arabischen Ländern endlich seßhaft zu machen.

Vergebliche Friedensvermittlung

Ein relativ neuer Schwerpunkt war das Vorhaben, mit führenden Vertretern der islamischen und der jüdischen Glaubensgemeinschaft Kontakte aufzunehmen auf der Basis des gemeinsamen Glaubens an den einen Gott. Blake erklärte vor seiner Abreise, er gehe nicht in der „arroganten Erwartung" in den Nahen Orient, durch seine Gespräche „unmittelbare politische Ergebnisse" zu erzielen oder einen direkten Beitrag zur Lösung der Nahostkrise zu leisten. Aber der Weltrat der Kirchen dürfe auch nicht in einer Zuschauerstellung verharren. Die Uppsala-Resolution müsse ausgeführt werden.

Erste Station der Reise war ein dreitägiger Aufenthalt in Kairo, wo er mit drei Mitarbeitern aus Genf erschien, und zwar mit Erzpriester *G. Tsetsis*, Sekretär für orthodoxe Kirchen, *St. Samartha*, Sekretär für den Dialog mit Menschen anderen Glaubens, Pressesekretär Pfr. *W. Forker* und dem koptischen Bischof *A. Samuel* (öpd, 6.3.69). Er besuchte die Gottesdienste zweier orthodoxer Kirchen und die Koptisch-evangelische Gemeinde, die enge Verbindung zur Presbyterianischen Kirche in den USA unterhält, der Blake selber angehört. Er hielt ferner einen Vortrag in der islamischen Al-Azhar-Universität, die durch einen Professor auf dem oben erwähnten Treffen in Bossey vertreten war. Blake sprach aber auch mit Präsident Nasser, Außenminister Riad, dem er versicherte, daß der Ökumenische Rat zu den nichtchristlichen Religionsgemeinschaften und zu den arabischen Staaten gute Beziehungen wünsche, und mit dem Minister für islamische Angelegenheiten, Aziz Kamel (epd, 4. 3. 69).

Die zweite Station der Reise war am 4./5. März Beirut. Hier fand Blake eine verhältnismäßig freundliche Atmosphäre vor, sowohl beim Staatspräsidenten Helou wie bei den verschiedenen Kirchenführern. Er konnte sich auf die libanesische Tradition der Toleranz berufen. Schwieriger waren die Besuche in Damaskus (Syrien), in Amman (Jordanien) und in Israel selber. Darüber gibt ein Abschluß-Interview Einzelheiten, das Generalsekretär Blake am 12. März nach Beendigung seiner Reise in London gab (epd, 13. 3. 69). Sehr pessimistisch äußerte er sich über die Möglichkeiten einer Friedensvermittlung. Das Besorgniserregende sei, daß beide Seiten nicht bereit seien, Vermittlerdienste anzunehmen, obwohl sie wüßten, daß der Anstoß zu solchen Verhandlungen von außen kommen müsse. Die Gespräche mit den Staatsmännern waren höflich, aber negativ verlaufen. Für die örtlichen Religionsgemeinschaften, besonders die etwas isoliert lebenden Christen, war der Besuch eine Stärkung, erklärte Blake. Er hoffe auch, etwas für die jüdischen Minderheiten in den arabischen Staaten erreicht zu haben. Die neuen ägyptischen Auswanderungsvorschriften nannte er ermutigend.

In London wurden sogleich auf einem internen Treffen von Mitgliedern des Weltrates der Kirchen die Ergebnisse ausgewertet, ehe Blake nach den USA weiterflog, um die Regierung in Washington über seine Beobachtungen zu unterrichten. Im ganzen hinterläßt die Reise den Eindruck eines wohl notwendigen kirchlichen Aktivismus, dem es allerdings an Breiten- und Tiefenwirkung fehlt und der deshalb nüchtern einschätzen muß, was den mangelhaft geeinten Kirchen in dieser Welt möglich ist.

Vorgänge und Entwicklungen

Kirchliche Entwicklungshilfe auf dem Prüfstand?

Die Bemühungen um die Entwicklungshilfe befinden sich gegenwärtig in einer schwierigen Phase. Die erste Periode eines gewissen Enthusiasmus ist vorbei. Schon seit längerer Zeit breitet sich nicht nur unter jenen Bevölkerungsschichten, die in Unkenntnis der wahren Sachverhalte oder aus wirtschaftlichem oder nationalem Egoismus die Wirksamkeit und Nützlichkeit des Unternehmens bezweifeln möchten, sondern auch unter den Fachleuten Ernüchterung aus. Die Hoffnungen, die in die erste Entwicklungsdekade gesetzt wurden (1960—1970), haben sich bisher nicht annähernd erfüllt. Zwar lag die Wachstumsrate des Brutto-Sozialproduktes in den Entwicklungsländern in den Jahren 1960—1966 im Durchschnitt bei 4,9 Prozent, näherte sich also beinahe dem Planziel der ersten Dekade, das mit 5 Prozent angesetzt war. Doch variierten die Werte in einzelnen Ländern bis zu einer unteren Grenze von 2,7 Prozent. Auch stieg im gleichen Zeitraum das Durchschnitts-Pro-Kopf-Einkommen infolge der starken Bevölkerungszunahme nur um 2,3 Prozent. Der ehemalige Generalsekretär der Welthandelsorganisation *P. Prebisch* kündete bereits 1967 an, die erste Entwicklungsdekade drohe trotz der ermutigenden Erwartungen zu ihrem Beginn zu einem Jahrzehnt der Enttäuschung zu werden. Der Ausgang der zweiten Welthandelskonferenz in Neu-Delhi im Frühjahr 1968 gab ihm recht. Ihr mageres Ergebnis, das sich im wesentlichen auf Resolutionen über Rohstoffabkommen, über die Schaffung von Präferenzsystemen im Warenverkehr zwischen Industrie- und Entwicklungsländern und auf allgemeine Postulate der Finanzhilfe beschränkte, wurde von einem indischen Kommentator mit dem Hinweis kommentiert: Die Entwicklungsländer seien in der Hoffnung auf ein Festmahl an den Konferenztisch gekommen. Aber was sie bekamen, seien ein paar Brosamen gewesen (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 243).

Sehr deutlich waren damals die Grenzen des Willens zu einer durchgreifenden Entwicklungspolitik auf seiten der Geber-, aber auch die Grenzen des Willens zur Selbsthilfe auf seiten der Nehmerländer zu erkennen. Beide Seiten waren nicht frei von politischem Prestigedenken. Politische Empfindlichkeiten überlagerten die ökonomischen und sozio-kulturellen Sachprobleme. Zudem weiß man, daß

die bisher erstrebte Finanzhilfe der Industrieländer von einem Prozent des Bruttosozialprodukts nur dann langfristig wirksam investiert werden kann, wenn die internationalen Handelsbedingungen, insbesondere durch Schutz der Rohstoffpreise der Entwicklungsländer, grundlegend zu deren Gunsten geändert werden können. Die bisherige, nicht sehr positive Bilanz hat aber neben der tatsächlich geleisteten Hilfe eine wesentliche Wirkung gehabt. Man gibt sich mehr Rechenschaft über die Voraussetzungen einer langfristigen Entwicklungspolitik, über die Mängel in der bisherigen Organisation, in der Auswahl der Projekte, in der Zusammenarbeit zwischen Geber- und Nehmerländern bzw. -instanzen. Man wird sich auch der politischen und sozio-kulturellen Voraussetzungen der Entwicklungshilfe in den Entwicklungsländern stärker bewußt und versucht auch von daher die eigene Operationsbasis (Strategie) zu überprüfen.

Solcher Überprüfung, die zugleich Selbstprüfung sein sollte, diente für den kirchlichen Bereich (innerhalb der Bundesrepublik) auch das „Internationale Misereor-Kolloquium" über „Probleme der kirchlichen Entwicklungshilfe", das vom Hilfswerk der deutschen Katholiken vom 19. bis 22. Februar 1969 aus Anlaß seines zehnjährigen Bestehens in Bensberg bei Köln veranstaltet wurde und an dem etwa 80 Vertreter verschiedener Trägerorganisationen aus Übersee (Afrika, Asien, Lateinamerika) teilnahmen und ihre zum Teil recht unterschiedlichen Positionen zum Thema vortrugen. An dem Kolloquium nahmen neben Repräsentanten kirchlicher Entwicklungshilfe aus Österreich und der Schweiz auch drei Vertreter des evangelischen Hilfswerks „Brot für die Welt" teil. Doch fehlten Vertretungen aus den kirchlichen Hilfsorganisationen aus dem nicht deutschsprachigen europäischen Ausland: wohl auch ein Zeichen dafür, daß die internationale Zusammenarbeit auf seiten der Geberländer, die in Bensberg nur durch den Generalsekretär der Internationalen Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Hilfswerke (CICE), *A. Vanistendael,* effektiv vertreten war, noch zu wünschen läßt.

Was ist Entwicklung?

Die Diskussion auf dem viertägigen Kolloquium, dem sich im Dom zu Köln die feierliche Eröffnung der diesjährigen Fastenaktion anschloß, wurden jeweils durch Kurzreferate eingeleitet. Sie wurden, sieht man vom Referat des letzten Tages über die entwicklungspolitische Problematik der Nahrungsmittelhilfe (Prof. *Th. Dams,* Freiburg) ab, ausnahmslos von Gesprächspartnern aus Entwicklungsländern gehalten. Das Gespräch — die Diskussion war wesentlich reichhaltiger und aufschlußreicher als die meisten der eher abstrakt konzipierten Referate — bewegte sich vornehmlich in drei Problemschichten: Wesen, Sinn und Zielsetzung der Entwicklung, Soforthilfe und Hilfe zur Selbsthilfe, die Stellung kirchlicher Entwicklungshilfe im Heilsauftrag der Kirche. Daneben spielten selbstverständlich auch Fragen der Zusammenarbeit zwischen Geberinstitutionen in Europa und den Vermittlungs- oder Nehmerinstitutionen in den Nehmerländern bei der Entscheidung über die Verteilung der Kapitalhilfe und die Art der Durchführung der Projekte eine wichtige Rolle. Auch wurde von den Geberinstitutionen durch einzelne Sprecher aus Entwicklungsländern mehr Rücksicht auf die kulturelle Situation in ihren Ländern gefordert. Allerdings schienen solche Forderungen, so berechtigt sie waren, mehr als einmal mit den Erfordernissen rationaler Wirtschaftsplanung zu kollidieren. Eine besondere Rolle spielte auch die Frage, wie insbesondere die Bischofskonferenzen der Nehmerländer noch stärker in den Entscheidungsprozeß über kirchliche Entwicklungshilfe einbezogen und wie Missionare noch wirksamer dafür interessiert und auch entsprechend ausgebildet werden könnten. Diese Bemühungen blieben, wie wir am Schluß noch sehen werden, freilich nicht unwidersprochen.

Erstaunlicherweise blieb das Ergebnis zur ersten Problemschicht recht mager. Vor allem unter sozial-ökonomischen Aspekten übte man Zurückhaltung. Die ökonomischen und die sozio-kulturellen Voraussetzungen kamen nicht so recht in den Blick. Sie wurden nur gelegentlich in Diskussionen und Referaten gestreift, meist mehr unter prognostischen als diagnostischen Gesichtspunkten, obwohl man sehr wohl den Eindruck gewann, man habe das diagnostische Stadium noch kaum hinter sich. Die sozialen und ökonomischen Realfaktoren kamen nur gelegentlich zu ihrem Recht, so insbesondere in dem Referat des stellvertretenden Direktors des Indian Social Institute, Neu-Delhi, *S. Santiago* (neben *Th. Dams, A. Vanistendael* und *R. Vekemans* eine der beherrschenden Figuren des Kolloquiums), als dieser seine Konzeption einer „positiven Gesellschaft" für die heute in Entwicklung stehenden Länder vortrug und ein ökonomisches Mischsystem prognostizierte, das auf vier Arten von Eigentum beruhe: 1. Einzelbesitz von Häusern, landwirtschaftlichen und beruflichen Ausrüstungen, 2. ein hoher Anteil an genossenschaftlichem Besitz, 3. ein gewisser Anteil an staatlichem und kommunalem Besitz, der unmittelbaren Erfordernissen des Allgemeinwohls dient und der für die staatliche Gesamtentwicklungsplanung gebraucht wird, 4. ein potentiell weites Feld rentabel arbeitender Privatunternehmen. Auffallend war an dieser Konzeption gewiß nicht ihre Neuheit, eher ihre maßvolle Ausgewogenheit und die Tatsache, daß die hier avisierten Eigentumsformen als angestrebtes Ziel mit der Entwicklung in den Industrieländern weitgehend parallel laufen, sieht man einmal vom agrarischen Schwergewicht in den Entwicklungsländern ab. Santiago sah in diesem Mischsystem nicht nur die anzustrebende ökonomische Basis, sondern die Grundlage für den Aufbau einer stabilen Gesellschaftsordnung: Den Menschen solle es so ermöglicht werden, „durch Nachdenken, Lernen und Handeln auf allen Gebieten menschlicher Tätigkeit am Besitz teilzunehmen, um Einfluß auf die Angelegenheiten des Landes zu nehmen und auf diese Weise die politische Demokratie erfolgreich zu verwirklichen".

Entwicklung und Revolution

Von dieser ökonomisch-politischen Basis aus begegneten sich die Vorstellungen Santiagos mit den Thesen von Vekemans über die gegenwärtig in Lateinamerika bis zur gläubig hingenommenen Ideologie gesteigerten Konzeption von der „evolution integral", die Vekemans, wenn nicht bei Adam und Eva, so doch buchstäblich mit 1 Mose 1, 26 beginnend zu beschreiben suchte. Entwicklung wurde hier verstanden als „soziale Aufgabe, die die Vollendung des Menschen und der Gesellschaft in all ihren Formen ermöglicht". Da dieser Prozeß viele Werte umfasse, bedürfe er einer lehrhaft geprägten Konzeption. Der Bedarf an lehrhafter Grundlegung und an ideo-

logischer Konzeption schien in der Tat insbesondere bei den Lateinamerikanern enorm zu sein. Vekemans selbst holte weit in anthropologische Gedankengänge aus, wobei er mit Resultaten allerdings sehr im Abstrakten verblieb, etwa mit seiner Definition des Ziels der Entwicklung: ein Land oder Volk könne als entwickelt bezeichnet werden, „wenn daselbst die geistigen, kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bedingungen herrschen, die die Selbstverwirklichung des Menschen und der Gesellschaft ermöglichen".

Einig war sich die Mehrheit der Teilnehmer mit Vekemans darüber, daß eine solche Gesamtentwicklung nur durch einen *radikalen Strukturwandel,* durch einen revolutionären Umbruch der Verhältnisse möglich ist. Bezüglich der Anwendung von Gewalt blieb Vekemans und mit ihm die meisten lateinamerikanischen Vertreter zurückhaltend. Zwar schloß er Anwendung von Gewalt nicht aus, da die herrschenden Schichten auf ihre Vormachtstellung nicht freiwillig verzichten würden, doch forderte er im Anschluß an die Beschlüsse der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín „präzise Voraussetzungen": äußerst starker Mißbrauch von Macht, Zwecklosigkeit aller friedlichen Wege (die jedoch erwiesen sein müsse), verantwortbare Relation zwischen den unvermeidlichen negativen Folgen und den durch den Mißbrauch der Macht provozierten Zuständen, begründete Aussicht auf Erfolg. Noch zurückhaltender formulierte Santiago: Es könne der Fall eintreten, daß man die bestehende Ordnung nachdrücklich bekämpfen müsse. Es sei durchaus möglich, daß eine Revolution zur Herstellung einer gerechten Gesellschaftsordnung wohl begründet sei, jedoch müsse ihr Wesen nicht notwendigerweise Gewalt sein.

Im ganzen hatte man von der Diskussion zur ersten Problemschicht einen doppelten Eindruck: Sie konzentrierte sich mehr auf Zielvorstellungen als auf die konkreten Voraussetzungen von Entwicklung bzw. auf die beherrschenden Faktoren der Unterentwicklung und, soweit diese Voraussetzungen analysiert wurden, beschränkte man sich trotz der ständigen Wiederkehr des in sich selbstverständlichen Postulats von der integralen Entwicklung auf die strukturell-politischen und vernachlässigte die sozial-psychologischen Faktoren der Entwicklungshemmung. Immerhin schienen die Asiaten wohl auf Grund der vorherrschenden angelsächsischen Tradition wirtschaftsnäher zu argumentieren als die Lateinamerikaner und ein Teil der Afrikaner. Gelegentlich gewann man den Eindruck, kulturell (und auch religiös) bedingte ökonomische Zustände würden durch eine vorzeitige Anthropologisierung des Entwicklungsproblems in ihrer ausschlaggebenden Bedeutung ziemlich verkürzt.

Sofort- oder Entwicklungshilfe?

Sehr viel konkreter gestaltete sich die Diskussion zur zweiten Problemschicht, zur Frage nach dem *Verhältnis von Soforthilfe und Entwicklungshilfe.* Diese Frage scheint nun mit dem Bensberger Kolloquium zu einem vorläufigen Abschluß gekommen zu sein. Jedenfalls markiert sie für das Selbstverständnis kirchlicher Entwicklungshilfe in Deutschland eine wichtige Wegstation. Misereor selbst hat sich zwar nie bloß als Organisation der Soforthilfe verstanden, ist aber doch mehr oder weniger unter diesem Gesetz angetreten und hat seine eigene Konzeption erst allmählich im Sinne langfristiger Entwicklungsplanung durch entsprechende Schwerpunktverschiebungen in der Projektauswahl weiterentwickelt. Ein gewisser Konsens der Teilnehmer kam wohl in der Feststellung Santiagos zum Ausdruck: „Die Kirchen sollen die beiden Formen, Nothilfe und Entwicklungsarbeit verbinden, wobei in der heutigen Situation größeres Gewicht auf die letztgenannte zu legen ist." Rein karitative, in der Kirche immer noch gängige und vielfach als „humaner" verstandene Schemata scheinen überwunden oder wenigstens in den Hintergrund zu treten, und zwar nicht nur bei den Geberorganisationen, sondern auch bei den Vertretern der Nehmerländer. Santiago verteidigte den Vorrang der langfristig geplanten Hilfe gegenüber möglichen Mißverständnissen im eigenen Lager: Wenn die Kirchen heute das Schwergewicht ihrer Hilfe mehr auf die langfristige Entwicklung mit struktureller Zielsetzung legten, so sei dies weder zu westlich, noch zu unrealistisch, noch zu berechnend.

Klärend wirkte zu diesem Fragenkomplex insbesondere das letzte Referat der Tagung (Prof. *Dams*), der die bisherige Konzeption der *Nahrungsmittelhilfe* kritisierte und Nahrungsmittelhilfe als einen wirksameren Weg zu ökonomischer Selbsthilfe entschieden ablehnte. Entwicklungshilfe, so wurde auch von anderen Teilnehmern immer wieder betont, müsse nicht der momentanen Not, sondern den tiefer liegenden Ursachen der Not abhelfen. Dams versuchte an verschiedenen Beispielen die Unwirksamkeit der Nahrungsmittelhilfe gerade für die Beseitigung der Ursachen der Unterentwicklung aufzuzeigen. Er wies besonders auf die Strukturabhängigkeit der Nahrungsmittelhilfe hin. Je unzureichender die Infrastrukturen eines Landes seien, um so unzulänglicher ließen sich die Nahrungsmittel an die Bedürftigen verteilen. In Ländern mit Lagerungs- und Verteilungsschwierigkeiten bestehe das große Risiko, daß die zusätzlich gelieferten Nahrungsmittel wegen des mangelhaften Verteilerapparats die Hungernden gar nicht erreichten. Am wirksamsten sei die Nahrungsmittelhilfe noch im Rahmen der sog. „Food for Work-Programme", derer sich u. a. auch der amerikanische Catholic Relief Service bedient. Im Rahmen dieser Programme werden Nahrungsmittellieferungen an die Bedingung geknüpft, daß die Adressaten der Nahrungsmittelhilfe ihre Arbeitskraft für bestimmte Projekte (Straßen-, Wohnungs-, Schulbau) zur Verfügung stellen.

An Hand von Fakten belegte Dams zudem, daß die als Entwicklungshilfe ausgegebene Nahrungsmittelhilfe weniger den Entwicklungsländern diene, sondern daß mit der Nahrungsmittelhilfe vielfach entwicklungsfremde Zwecke verbunden seien, die sich besonders in den USA-Hilfsprogrammen abzeichneten: Stabilisierung der Landwirtschaft, Vergrößerung des internationalen Handels mit Nahrungsmitteln, Stärkung der kollektiven Macht der freien Welt. Dams warnte davor, aus falsch verstandener christlicher Verantwortung *Nahrungsmittelhilfe* und *Agrarpolitik* miteinander zu verbinden, in der Meinung, man könne damit zwei Fliegen mit einer Klappe schlagen: durch Abbau der Lebensmittelüberschüsse die eigene Landwirtschaft sanieren und zugleich konstruktiv in der Entwicklungspolitik mitwirken. Die beiden Zielsetzungen ließen sich nicht über die Nahrungsmittelhilfe zu einer Einheitskonzeption im weltwirtschaftlichen Austausch vereinen. Man müsse sich darüber im klaren sein, daß die Nahrungsmittelhilfe insbesondere zu Zeiten großer landwirtschaftlicher Überschüsse „fast ausschließlich" auf die

Verwirklichung der Zielsetzungen der Geberländer gerichtet sei. Der wirksame Weg zur Versorgung der Bevölkerung in den Entwicklungsländern könne nur über die *Ausdehnung der Eigenproduktion* in den Entwicklungsländern selbst führen. Damit vermeide man, nur am Symptom herumzukurieren, und ziele auf die Beseitigung der Ursachen der Unterversorgung. Man sollte dabei allerdings nicht versuchen, den Mythos der Gegenwart (Hilfe durch Nahrungsmittelgeschenke) durch einen Mythos der Zukunft (unbegrenzte Möglichkeiten der Anwendung technischer Erkenntnisse) zu ersetzen. Es gelte vielmehr, die konkreten Vorbedingungen für die Steigerung der Nahrungsmittelproduktion zu schaffen. Das bedeutet aber: Änderung der traditionellen Verhaltensweisen, Hebung des Bildungsniveaus, Verbesserung der Produktionsmethoden. Das größte Brachland liege in den Köpfen der Unwissenden. Damit hatte der wirtschaftswissenschaftliche Gesprächspartner das Problem der „integralen Entwicklung" unter einem sehr realen Gesichtspunkt beleuchtet und die etwas übersprudelnden sozialanthropologischen Projektionen mancher theologischer Gesprächspartner auf ihre Voraussetzungen rückbezogen.

Ein offensichtliches Dilemma

Als übereinstimmendes Ergebnis des Fragenkreises Sofort- oder Entwicklungshilfe, das sich am Beispiel der Nahrungsmittelhilfe besonders gut aufweisen ließ, konnte festgehalten werden: Für die Kirche gibt es hier zwar keine Alternative im strengen Sinn. Sie muß in beiden Bereichen tätig sein, aber die langfristigen Entwicklungsmöglichkeiten stärker im Auge behalten. Diese dürfen nicht nur nicht zugunsten der Sofort- (z. B. Katastrophenhilfe) zurückgestellt werden, ganz im Gegenteil müsse die Katastrophenhilfe, soweit nur irgendwie möglich, selbst mit in den Dienst langfristiger Entwicklung gestellt werden. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit verstärkter Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen kirchlichen Organisationen etwa zwischen den bischöflichen Hilfswerken und dem Caritasverband. Dabei müßte die Kooperation wohl eine möglichst klare Arbeitsteilung einschließen, soll ungesundes Prestige- und Konkurrenzdenken, wie es auch im Rahmen der deutschen Biafrahilfe sichtbar wurde, vermieden werden. Ob die Deutsche Bischofskonferenz entwicklungspolitisch weitsichtig gehandelt hat, als sie die von verschiedenen Diözesen aus den Haushaltsmitteln 1969 zu Entwicklungszwecken zur Verfügung gestellte Summe von 6,5 Millionen DM ausschließlich zum Zweck der Soforthilfe zur Verfügung stellte (5 Millionen für Biafra, 1,5 Millionen für andere Härtefälle), kann wenigstens nach dem Bensberger Gespräch dahingestellt bleiben. Langfristige Planung ist auf eine möglichst sichere Kontinuität der Mittel angewiesen. Gerade deswegen sollten Beiträge aus Kirchensteuermitteln primär, wenn nicht ausschließlich der Entwicklungshilfe mit langfristigen Vorhaben zugute kommen. Nicht zuletzt deswegen erscheint es als besonders dringlich, daß man sich möglichst bald auf einen festen Beitragssatz (auf die projektierten zwei Prozent des Kirchensteueraufkommens) einigt.

Wenn man sich aber für eine Schwerpunktverlagerung von der Sofort- zur Strukturhilfe (die durch die Möglichkeit wachsender Selbsthilfe sich vergrößeren soll) entschieden hat, so bleibt immer noch die Frage nach den geeigneten Ansätzen einer solchen langfristigen Strukturhilfe. Hierüber waren sehr gegensätzliche Meinungen zu hören. *J. Segers SJ* (Kinshasa) gab zu bedenken, da die Mittel (insbesondere die kirchlichen) nun einmal sehr beschränkt seien, müsse für ihre möglichst rentable Verwendung gesorgt werden. Deswegen müsse Entwicklungshilfe zunächst dort ansetzen, wo bereits ein gewisses „Anfangspotential" vorhanden sei, andernfalls bleibe sie wirkungslos. Erzbischof *J. Zoa* (Yaunde/Kamerun) widersetzte sich diesem Vorschlag energisch: Gerade den Ärmsten müsse geholfen werden. Man stieß hier auf ein offensichtliches Dilemma. Setzt man bei den ärmsten Gruppen und Schichten an, droht die Hilfe im Sinne langfristiger Investitionshilfe zu verpuffen, weil die von Dams genannten strukturellen Voraussetzungen fehlen. Wird die Hilfe vornehmlich auf die wirtschaftlich bereits potenteren Gruppen konzentriert, droht unter Umständen eine Verfestigung des sozialen Ungleichgewichts in den Entwicklungsländern selbst. Zu lösen, so schien es, ist dieses Dilemma wiederum nur durch eine möglichst wirksame Kombination von Sofort- und Entwicklungshilfe.

Dasselbe Problem kam auch noch unter einem anderen Aspekt zur Sprache: Wer trägt die entstehenden *Folgekosten?* Und inwieweit sind diese bereits bei der Projektplanung zu beachten? In einer Zusammenfassung der Diskussion wurde u. a. festgehalten: Grundsätzlich muß bei der Finanzierung eines Projekts die gewährte Hilfe ausreichen, um dieses selbst zu Ende zu führen. Es soll aber bereits bei der Anfangsplanung so entschieden werden, daß sich das Projekt nach Durchführung möglichst selbst finanzieren kann. Doch könne bei gewissen Projekten (z. B. Krankenhäusern, Bildungseinrichtungen) auf langfristige oder gar unbefristete Hilfe nicht verzichtet werden (*Zoa*). Darauf müsse man aber mehr als bisher bei der Gesamtplanung Rücksicht nehmen: Man könne z. B. nicht Krankenhäuser bauen, ohne auch deren medizinisch-technische Ausrüstung einzukalkulieren *(Schütte).* Dies könne freilich nicht so geschehen, daß die Geberorganisation den Trägern des finanzierten Projektes die Sorge für dessen betriebliche Instandhaltung abnehme. Damit würde der Wille zur Selbsthilfe eher gelähmt als gefördert. Daß gerade in diesem Punkt die Meinung der an den Projekten beteiligten Partner oft nur schwer auf einen Nenner zu bringen ist, zeigten manche Diskussionsbeiträge ebenfalls.

Entwicklungshilfe und Heilsauftrag der Kirche

Zu dieser letzten Problemschicht, die offenbar mehr Zeit beanspruchte, als man eigentlich erwarten konnte, kann hier nur weniges gesagt werden. Ihr galten vor allem die beiden Eingangsreferate von *Th. van Asten,* Generaloberer der Weißen Väter, über „Kirchliche Entwicklungshilfe und Glaubensverbreitung" und von *J. Schütte,* ehemaliger Generaloberer der Steyler Missionare und heute Sekretär der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax für die Sektion Frieden über „Evangelisation und kirchliche Entwicklungshilfe nach dem Missionsdekret Ad Gentes" und die Diskussion des ersten Tages. Man gab sich große Mühe, die kirchliche Entwicklungshilfe als „integralen" Bestandteil kirchlicher Sendung auszuweisen und einsichtig zu machen, daß die Entwicklungshilfe wie die direkte Evangelisierung zur „eigentlichen Missionsarbeit" gehöre (P. Schütte im Anschluß an das Missionsdekret). Manchem mochte soviel theologische Mühe angesichts des Diskussionsgegenstandes nicht ganz einsichtig sein. Er mochte

den Scharfsinn, der auf eine „Rechtfertigung" kirchlicher Entwicklungshilfe verwandt wurde, höchstens durch die Tatsache erklären, daß der überwiegende Teil der anwesenden Kleriker und Angehörige von Orden oder Missionsinstituten war und daß bei aller Betonung universaler Solidarität die Tendenz, mittels der Entwicklungshilfe das kircheneigene institutionelle Potential zu festigen, noch nicht ganz überwunden war.

Interessanter wurde für den theologisch Unbeschwerteren die Diskussion dort, wo von den konkreten *Trägerstrukturen* die Rede war, wo es um die Frage ging, wer für die Durchführung kirchlicher Projekte verantwortlich sein solle und in welcher Weise die Zusammenarbeit mit nichtkirchlichen staatlichen und privaten Institutionen möglich sei. Aus diesen Fragen schälte sich dann doch ein Problem heraus, das der Mission in nächster Zukunft einiges zu schaffen machen dürfte. Hinter der theologischen Akribie verbarg sich eine eher pragmatische Frage bzw. die Tatsache, daß heute jedenfalls in den Nehmerländern die Amtskirche, die Bischofskonferenzen (über diese wurde noch gesondert diskutiert), der Missionar als die geborenen Träger der Entwicklungshilfe anzusehen sind. Überwiegend entschied man sich wohl für die Meinung, wo keine anderen Trägerstrukturen zur Verfügung stehen, müsse die Mission (im Sinne der Amtskirche in der Mission) die Funktionen subsidiär wahrnehmen. Man müsse aber gleichzeitig für die Schaffung neuer Trägerstrukturen sorgen. Aber trotz dieser grundsätzlichen Klärung schien man nur beschränkt bereit, autonomen Trägern planvoll und konsequent Raum zu geben. *P. Schütte* beispielsweise wünschte eine pragmatische Lösung: entscheidend sei die größere Effizienz. Dieser Standpunkt mochte im Blick auf die Entwicklungshilfe selbst praktikabel sein, wenigstens vorläufig. In den Rückwirkungen auf die Kirche dürfte dies nicht in gleicher Weise zutreffen.

S. Kappen SJ hat diese Rückwirkungen erst jüngst am Beispiel Indien in einem Beitrag in den „Katholischen Missionen" (März/April 1969, S. 43 ff.) beschrieben: Je mehr sich die Kirche im Entwicklungsbereich als Institution und als Amtskirche engagiert, um so mehr droht sie von neuem mit einer politisch-wirtschaftlichen Institution mit weltlichen Zielsetzungen verwechselt zu werden und sich dem Volk, vor allem den ärmeren Schichten, zu entfremden. Überdies werden immer mehr Geistliche mit sozial-ökonomischen Aufgaben betraut. Dieses Engagement geht aber nicht selten zu Lasten der eigentlichen Seelsorge. Neben der Entfremdung gegenüber den Nichtchristen führt dieser Zustand auch zu neuen innerkirchlichen Spannungen, zum Teil innerhalb der Missionsinstitute selbst: gewiß ein bisher wenig diskutierter Aspekt der vielbesprochenen Krise der Mission!

Das kann nicht heißen, daß sich die Kirche im finanziellen und personellen Einsatz mäßigen soll. Wohl aber müßte eine kirchliche Streuung der Trägerschaft angestrebt werden mit größerer Beteiligung von Laienkräften, die ihrerseits bei der Durchführung der Projekte (in wenigstens zum Teil gemischten Institutionen) mit anderen religiösen Gruppen und den staatlichen Stellen enger zusammenarbeiten. Ebenso wird man sich, auch diese Meinung wurde mit guten Argumenten vertreten, bei der Durchführung von Projekten in eigener Regie eine gewisse Selbstbeschränkung auferlegen müssen und schon im Interesse der Zusammenarbeit mit nichtkirchlichen Stellen sich vorzugsweise auf solche Projekte konzentrieren (z. B. Gesundheitswesen, Sozialdienste), die von anderen Trägern (Regierungen, Internationalen Organisationen) vernachlässigt werden (Vanistendael). Schließlich wäre wohl auch zu bedenken, was *P. van Asten* in seinem Referat ausführte: Die Kirche hat die doppelte Funktion, sich selbst an der Entwicklungshilfe zu beteiligen und zugleich mahnendes Entwicklungsgewissen in der Gesellschaft zu sein. Die letztere ist eigentlicher Auftrag der Kirche, in der ersteren kann sie nur eine subsidiäre Aufgabe erfüllen.

Das kirchliche Amt als ökumenisches Problem

Zum rechten Zeitpunkt, da in allen Kirchen die Diskussion um die gültigen Strukturen entbrannt ist, hat die Kommission Faith and Order, Genf, ein beachtliches Studiendokument über „Die Bedeutung der Ordination" vorgelegt (abgedruckt in „Ökumenische Diskussion" Nr. 4, 1968, S. 170—196). Bescheiden heißt es dazu, es solle die Diskussion in Gang bringen. An sich ist das Thema seit den Anfängen des Weltrates der Kirchen durchdiskutiert worden, aber es versandete in den ekklesiologischen Schwierigkeiten. Nach dem Beitritt der Orthodoxen Kirchen wurde es auf der Weltkonferenz von Montreal 1963 wiederaufgegriffen. Doch erst das Zweite Vatikanum brachte mit der Erneuerung des Kirchenbegriffes und der eigentümlichen Koinonia mit den Konzilsbeobachtern die große Chance, zumal jetzt die römisch-katholische Theologie vielstimmig in die Diskussion eintrat. Aber manche weitgehende Übereinstimmung im Verständnis der Eucharistie, durch die neuen Hochgebete des römischen Liturgierates fast in greifbare Nähe gerückt, und die drängende Frage der Interkommunion legte über die innerökumenischen Unionsverhandlungen hinaus (vor allem der Kirche von England mit den Methodisten) die eigentliche Crux kirchlicher Einigung bloß, eben das Verständnis des kirchlichen Amtes und der Ordination als Bedingung gültiger Sakramente. Die Keimzelle des neuen Entwurfs entstand auf der Faith-and-Order-Konferenz von Bristol („Bristol 1967". Reports-Minutes-Documents. Faith and Order Paper Nr. 50, S. 144 f.). Daraus wurde in mehreren Arbeitsgängen das Studiendokument.

Die aktuellen Schwerpunkte

Die Studie macht sich zunutze, daß heute Kirche in erster Linie als „Volk Gottes" verstanden wird und formuliert sofort: „Das Amt steht nicht über oder vor, sondern innerhalb dieses Volkes." Dem entspricht das neue Verständnis des missionarischen Wesens der Kirche, ihre Öffnung zur Welt und die Erkenntnis, daß eine „radikale Folgerung" der Aspekt des Dienens ist. Eine nicht minder radikale Folgerung ergebe sich aus der Einsicht von der Gegenwart des Heiligen Geistes in der Kirche wie in den charismatischen Gaben. So müßten alle Kirchen „radikalere Fragen" durchdenken als nur, was eine gültige Ordination konstituiert.

Dazu nötige vor allem die neutestamentliche Forschung.

Sie lehrt die Unmöglichkeit, *eine* Vorstellung der kirchlichen Ordnung und Entwicklung unter Ausschluß aller anderen biblisch zu begründen: „Daher ist der Versuch nicht legitim, die Form eines jeden Amtes dogmatisch zu bestimmen als notwendige Herleitung von demjenigen Amt, das an einem Ort zu einer bestimmten Zeit bestand. In voller Offenheit können wir heute zugeben, daß wir im NT kein entfaltetes Verständnis der Ordination entdecken können." Was sich herausgebildet habe, sei das Ergebnis späterer Reflexionen. Die Exegese habe ferner entdeckt, daß die Formen des ausgesonderten Amtes in neutestamentlicher Zeit „auch sozial, kulturell und historisch bedingt waren". Daher sei heute eine Anpassung an die neuen gesellschaftlichen Notwendigkeiten gefordert, bekanntlich auch ein sehr akutes innerkatholisches Thema. Sogar in der ersten Generation der Urkirche sei keine bestimmte Form des Amtes im allgemeinen oder des ordinierten Amtes im besonderen vorherrschend. Sie war örtlich verschieden. Auch römisch-katholische Theologen gäben heute zu, daß es unmöglich sei, „die spätere Ordination mit Sicherheit direkt auf Jesus zurückzuführen". Soweit das Vorwort der Studie und, wenn man so will, ihre Tendenz.

Ursprung des Amtes und die Alte Kirche

Es folgen zunächst „ekklesiologische Überlegungen" mit der Beobachtung, daß sich das Verständnis der Ordination unterscheidet, je nachdem, ob entweder dem Vorsitz bei der Eucharistiefeier oder der Predigt des Wortes und der Vergebung oder der Leitung des Hirtenamtes der Vorrang zuerkannt wird. Diese *Grundunterschiede* seien heute noch nicht überwunden. Dennoch wird behauptet, man habe im Dialog „gemeinsame Linien und Grundfragen" entdeckt, die zwar keinen Konsensus darstellen, aber auf denen man weiterbauen könne.

„Hinsichtlich des *Ursprungs* des Amtes stimmen die Kirchen überein. Aller Dienst hat in Jesus Christus seinen Ursprung und seine Wurzeln." Er ist der Diener, der Priester, der Diakon, der Episkopos, der Lehrer. „Es war Christi Wille, daß sein Amt und Dienst durch eine Gemeinschaft, seinen Leib, die Kirche, ständig in der Welt gegenwärtig sein und ausgeübt werden sollte. Die erste Gemeinschaft dieser Art waren die Zwölf, die verstanden wurden als eine Einheit, die das in Christus zusammengefaßte Volk Gottes, das wahre Israel, repräsentiert." Demnach müßte das Amt so verstanden werden, „daß es das Wesen der Kirche in jeder Generation zu seiner Erfüllung bringt". Das Amt steht in der Sukzession der Apostel. Die meisten Teilnehmer der Konsultation meinten jedoch, so heißt es, daß diese Sukzession, „diese Kontinuität der Identität, durch die Freiheit des Heiligen Geistes auf verschiedene Weise treu bewahrt wird, zuweilen sogar durch offenkundige Diskontinuität hindurch". Neue Formen könnten Gottes ständige Fürsorge bezeugen und traditionelle Strukturen zu alten Weinschläuchen werden. In jedem Falle sei es der erhöhte Herr, der eigentlich ordiniert und die Gabe des Dienstes — nicht eine Sache — verleiht. „Die apostolische Handauflegung konnte niemals die Gegenwart des Geistes garantieren", sie wurde aber als Zeichen der Verbindung der Kirche und ihres Amtes mit Christus angesehen.

Von der Prämisse der grundlegenden, durch die Taufe konstituierten Einheit des Volkes Gottes ausgehend, wird durch das Ernstnehmen der Taufe „jede absolute ontologische Unterscheidung zwischen Laien und Ordinierten zutiefst in Frage gestellt". Auch römisch-katholische Theologen (zitiert wird *Y. Congar OP*, „Der Laie") sprechen von einer sekundären, lediglich funktionalen Unterscheidung innerhalb des „Laos". Mit Bezug auf „Lumen gentium" Kapitel 2, das das Volk Gottes vor die Hierarchie stellt, wird gefolgert:

„Die Kirche kann somit nicht mehr länger mit ihrer Priesterschaft identifiziert werden." Denn im NT war ja nicht Ziel der Ordination, Kategorien von Christen oder Stufen der Jüngerschaft zu schaffen. „Ausgesondert werden bedeutet im NT nie Herrschaft." Die griechischen Wörter für Amt (archē, timē, télos) im Sinne von Machtausübung werden gemieden.

Zur Frage, was in der Ordination verliehen oder empfangen wird, heißt es u. a. mit biblischer Begründung, soweit eine Ordination bzw. Handauflegung vorkommt, weisen die verwendeten Begriffe „nicht auf irgendeinen eindeutigen theologischen oder kirchenrechtlichen Zusammenhang hin" (S. 176), obwohl gewisse Wörter bei der Übersetzung ins Lateinische die Möglichkeit eines „Ordo" und eines engeren legalistischen Denksystems enthalten, auf das die griechische Vokabel noch nicht hinweist. Die Teilnehmer der Konsultation (deren Namensliste leider nicht veröffentlicht ist) meinten, daß, „aufs Ganze gesehen, die neutestamentliche Forschung das Verständnis reichlich stützt, daß das Aussondern von bestimmten Ämtern im NT ... als solches nicht das Gewicht der Lehre vom Priestertum enthält, wie sie sich später in der Kirche entwickelte. Erst seit der Zeit Tertullians traten die stärker sazerdotalen Gehalte des Priesteramtes in Erscheinung."

Zusammenfassung des Gemeinsamen

Summa: Auf Grund dieser Überlegungen wird die Ordination so beschrieben: „Die Kirche sondert einen Menschen aus, von dem sie glaubt, daß Gott ihn berufen hat, zu einer Beziehung der *Stellvertretung*, die ursprünglich von den Zwölf verkörpert wurde, und zwar innerhalb und nicht im Gegenüber zur Kirche. Der in dieser Weise besonders beauftragte Mensch repräsentiert durch Leben, Wort und Wirken Gottes Versöhnungstat in Christus, seine Schaffung einer Gemeinschaft und seine Heranziehung von Personen bei der Schaffung und Bewahrung dieser Gemeinschaft. Die Kirche hat traditionellerweise die Funktion der so ausgesonderten Person interpretiert als Dienst an der eucharistischen Gemeinschaft, Verkündigung des Wortes der Versöhnung, Vergebung und Erneuerung — dies alles durch die Kraft des Heiligen Geistes" (S. 177).

Erst zu Beginn des zweiten Jahrhunderts war die Herausbildung des dreifachen Amtes, vor allem des monarchischen Episkopats, deutlich zu erkennen, eine Bildung der Alten Kirche, die sich mit der sog. „Reichskirche" seit Konstantin d. Gr. verfestigte (vgl. dazu das ergänzende Studiendokument: „Konzile und die Ökumenische Bewegung", Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 38—43). Ein Abschnitt über „Sukzession" erklärt die zunehmende Bedeutung der apostolischen Sukzession im Sinne des werdenden Kirchenrechts als einen „notwendigen Verteidigungsmechanismus der nachapostolischen Kirche gegen Verzerrungen des Evangeliums z. B. durch die Gnosis". Die besonderen bischöflichen Aufgaben, ausgeübt innerhalb der Kirche, wurden als autoritative Weiterführung des apostolischen Amtes verstanden, wobei der heu-

tige Unterschied im Verständnis der Ordination sich aus dem unterschiedlichen Verständnis ergab, wie und wo der apostolische Glaube vor allem bezeugt wird. „Wenngleich einige meinen, ein besonderes Amt habe heute keinen Platz in der Kirche, war die Konsultation der Auffassung, daß es auch weiterhin für ein neuverstandenes [!] ordiniertes Amt einen entscheidenden Platz gibt", denn es ist wesentlich, praktisch wichtig und von der überwiegenden Mehrheit der Christen angenommen. Aber „die Kirche muß in jeder Generation ihr Amt völlig neu durchdenken. Gott öffnet seine Kirche ständig auf die Zukunft hin, so daß das Kriterium ihres Gehorsams nicht durch frühere Formen des Amtes bestimmt wird" (S. 10).

Praktische Überlegungen

Ein eigener Abschnitt stellt zur Korrektur der soziologischen Vorurteile der Alten Kirche die Ordination von Frauen vorsichtig zur Diskussion, ohne damit das Ergebnis der „gemeinsamen Grundlage" zu belasten. Hier wird festgestellt, man könne über die Ordination folgendes gemeinsam aussagen: „Daß *die Taufe* eine allgemeine Ordination eines jeden Christen zum Amt darstellt. Daß Gott durch Jesus Christus einzelne Personen in ein repräsentatives Amt *in* der Kirche berufen hat und noch beruft. Daß durch das Gebet der Kirche eine Person in die Lage versetzt wird, das besondere Amt zu erfüllen, in das Gott ihn oder sie berufen hat" (S. 181). Weil aber Ordination die Erkenntnis und Unterscheidung geistlicher Gaben betrifft, „enthält sie ein Risiko und muß ständig überprüft werden". Als „gemeinsame Probleme" bleiben folgende Fragen:
Was bedeutet erstens die Erkenntnis der Taufe als der grundlegenden Beauftragung jedes Christen für die Lehre von der Ordination? Ist die Beauftragung grundsätzlich die gleiche? Wird jeder für einen besonderen Dienst oder ein Amt ausgesondert? Diese und weitere Fragen zielen auf die Einebnung des Priesteramtes in die Gemeinschaft der Getauften. Die zweite Frage bohrt tiefer: Warum sollen Unterschiede im Verständnis der Ordination, über die es keine eindeutigen Zeugnisse im NT gibt, zur Trennung am Tisch des Herrn voneinander führen dürfen? In logischer Konsequenz wird drittens gefragt, in welchem Maße die eine Kirche die Existenz der Kirche in anderen Kirchen anerkennt. Da die Ordination dogmatisch nicht eindeutig definierbar sei, müsse dann nicht die gesamte Frage „im Rahmen unserer historischen Verhältnisse und Erfordernisse" behandelt werden? Die angestrebte „Flexibilität" löst in weiteren Fragen die Beziehung des Sakramentalen und des Jurisdiktionellen zu einem „Ordo" auf. Sie entfernt sich im Rückblick auf die neutestamentliche Unbestimmtheit immer weiter von der geltenden römisch-katholischen wie der orthodoxen Lehre vom Amt und zieht zu deren Korrektur durchwegs geschichtlich-gesellschaftliche Maßstäbe heran.
Infolgedessen sind die „praktischen Überlegungen" (S. 183f.) noch radikaler. Eingangs wird festgestellt, die Teilnehmer der Konsultation seien zu einigen Folgerungen gelangt, die sie trotz der Lehrunterschiede „im Blick auf die Ordination gemeinsam vertreten". Da die Aussonderung nicht zu einem höheren Status, sondern zu einem Dienst innerhalb der Kirche geschieht, müsse die Ordination das ganze Volk Gottes mit einbeziehen und innerhalb des Volkes Gottes geschehen. Das heißt u. a., die Gemeinde müsse „Anteil haben an der Berufung, Wahl und Ausbildung des Ordinanden", damit so das rite vocatus bewahrt wird. Ferner müsse die Beziehung zwischen Ordination, Funktion und Aufgabe geklärt werden. In diesem Zusammenhang wird vom NT her „das *normative* Wesen des dreifachen ordinierten Amtes, wie es gegenwärtig verstanden wird", in Frage gestellt, aber auch von den Bedürfnissen und jeweils besonderen Problemen der Welt her, in der sich auch eine Herausforderung Christi verberge. Das führt zu einer Vervielfältigung der Aufgaben und Experimente, unter denen Taizé, die Ashrams in Indien, die Koinonia-Farmen in Georgia neben vielen anderen erwähnt werden (S. 185).
Dies ist deshalb zu beachten, damit nicht der Eindruck entsteht, das Durchdenken der Ordination werde von theologischem Distinktionismus inspiriert. Dahinter stehen vielmehr existierende, wirkende und z. T. vorbildliche Erfahrungen neuer Formen christlichen Dienstes in aller Welt. Vielleicht sollte man deshalb bei der Beurteilung des Studiendokuments zunächst seinen Erfahrungshintergrund erkunden, ehe es in dogmatischen Mühlen zerrieben wird.

Ökumenische Aspekte

Teil III des Dokuments erörtert, wie sich die Frage der Ordination auf den verschiedenen Ebenen ökumenischer Beziehungen auswirkt, nicht nur im freundlichen Dialog, sondern vor allem wo die Verpflichtung zu einer vorläufigen Gemeinschaft besteht, wie in den sog. Christenräten der Missionsgebiete, in den kirchlichen Föderationen und den schwebenden Unionsverhandlungen. Es wird schlicht für eine gegenseitige Anerkennung der Ämter plädiert, da der eingebrachte Begriff der Ordination im traditionellen Sinne von der neutestamentlichen Exegese aufgelöst wird. Bei Unionen wird eine neue Form der Handauflegung mit einer für angemessen gehaltenen Mehrdeutigkeit bis ins einzelne vorgeschlagen (S. 190f.). Auch hier spielen erprobte Erfahrungen eine maßgebende Rolle, obwohl der Konflikt über das 1969 zur Abstimmung gestellte Unionsschema zwischen der Kirche von England und den Methodisten derartige Vorschläge fast irreal macht.
Bemerkenswert sind zum Schluß (Teil IV) drei umfassende Register von „Fragen an die Traditionen". Zuerst wird die römisch-katholische Tradition daraufhin befragt, ob nicht im Rahmen der vom Ökumenismusdekret vorgeschlagenen „Hierarchie der Wahrheiten" die Ordination zu den „*peripheren* Wahrheiten" gerechnet werden könne, wobei dogmatische Definitionen ebenso wie das Ius divinum vom NT her relativiert werden und die Mitwirkung der Laien ins Spiel gebracht wird. Ferner wird die Abhängigkeit des priesterlichen Ordo vom Opfercharakter der Eucharistie zur Frage gestellt; ob Trient in dieser Hinsicht „durch das II. Vatikanum modifiziert" wurde. Ob die römisch-katholische Kirche, wenn sie der Reformation eine geistliche Bedeutung beimißt, dann auch zum Verständnis des protestantischen Amtes finde, und viele andere z. T. heiße Fragen zu Primat und Kollegialität, oder ob die Gegenwart Christi eher von einer Beziehung als von einer Verkörperung (Impersonation) abhängt. Fast zu viele Fragen, um ein Ergebnis zu erzielen.
Es folgen zahlreiche Fragen an die orthodoxe Tradition: ob die eucharistische Grundlage der Ordination wirklich bewahrt worden sei, in welcher Weise am christologischen Verständnis der Ordination festgehalten werde, ob keine Ordination verstanden werden kann außerhalb der Syn-

axis, des Volkes Gottes, das sie mit seinem Amen besiegeln muß. Wieweit Taufe und Konfirmation als Ordination für den „Ordo" des Laien verstanden werden, mit vielen diffizilen Einzelfragen über die hierarchische Struktur und die Charismata.

Ein bedeutender Schritt

Das Studiendokument will nicht konfessionell einseitig sein. Auch die „protestantische Tradition" wird mit radikalen Fragen bedrängt: ob die Deutung der Ordination als einfacher Bestätigung oder Beauftragung durch das NT gerechtfertigt werde, ob nicht durch die Anrufung des Heiligen Geistes eine Gabe mitgeteilt werde. Vor allem: „Haben protestantische Vorstellungen vom Ursprung ihres Amtes die historischen Bedingungen für dessen Entstehung ernsthaft mit in Betracht gezogen?" Etwa aus dem Protest Luthers gegen einen katholischen Mißbrauch des Amtes? Man kann sagen, daß so ziemlich alle typisch protestantischen Positionen bezüglich des Amtes und der Ordination durchgefragt werden. Allerdings sind die *Kriterien* gerade dieser Frage relativ unklar. Man liest dennoch mit einiger Hoffnung das Fazit: „Es ist von größer Wichtigkeit, daß uns in den Problemen wie in den grundlegenden Auffassungen der Ordination mehr zu verbinden als zu trennen scheint..." Dieser Entwurf zur Ordination entstand, ehe in Uppsala neun römisch-katholische Theologen zu Mitgliedern der auf 150 Mitglieder erweiterten Kommission Faith and Order gewählt wurden (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 386). Werden sie zusammen mit den Orthodoxen mit der Grundtendenz des Dokuments die recht verstandene Tradition verbinden können? Oder werden ihre Meinungen in kommenden Gutachten nach altem Brauch zitiert werden: die einen urteilen so ... die anderen so ... und wieder andere meinen das Gegenteil? Die Reaktion der kirchlichen Öffentlichtkeit auf die Weltkonferenz von Uppsala, von der im gleichen Heft der „Ökumenischen Diskussion" (S. 206—225) beredte Proben abgedruckt werden, warnt u. a. vor der „Degeneration einer ökumenischen Inzucht" und fordert harte Selbstbesinnung über die bisherigen Methoden. Das Echo in der Zeitschrift des Genfer Jugend-Departments, „Risk" (Nr. 4/1968), zeugt allerdings von einem revolutionären Elan zur Interkommunion und möchte über die Ordination zur Tagesordnung übergehen.

Länderberichte

Kirche und Staat in einer neuen Slowakei

Die Umwandlung des seit 1918 als eine nationale Einheit konzipierten Staatsgebildes der ČSR in eine Föderativ-Republik, bestehend aus einer tschechischen und einer slowakischen sozialistischen Republik, ging doch leiser vor sich, als es der Tragweite des Ereignisses entsprach. Es war ein im buchstäblichen Sinne historisches Faktum, denn — von der kurzen Zeit vom 14. März 1939 bis zum April 1945 abgesehen, jenem gebrechlichen und durchsichtigen Gebilde eines fiktiven selbständigen slowakischen Staates, der mehr einer nicht ernst zu nehmenden und dabei doch so brutal-lächerlichen Tragikomödie auf der von Hitler improvisierten Bühne Ostmitteleuropas als einem wirklich souveränem Kleinstaat entsprach — nun erhielten die Slowaken zum erstenmal in ihrer Geschichte eine staatliche Selbständigkeit, die sie sich selbst in Jahrhunderten nicht so erträumen konnten. Man sollte nicht in den Fehler verfallen und auch diesen slowakischen Staat, wie er am 1. Januar 1969 ins Dasein getreten ist, nur als ein Ergebnis anderer politischer Faktoren und nicht dem eigenen Verlangen nach Selbständigkeit zuschreiben. Es kann zwar nicht geleugnet werden, daß Sowjetrußland diese innerstaatliche Entwicklung der bisherigen einheitlich strukturierten ČSSR nach den Januar-Ereignissen des Jahres 1968 mehr offen als verhohlen begrüßte. Eine völlige Vereinheitlichung kannte nur die Erste (1918—1938) und die Zweite Tschechoslowakische Republik (1945—1948). Bereits seit 1948 entsprachen den ganzstaatlichen Ministerien in Prag eigene slowakische Verwaltungs- und Vollzugsorgane in Preßburg. Die Sowjetunion tat dies wohl kaum aus selbstlosem Interesse am slowakischen Brudervolk, sondern aufgrund eines bedenkenlos nüchternen und ausschließlich dem eigenen Machtstreben dienenden Kalküls. Darin liegt für die neue slowakische Teil-Republik ein Gefahrenherd, der sich noch erschreckend auswirken kann: bis hin zur vollständigen Sowjetisierung als „selbständige" Sowjet-Republik im Gesamtrahmen der Ukraine. Es muß jedoch anerkannt werden, daß die derzeitige Regelung dem entspricht, was die tschechische und slowakische Emigration während des Ersten Weltkrieges sich vorgestellt hatte.

Langer Weg nationaler Entfremdung

Bereits einmal, im Großmährischen Reich 836—907, lebten Tschechen und Slowaken gemeinsam in einem slawischen Staat. Vom Ende dieser Periode (907) bis zum Ausgang des Ersten Weltkrieges verblieben dann die Slowaken bei Ungarn und waren in den letzten 50 Jahren eines der am meisten entrechteten Völker Europas bis in das 20. Jahrhundert hinein. Noch nie waren die Slowaken ein reiches Volk, wohl immer fleißig und strebsam, aber wirklicher Reichtum war bei ihnen nicht daheim; es gab keine besitzstolzen Großbauern, keine großen Handwerksbetriebe, keine slowakischen Beamten in hohen Stellungen. Wohl hat im Mittelalter der Bergbau (Silber) einigen Städten und ihren Bürgern zu Wohlstand verholfen, doch war davon nichts zurückgeblieben. Industrie kannte das Land bis 1918 nur in einigen wenigen Städten. Der Großteil des Volkes lebte von Ackerbau und Viehzucht, vom Taglohn in der Wald- und Holzwirtschaft, als kleine Handwerker und untergeordnete Bedienstete. Wo in ihrer Heimat Menschen einflußreich und begütert geworden waren, zu Ansehen über die Grenzen ihrer nächsten Umgebung hinausgekommen sind, höhere Stellungen im staatlichen Leben errangen, haben sie dies zumeist mit der Preisgabe ihrer Volksverbundenheit erkauft.
Die Magyarisierung wurde insbesondere nach 1867, dem

österreichisch-ungarischen Ausgleich, der der ungarischen Vorherrschaft in der östlichen Hälfte der Donaumonarchie Vorschub leistete, mächtig vorangetrieben. Ein eigenes kulturelles Leben der Slowaken war in dieser Zeit auf die Pflege alten Brauchtums eingeengt. Künstlerisches Schaffen, das einst heute noch bezeugende Denkmäler hervorgebracht hatte, litt ungemein stark unter dieser Entnationalisierung. Eine slowakische Literatur entstand langsam erst im Schatten der vom Westen hereingreifenden Romantik und brachte es zu einer eigenen Schriftsprache, deren Selbstwerdung jedoch erst im eigenen tschechoslowakischen Staat sich vollenden konnte. Im Gegensatz zu den Tschechen, bei deren Repräsentanten während der letzten Jahrzehnte in der Donaumonarchie traditionsbewußtes und kultiviertes Denken immer deutlicher sich ausprägte, fehlte dem slowakischen Volk in den letzten Jahren vor Beendigung des Ersten Weltkrieges jegliche Möglichkeit, slowakisch fühlende Intelligenz heranwachsen zu sehen. Unter 30 000 Staatsbediensteten innerhalb des heutigen slowakischen Staatsgebietes bekannten sich 1914 nur 2000 zur slowakischen Nationalität. Unter den 400 dort und damals als Künstler, Literaten und Journalisten tätigen Männern fühlten nur 19 slowakisch, 344 zählten sich selbst zur ungarischen und 47 zur deutschen Nation (nach K. Braunias, Die Slowaken, Stuttgart 1942). Analphabetentum und anationales Fühlen im einfachen Volk gingen Hand in Hand. Und selbst innerhalb des slowakischen Siedlungsgebietes zeigte sich darin ein Gefälle von West nach Ost. Im Jahre 1914 besuchten von den 255 557 Kindern aus slowakischen Familien nur 48 025 eine Volksschule mit slowakischer Unterrichtssprache. Die übrigen 207 532 füllten ungarische Volksschulen. Unter 3862 Volksschulen auf dem Gebiet der Slowakei gab es damals nur 344 slowakische Schulen (Angaben K. Braunias).

Erwachen aus einer Ohnmacht

So mußte die staatspolitische Entwicklung am Ende des Ersten Weltkrieges für die Slowaken fürwahr „das Erwachen aus einer Ohnmacht" bedeuten. Die Tschechen hatten während des Weltkrieges in vorderster Linie der Auslandsfront nach 1915 um die Selbständigkeit ihres Volkes gekämpft. T. G. Masaryk und E. Beneš schlossen sich neben tschechischen Exilpolitikern auch Slowaken an, so M. R. Stefanik. Am 18. Oktober 1918 hatte Kaiser Karl in Wien sein Manifest an die Völker der Donaumonarchie erlassen, am gleichen Tage antwortete Masaryk mit der Washingtoner Deklaration, in der er den eigenen und selbständigen Staat für die Tschechen und Slowaken forderte. Und 10 Tage später übernahm eine Gruppe tschechischer Politiker in Prag, wo bereits einige Tage vorher ein Tschecho-Slowakischer Nationalrat, jedoch ohne slowakische Beteiligung, sich konstituiert hatte, die staatliche Macht. Zwei Tage später versammelten sich in Turciansky Sväty etwa 200 führende Männer aus dem slowakischen politischen Leben und erklärten die sprachliche, kulturelle und geschichtliche Einheit der tschechoslowakischen Nation. Mehr jedoch geschah nicht. Es gab einen Slowakischen Nationalrat, eine erste slowakische Landesregierung jedoch bildete sich erst in Prag.

Die so schwungvoll und immer wieder gepriesene Einheit des tschecho-slowakischen Staatsvolkes war jedoch nicht so leicht im politischen Alltag zu verwirklichen. Hoffnungsvoll setzte man auf die Entwicklung. Doch gerade sie enttäuschte die Slowaken. Schon die geographische Lage machte ihre Randerscheinung sichtbar. Dazu kam die große Zahl tschechischer Beamter, die jetzt die abgesetzten, geflohenen oder verjagten Ungarn in Verwaltung und Wirtschaft ersetzen mußten, da kaum eingearbeitete Slowaken aus der ungarischen Ära zur Verfügung standen. In unvorstellbarer Kurzsichtigkeit Prags entsandte man nicht immer menschlich und fachlich gut qualifizierten Ersatz. In Böhmen und Mähren gab es keinen Mangel an tschechischen Nachwuchskräften. Aber bald galt dort eine Versetzung in die Slowakei als Strafversetzung. Tatsächlich war es so, daß des öfteren unliebsame oder unfähige Staatsbedienstete von dort in die Slowakei abgeschoben wurden, wo sie dann wiederum nur ein „besetztes Gebiet" vorzufinden meinten, in dem sie als Vertreter eines „Herrenvolkes" sich zu betätigen hätten. Empfindlich reagierten die Slowaken auf jene Vertreter des westlichen Brudervolkes, die nun hier ihre weltanschaulichen Gemeinplätze zu etablieren suchten. Die Slowaken, zu Dreiviertel katholischen Glaubens, die übrigen Protestanten, trieb es fast zur Empörung, daß hier die aus den böhmischen Ländern abgestellten tschechischen Lehrer nicht nur das religiöse Empfinden des Volkes immer wieder verletzten, sondern auch die Kinder und die Jugend im liberal-areligiösen Geist erziehen wollten, der die eigene religiöse Leere als hussitische Tradition ausgab. Die allermeisten Vertreter der importierten und abgestellten tschechischen Intelligenz in der Slowakei besaßen kein Empfinden für vieles, was den Slowaken teuer war, was es sich trotz jahrhundertelanger Fremdherrschaft erhalten hatte.

Zwischen Preßburg und Prag

Dazu kam sehr schnell die Unzufriedenheit mit einem immer straffer werdenden Prager Zentralismus, der in der Slowakei eine Kolonie zu verwalten glaubte; alle Entscheidungen wurden in den Prager Ministerien getroffen, oft ohne genügende Kenntnis der örtlichen Situation und Gegebenheiten und ohne Berücksichtigung slowakischer Interessen. Wohl war den Slowaken, die besonders in Kanada und in den Vereinigten Staaten verhältnismäßig starke Kolonien von Auswanderern besaßen, im Abkommen von Pittsburg (30. 5. 18) die Autonomie der Slowakei im Gesamtverband einer gemeinsamen Republik zugesichert worden. Aber gerade diese Zusage wurde nicht eingelöst. Die Slowakei blieb eine Dependance von Prag. Daran änderte die Teilnahme slowakischer politischer Parteien am Leben im Prager Parlament ebensowenig wie der Eintritt slowakischer Minister in Prager Regierungen. Diese Unzufriedenheit artikulierte sich sehr bald in der von dem katholischen Pfarrer Ondrej Hlinka geführten Slowakischen Volkspartei. Die nachwachsende slowakische Intelligenz sah sich benachteiligt und betrogen. Andererseits sollte nicht verschwiegen werden, daß auch schon in der Ersten Tschechoslowakischen Republik (1918—1938) die Prager Regierungen viel zur Hebung der Slowakei getan haben. Und schon ohne ihr Zutun, allein aufgrund der veränderten politischen Lage, die jetzt den Slowaken auch ohne Aufgabe ihrer Nationalität die Wege bis in die höchsten Ämter und Stellen eröffnete, haben sich die Zukunftserwartungen der nun immer zahlreicher werdenden slowakischen Intelligenz verbessert. Es wäre eine Unrecht, zu verkennen, was in diesen kurzen 20 Jahren für das slowakische

Geistesleben getan wurde. Dies fällt in ganz besonderer Weise beim Schulwesen auf. In dieser Zeit wurden in der Slowakei fast 4500 Volks- und Bürger- (= Haupt-)schulen neu errichtet; dazu kamen 49 Gymnasien, 32 Fachschulen, 20 Handelsakademien, 17 Frauenfachschulen, 14 Lehrerbildungsanstalten, eine Universität und eine Technische Hochschule. Der Prozentsatz der Analphabeten sank von 47% im Jahre 1918 auf 7% im Jahre 1938. Und auch in wirtschaftlicher Hinsicht ist manches getan worden, was dem Land und seinen Bewohnern Nutzen brachte. Seit den dreißiger Jahren wurden dann Industrien aus den strategisch leicht verwundbaren Gebieten des Westteils der Republik in die Slowakei verlagert, neue Betriebe errichtet, die Landwirtschaft gefördert, das landschaftlich so reizvolle und zum Teil grandiose Gebiet der Hohen und Niedrigen Tatra erschlossen. Die zahlreichen Bäder erreichten jetzt Anschluß an gleichartige Einrichtungen des Westens. Und dennoch tat sich in der Bevölkerung ein Spalt auf, der nur lose überbrückt blieb.

Tschechen und Slowaken lebten sich gefühlsmäßig auseinander. Nur das politische Kalkül hielt sie nach außen geschlossen zusammen. Hier im Gefühlsmäßigen sind die Wurzeln autonomistischen und separatistischen Denkens bei vielen Slowaken zu suchen, die es dann später Berlin so leicht machten, nach dem Köder eines eigenen slowakischen Staates greifen zu lassen. Damit werden aber auch tiefere Zusammenhänge der allerletzten Entwicklung sichtbar.

Die Entwicklung seit 1939

Was einerseits Unvernunft der Tschechen und blinder Nationalismus slowakischer Autonomisten heraufbeschworen hatten, ergab sich dann andererseits so leichthin als „Frucht" stärkerer Mächte: der selbständige Slowakische Staat. Aus der neuen Tschecho-Slowakei, genauer aus dem tschechisch-slowakisch-karpatorussischen Dreistaat, scherten die Slowaken aus und erhielten ihren „Slowakischen Staat", der als ein Satellit des Dritten Reiches gelten muß, für den Hitler „großmütig" den Schutz übernahm.

Mußte es zu diesem „Ergebnis" kommen? Wo liegen die Ursachen dieser Entwicklung? Die Kräfte, die zu einer vollständigen Abtrennung der Slowakei von den Ländern Böhmen-Mähren führten, liegen in einer zweifachen Wurzel verborgen. Einerseits war die Abspaltung aus einer mehr emotional gespeisten, wenn auch sachlich begründeten Einstellung der Slowaken gegen die Tschechen entstanden. Nach dem Münchener Abkommen im Herbst 1938 ergriff die politische Katastrophenstimmung in Prag auch die Slowakei, insbesondere als diese durch den „Wiener Schiedsspruch" (2. 11. 38) die magyarisch besiedelten südslowakischen Grenzgebiete an Ungarn verlor. Wohl hatte die Slowakei eine eigene Landesregierung erhalten, aber der Strudel der politischen Ereignisse zog auch die Slowaken, halb gezwungen, halb willig, in seinen Sog. Slowakische Autonomisten (Durcansky, Mach) trugen in Berlin den Wunsch der Slowaken nach Selbständigkeit vor; wenige Tage später trafen *Tiso* und *Durcansky* mit *Ribbentrop* in München ohne Wissen der Prager Zentralregierung zusammen; andere Slowaken verhandelten mit den Polen und mit den Kroaten. Als Prag die separatistisch gesinnte Landesregierung in Preßburg auflöste, kam alles in Fluß. Tiso, ein katholischer Prälat, und Durcansky erschienen bei Hitler, zauderten dann jedoch, fuhren aber zurück mit der von deutscher Seite konzipierten Unabhängigkeitserklärung des slowakischen Staates und mit dem Text eines Telegrammes an Hitler, der um den Schutz des neuen Staates ersucht wurde.

Was sich damals in der Slowakei tat, war nur ein widerlicher Abklatsch dessen, was im Großdeutschen Reich beheimatet war. Eine gewisse innerstaatliche Freiheit blieb gewahrt, der antichristliche Tenor des Nationalsozialismus deutscher Prägung vermochte wenig gegen die religiöse Einstellung der Slowaken. Aber von den Judenverfolgungen bis zur erhobenen Grußhand und den dröhnenden Marschstiefeln fand vieles aus dem Reich hier in der neuen Slowakei bereitwillige Nachahmung.

Während des Zweiten Weltkrieges fanden Tschechen und Slowaken im Exil wieder zusammen, diesmal in einer revolutionär-sozialistischen Konzeption, die nicht nur von tschechischen und slowakischen Kommunisten in Moskau, sondern auch von der in London unter E. Beneš gebildeten Tschechoslowakischen Exilregierung entworfen worden ist. Das Verhältnis zwischen Tschechen und Slowaken sollte in einer befreiten ČSR vom Selbstbestimmungsrecht als Recht auf Eigenstaatlichkeit gekennzeichnet sein, so hieß es im Munde tschechischer und slowakischer Kommunisten in Moskau bereits 1941. Dabei war man sich aber auch einig, alle nicht links stehenden Gruppen zu liquidieren, wie sich überhaupt jetzt mehr und mehr der Einfluß der Kommunisten spürbar machte, die sich keineswegs der in London lebenden Exilregierung unterwarfen.

Unter kommunistischer Herrschaft

In der Slowakei selbst eröffnete die herannahende Front immer deutlicher den Blick in die Zerrissenheit nationaler Gefühle und Erwartungen. Im „selbständigen" Slowakischen Staat erlebte das Land, rein äußerlich gesehen, einen wirtschaftlichen Aufschwung, der den Arbeitern, Handwerkern und der jungen Intelligenz in besonderer Weise zugute kam. Doch wie sollte die Zukunft sich gestalten? In einer zweiten, mit den Tschechen gemeinsamen Republik? Oder doch als ein selbständiger eigener Staat, wenn auch mit anderen politischen Inhalten? Im Herbst 1944 brach der Slowakische Aufstand los, der dann aber ganz von den Kommunisten in die Hände genommen und später als rein kommunistische Tat propagandistisch ausgewertet wurde, was dieser Aufstand jedoch nie gewesen ist. In Kaschau proklamierte E. Beneš, über Moskau aus London angekommen, das neue Regierungsprogramm und damit die Zerstörung der bisherigen und auch der alten Ordnung der Tschechoslowakei. Die KPČ verstand es auch in der Slowakei, sich in besonders wichtige Stellungen vorzuarbeiten. Aufgrund der Wahlen zogen jedoch nur 21 kommunistische neben 48 nichtkommunistischen slowakischen Abgeordneten in die Prager Nationalversammlung ein, wo die Kommunisten mit 114 von 300 Abgeordneten vertreten waren.

Bald begann die innenpolitische Situation sich zu verschlechtern. Wohl gelang es zunächst den Slowaken, dem Würgegriff ihrer eigenen Kommunisten sich zu entwinden, aber auch diesmal fiel die Entscheidung außer Landes: in Prag, wo die Kommunisten in der Februar-Revolution 1948 alle Macht an sich zogen und mit Hilfe der Straße und infolge der Schwäche des Staatspräsidenten alle antikommunistischen Kräfte auszuschalten wußten.

Was im Exil auch von den Kommunisten als Recht der Eigenstaatlichkeit verkündet war, blieb im Kaschauer Programm vergessen und wurde auch in der neuen, sozialistischen Verfassung nicht erfüllt: Die Prager Zentralministerien erhielten in Preßburg nur slowakische Beauftragte. Von einer Selbständigkeit blieb nichts übrig. Kommunistischer Parteidisziplin gelang es, die Kluft zwischen Tschechen und Slowaken zu überbrücken und alle nationalen Eigenbestrebungen in der Slowakei den genormten Richtlinien der Partei anzupassen. Es muß zugegeben werden, daß von Prag aus jetzt die Slowakei noch stärker gefördert wurde. Nirgendwo in Böhmen und Mähren wurde etwa soviel gebaut wie in der Slowakei. Hier entstanden neue Industrien, in der Ostslowakei ein gewaltiges Hüttenkombinat. Slowaken avancierten auch in Prag in höchste Stellungen und sorgten von hier aus immer wieder für eine Verständigung zwischen den beiden slawischen Völkern.
Doch auch dieses Experiment ist nicht gelungen. Die Unzufriedenheit des slowakischen Volkes, seiner Intelligenz, seiner Künstler, Literaten und Journalisten, seiner Jugend wie auch kommunistischer Parteigenossen wuchs unter der Oberfläche ständig. Selbst ein slowakischer Ministerpräsident in Prag war gegen diese immer spürbarere Aversion kein Heilmittel, bis ein Erster Sekretär der KP aus den Reihen der Slowaken den Schritt zur Teilung des Einheitsstaates in zwei föderativ verbundene Gebilde gewagt hat.

Kirche vor neuem Anfang

Es darf angenommen werden, daß es auch den Tschechen heute mit der staatlichen Selbständigkeit der Slowaken ernst ist. Zu schwer wog bisher die Last unerfüllter Zusagen auf der eigenen Seite. Ob die Slowaken dabei wirtschaftlich sich besserstellen werden, soll hier nicht weiter untersucht werden. Und die politische und damit auch die nationale Gefahr wurde bereits angedeutet. Die Grenzen der eigenen Macht sind Tschechen und Slowaken in gleicher Weise im Sommer 1968 deutlich geworden. Das politische und nationale Leben der Slowaken ist in ein neues Stadium eingetreten, durch das auch die Kirche berührt wird.
Derzeit ist jedoch eine Prognose über die Stellung der Kirche in der neuen Slowakei nicht möglich. Sie wird einerseits beeinflußt von der Gestaltung des zukünftigen politischen Zusammenlebens zwischen Prag und Preßburg wie auch von der Einstellung Moskaus zur kirchenpolitischen Entwicklung in der Gesamttschechoslowakei; und hier stehen die Vorzeichen nicht günstig. Von maßgeblichem Einfluß wird dann in der Slowakei auch die Einstellung des heute führenden Mannes dieses Landes, Parteichefs *Husák,* sein. Noch ist sein Verhalten der Kirche gegenüber nicht profiliert genug. Anfangs gab er sich den Anschein eines echten Wohlwollens, einer von Moskau empfohlenen schärferen Gangart im Verhältnis zur Kirche dürfte auch er sich trotz seines einst guten Auskommens mit geistlichen Mithäftlingen, nicht widersetzen. Im innerkirchlichen Bereich weisen die Vorzeichen derzeit auf eine größere Verselbständigung der Kirche in der Slowakei hin und damit auf eine vom kirchlichen Geschehen in den böhmischen und mährischen Diözesen unabhängige Entfaltung des eigenen kirchlichen Lebens. Zunächst drängen aber vordergründigere Aufgaben einer Lösung zu.

Einige dieser Probleme sind hier bereits skizziert worden. Es ist anzunehmen, daß bei den Verhandlungen des Prager Außenministeriums mit dem Vatikan neben den Fragen der Wiederbesetzung der vakanten Bischofssitze auch die Errichtung einer eigenen slowakischen Kirchenprovinz zur Sprache kommen wird, wie diese bereits in den Abmachungen vorgesehen war, die 1937 nicht beendet wurden. Doch war damals bereits der Bischof der ältesten slowakischen Diözese Nitra zum Erzbischof ernannt worden, wie auch der letzte Bischof, *F. Nécsey,* noch wenige Monate vor seinem Tod 1968. Ob die aus den politischen Ergebnissen des Ersten Weltkrieges erwachsene Apostolische Administratur Trnava zu einem regulären Bistum mit dem Sitz in der Landeshauptstadt Preßburg erhoben wird? Denkbar wäre auch eine Transferierung des ältesten slowakischen Bischofssitzes von Nitra nach Preßburg, um so im politischen Mittelpunkt des Landes auch die Kirche in besonders sichtbarer Weise präsent zu machen. Doch wäre damit ein spürbarer Bruch mit der kirchlichen Vergangenheit des Landes verbunden, daß er eine derartige Neugliederung fraglich erscheinen läßt. Denn gerade in Nitra entstand der erste Mittelpunkt christlichen Lebensinhaltes der Slowakei.
Alle slowakischen Bistümer sind vakant. In Trnava amtiert als Apostolischer Administratur A. Lazík und in der Diözese Rožňava R. Pobožný, gleichfalls als Apostolischer Administrator. Somit steht einer regulären Besetzung dieses Bistums nichts im Wege. Das hohe Alter von Bischof Pobožný läßt einen Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge durchaus gerechtfertigt erscheinen. Und die Auswahl befähigter Männer, die sich in den vergangenen Jahren der Knechtung der Kirche durch kommunistische Funktionäre und ihre bereiten Helfer aus den Reihen des Klerus selbst in keiner Weise kompromittiert haben, sollte nicht zu schwerfallen. Weit schwieriger und äußerst delikat wird eine andere Aufgabe sein: die Selbstreinigung der Kirche von all jenen Geistlichen, die sich allzu leicht als Kollaborateure des Regimes hergegeben haben. Die Säuberung innerhalb des Klerus ist in der Slowakei keineswegs so gründlich durchgeführt worden wie in den tschechischen Diözesen. Geistliche Funktionäre aus der vergangenen Ära verstanden es, sich nicht nur über Wasser zu halten, sondern auch in ihren Ämter zu verbleiben. Dies gilt nicht nur von den vakanten Diözesen und betrifft nicht nur den einen oder anderen ernannten Kapitelsvikar. Diese Männer verstehen es heute zum Teil noch, auf die Autorität des Bischofs zu pochen, wo sie selbst alle Fäden in ihren Händen halten und das Amt des Bischofs mißbrauchen. Der Klerus selbst ist über diese Entwicklung äußerst beunruhigt und wünscht eine baldige Änderung der Lage herbei. Er ist nicht gewillt, den Machenschaften dieser kleinen Gruppen ausgeliefert zu bleiben, und seine Bitten um Hilfe wollen nicht verstummen.

Schwacher Aufbruch der Laien

Hier in der Slowakei wurde auch die kurze Zeit zwischen 1945 und 1948 nicht in der gleichen Intensität benützt, um unter der jungen Generation katholisches Gedankengut in einer modernen, der Jugend gemäßen Weise Gestalt annehmen zu lassen. In der Slowakei wirkten sich Belastungen aus der Zeit zwischen 1939 und 1945 jetzt hemmend auf einen schwungvollen neuen Anfang seelsorglichen Arbeitens aus, da sie sich in den Geleisen halb-

staatlicher Organisationen festgefahren hatte, deren aktive Mitglieder jetzt aufgrund der neuen politischen Entwicklung aus dem Rampenlicht der kirchlichen Öffentlichkeit zurücktreten mußten. Es fehlten den Slowaken in gleicher Weise aufgeschlossene Geistliche, die sich einer rein religiösen Arbeit verschrieben hatten, wie das in den böhmischen Diözesen, insbesondere in Prag, der Fall war. Andererseits lag die Slowakei zu ferne, um später teilzuhaben an Lockerungen und Möglichkeiten, wie sie sich in Prag allmählich ergaben. Es gab dort keinen Ort, an dem Christen und Marxisten ins Gespräch kamen. Auch eine Begegnung zwischen katholischer und evangelischer Intelligenz, wie sie Prag verzeichnen konnte, fand in der Slowakei nicht statt. Wohl haben sich auch slowakische Kräfte seit dem Kongreß in Velehrad im Mai 1968 (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 366) in hoffnungsvoller Weise formiert, doch fehlte ihnen die führende Hand eines Bischofs und der ständige Impuls theologisch gebildeter Laien. Es ist daher verständlich, daß so mancher Geistliche der Slowakei wenigstens für die kirchliche Erneuerungsarbeit einen engen Anschluß an Prag wünscht.

Die baskische Kirche im spanischen Staat

Die Problematik der baskischen Kirche in Spanien stellt auch noch in der nachkonziliaren Entwicklung des spanischen Katholizismus, mit seiner auffälligen Diskrepanz zwischen Traditionslast und Zukunftsöffnung, einen Sonderfall dar, der aufgrund unbewältigter alter und zahlreicher neuer Fragen sowie durch die Sensibilität der Basken gegenüber politischen, sozialen und kirchlichen Entwicklungen in den letzten Monaten eine besondere Zuspitzung erfahren hat. Einerseits eine ausgeprägte Hellhörigkeit, mit der Mißstände registriert werden, und andererseits die im Durchschnitt recht fortschrittlichen Priester lassen die kirchliche Dynamik im Baskenland als ein Warnsignal und als einen in vieler Hinsicht exemplarischen Fall für die gegenwärtigen Probleme der spanischen Kirche erscheinen. Zwei ungelöste, konfliktreiche Komplexe sind für Leben und Entfaltung der baskischen Kirche mitbestimmend. Völkerrechtlicher Natur ist der eine, nämlich die unerfüllten Ansprüche einer ethnischen Minderheit. Deutlicher ins Bewußtsein der Weltmeinung tritt der andere, die mangelnde Respektierung allgemeiner Menschenrechte seitens des spanischen Regimes. Der religiös-kirchliche Bereich bleibt davon nicht verschont.

Physiognomie einer Minderheit

Das Baskenland erstreckt sich von den westlichen Ausläufern der Pyrenäen entlang dem Golf von Biscaya, geteilt durch die spanisch-französische Grenze. Der französische Teil mit den Provinzen Labourd, Basse-Navarre und Soule gehört verwaltungsrechtlich zum Département Basse-Pyrénées, bildet jedoch gemeinsam die Diözese Bayonne. Das spanische Baskenland gliedert sich in die vier Provinzen Vizcaya, Guipúzcoa, Álava und Navarra. Diesen entsprechen zwar ziemlich genau die Diözesen Bilbao, San Sebastián, Vitoria und Pamplona, allerdings sind sie nicht in einer baskischen Kirchenprovinz zusammengefaßt. Bilbao und Vitoria gehören der kastilischen Kirchenprovinz Burgos an.

Nicht zuletzt der geographischen Lage, die sie durch Bergketten abriegelt, jedoch zum Meer hin öffnet, verdanken die Basken die jahrtausendelang erhaltene Eigenart und die gleichzeitige weltoffene Geistigkeit. Das einzige nicht oder nicht ganz romanisierte Volk, das heute noch neben Spanisch oder Französisch das nichtindogermanische Baskisch spricht, hat Persönlichkeiten wie *Ignatius von Loyola, Franz Xaver, Franciscus de Vitoria,* den Begründer des Völkerrechts, und den Weltumsegler *Sebastián Elcano* hervorgebracht. Die knapp eine Million zählende Volksgruppe besitzt in Spanien ein viel größeres Gewicht, als der Bevölkerungsanteil von etwa drei Prozent vermuten läßt.

Als Volksgruppe waren die Basken nur für kurze Zeit politisch geeint, ihr Freiheitsdrang ließ zumeist nur in engbegrenzten Regionen politische Vereinigungen oder bündnisartige Zusammenschlüsse mit hispanischen Kronen entstehen, wobei die individuellen Freiheiten und Sonderrechte stets garantiert wurden. *Wilhelm von Humboldt* berichtet nach seiner Reise durch das französische und spanische Baskenland im Jahre 1801: „Alle Vasken aber, ohne Rücksicht auf ihre Vertheilung unter verschiedene Herrschaft, kommen, nur mit Unterschieden des Grades, in ächtem Freiheitssinn, edlem Nationalstolz, fester Anhänglichkeit aneinander, ausgezeichneter Liebe zur Ordnung und Reinlichkeit, heitrem Frohsinn, und der körperlichen und intellectuellen Stärke und Gewandheit überein, die sie als kühne, behende, immer an neuen Hülfmitteln reiche Bergbewohner darstellt" (Werke in fünf Bänden, Darmstadt 1961, II, S. 611). Durch Jahrhunderte konnten die Basken weitgehende Selbständigkeit bewahren, bis der zentralistische Liberalismus des 19. Jahrhunderts und schließlich *Francos* Machtübernahme ihr ein Ende setzten. Die gegenwärtigen Vorgänge verleihen von Humboldts Darstellung erneuten Aktualitätswert: „Auch könnte die spanische Regierung, man kann es nicht oft genug wiederholen, nie soviel durch Erweiterung ihrer Rechte auf Biscaya [Biscaya nennt von Humboldt das spanische Baskenland] gewinnen, als sie durch das Sinken des Patriotismus und des Nationalgeistes verlieren würde, der eine unausbleibliche Folge der Beschränkung der Biscayischen Freiheiten seyn würde" (ebd., S. 596).

Industrielle Dynamik und Zuwanderung

Soweit die Basken nicht bereit sind, ihre politischen Vorstellungen und ihre kulturelle Substanz zugunsten der gegenwärtigen Regierungslinie aufzugeben, sehen sie sich einer massiven Diskriminierung ausgesetzt. Nach wie vor ist die baskische Sprache vom staatlichen Unterrichtswesen, von Presse, Rundfunk, Fernsehen, aus den Gerichten und von den Behörden verbannt. Das Baskenproblem ist eines der großen Tabus in der spanischen Öffentlichkeit. Als ein gravierender Faktor wirkt die starke Zuwanderung in das industrialisierte Baskenland. Als Beispiel sei hier die Provinz Vizcaya mit der Hauptstadt Bilbao angeführt. Ähnliches gilt aber auch für Álava und Guipúzcoa, die ebenfalls von einer starken

Einwanderungsbewegung erfaßt werden, während diese in Navarra noch unerheblich ist. Nach Untersuchungen des Centro de Investigaciones del Mercado (kirchlicherseits ist eine Erfassung der demographischen Entwicklungen noch im Gange) sind 56 Prozent der Bevölkerung Vizcayas Zuwanderer aus dem übrigen Spanien (davon 40 Prozent allein in den letzten acht Jahren). Es sind mehrheitlich Arbeiter, die sich in der Industrie betätigen wollen, aber auch Beamte, Freiberufliche, Techniker, Militärs und Ordensleute. Da sie einem anderen Milieu entstammen, bringen sie wenig Verständnis für die Probleme und die Eigenart der Basken auf. Die staatliche Stellenbesetzung erfolgt immer noch in Hinblick auf die politische Vergangenheit, da auch nach 30 Jahren eine Versöhnung zwischen „Siegern" und „Besiegten" noch aussteht. So konnte eine organische Eingliederung der zuströmenden Massen in den konfliktreichen Kontext nicht erfolgen.

Die Unruhe in der Arbeiterschaft, die in fortgesetzten Streikwellen ihren Ausdruck findet, ist nicht auf wirtschaftliche Not zurückzuführen. Der baskische Arbeiter genießt vielmehr im Vergleich zum spanischen Durchschnitt einen ausgesprochenen Wohlstand. Den Boden für die Ausweitung der Arbeitskonflikte bereiten die Bedeutung der baskischen Industrie innerhalb der spanischen Wirtschaft und das daraus sich entwickelnde industrielle Selbstbewußtsein der Arbeiter.

Widerstand in der Arbeiterschaft

Das Baskenland stellt mit seinen Werften, der Buntmetallverhüttung und Eisenverarbeitung, den Erdölraffinerien, Elektrizitätswerken, Automobilfabriken und der chemischen Industrie eine wesentliche Grundlage der gesamten spanischen Wirtschaft dar und prägt dadurch den Rhythmus ihrer Entwicklung. Die konjunkturellen Schwankungen, die Strukturmängel und Entwicklungsstörungen des Wirtschaftsapparates machen sich folglich in den baskischen Provinzen besonders bemerkbar. Der erste Entwicklungsplan (1964—1967), gekennzeichnet durch eine größere Liberalisierung gegenüber dem vorherigen autarken System, brachte in vier Jahren tatsächlich einen Wirtschaftsaufschwung von 26 Prozent (OECD-Durchschnitt: 20 Prozent), gleichzeitig aber kletterten die Lebenshaltungskosten um fast 37 Prozent in die Höhe (nach „Wirtschaft und Politik", Februar 1969). Angesichts des erhöhten Einkommens und der jetzt durchbrechenden Konsumfreudigkeit hielten Produktion und Liefermöglichkeiten nicht Schritt; Geldüberhang und Preissteigerungen waren die Folge.

Die Monopolstellung der Großbanken und Großindustrien akzentuiert die Lage im Baskenland, da erstere durch Krediteinschränkung und letztere durch Beibehaltung antiquierter Produktionsmethoden jede durchgreifende Sanierung in den von ihnen kontrollierten Grundstoffindustrien verhindern. Veraltete Maschinen und Gleichgültigkeit mancher Unternehmer gegenüber Sicherheitsbestimmungen führen in Spanien zu einer Unfallquote, die nach internationalen Maßstäben weit über dem Durchschnitt liegt. Die Arbeiter sind weit davon entfernt, gleichgestellte Partner des Kapitals mit seinem wirtschaftlichen und politischen Einfluß zu sein, zumal das Unternehmer und Arbeitnehmer gleichschaltende „vertikale" Syndikatssystem keine echte Interessenvertretung der Arbeiterschaft ermöglicht (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 401). So haben die Arbeitnehmer weder Einfluß auf die Formulierung von Kollektivverträgen noch auf eine Änderung ihrer Arbeitsverhältnisse. Das geltende Arbeitsrecht, das auf die Ausschaltung von Konflikten und die Konservierung der Machtkonstellation ausgerichtet ist, erklärt den, wie es heißt, „politischen" Streik für illegal. Dem Streikenden drohen die Ausweisung aus dem Betrieb und bei Wiederaufnahme der Verlust sämtlicher aufgrund der Beschäftigungsdauer erworbenen Lohnsteigerungen. Das oberste Arbeitsgericht in Madrid hat, um ein Beispiel zu nennen, die Entlassung von 500 streikenden Arbeitern aus den Laminaciones de Bandas in Bilbao bestätigt.

Der größere Wohlstand des Arbeiters in einem traditionellen Industriegebiet und die Zusammenballung von Arbeitskräften bei der Erzeugung wichtiger Grundstoffe hat seit jeher, vor allem aber im Zuge der industriellen Dynamik der letzten fünf Jahre, die Bildung eines Selbstbewußtseins der Arbeiter und ihre Solidarisierungstendenzen stark gefördert. Das bewußte Empfinden von Mißständen, ungerechten Arbeitsverhältnissen und der nicht nur zahlenmäßigen, sondern auch moralischen Macht des Zusammenhalts ist hier intensiver als in anderen Industriegebieten Spaniens. Dieses Bewußtsein wächst parallel zur industriellen Entwicklung. In der bis vor kurzem durchwegs landwirtschaftlich geprägten Provinz Álava ist erst ein Erwachen dieses Solidaritätsgefühls zu spüren. In den traditionellen Industrieprovinzen Vizcaya und Guipúzcoa dagegen haben gleich nach der Erklärung des Ausnahmezustandes am 24. Januar 1969 rund 20 000 Arbeiter drei Wochen lang gestreikt. Ausgelöst wurde der Streik zwar durch die Verhaftung eines Arbeitervertreters, in der Folge mußte er aber als politischer Protest gegen den Ausnahmezustand gedeutet werden.

Ein weiterer Zündstoff für Proteste auch seitens der baskischen Kirche ergibt sich aus Verhaftung und Mißhandlung der sogenannten „subversiven Elemente". Die Verhafteten rekrutieren sich zunächst aus den der Regierung feindlich gegenüberstehenden Comisiones obreras. Es handelt sich um illegale, in freier Wahl gegründete Betriebsgruppen und Betriebsräte, in denen Kommunisten wie Mitglieder der katholischen Arbeiterorganisationen (HOAC und JOAC) zumindest in sozialpolitischer Hinsicht zusammenarbeiten. Große Teile des baskischen Klerus unterstützen diese Gruppen. Die Arbeiterkommissionen verfügen in ganz Spanien über einen unauffälligen, aber wirksam funktionierenden Apparat. Manche ihrer Mitglieder haben sich durch die engen Kanäle der offiziellen Syndikatswahlen emporgearbeitet, wurden aber auch als legale Arbeitervertreter verhaftet.

Andere Häftlinge gehören verschiedenen Autonomiebewegungen der baskischen Provinzen an, namentlich der extremistischen, stark links gerichteten ETA, der eine Reihe von Terrorakten vorgeworfen wird. Die politischen Häftlinge (bereits ein Verdacht kann für die Verhaftung ausreichen) unterstehen dem Militärgericht, Folterungen und Mißhandlungen sind keine Seltenheit. Das Verstecken eines politischen Flüchtlings oder das Verteilen von Flugblättern kann sehr hohe Geldbußen und Gefängnisstrafen einbringen. Auch schwangere Frauen werden nicht von gemeinsamer Haft mit Kriminellen und Prostituierten verschont. Priester, die zu diesen Fragen Stellung nahmen, wurden ebenfalls inhaftiert. Anwälte, die zur Verteidigung politischer Häftlinge bereit sind, werden nicht selten in entlegene Dörfer deportiert (vgl.

Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 106). Auch sämtliche kirchlichen Äußerungen werden von einem dichten Spitzelnetz den Exekutivbehörden gemeldet und in umfangreichen Polizeiarchiven registriert.

Gegensätzlichkeiten baskischer Bischöfe

Die Haltung der Bischöfe in den am meisten betroffenen Diözesen Bilbao und San Sebastián war diametral entgegengesetzt. Beide verstarben aber bei noch schwelendem Konflikt im Herbst vergangenen Jahres. Der Bischof von San Sebastián, *L. Bereciartúa Balerdi,* sprach sich in seinem letzten Hirtenwort am 24. August gegen jede Gewalt aus, auch gegen die von seiten der staatlichen Obrigkeit, und beschuldigte diese der Einmischung in kirchliche Angelegenheiten und des Konkordatsbruchs (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 501). Der kranke Erzbischof wehrte sich tapfer gegen den Druck durch höchste Regierungsstellen und selbst des Erzbischofs von Madrid, *C. Morcillo González,* die den Hirtenbrief zu verhindern suchten. Bezeichnend war, daß auch die offiziöse Wochenzeitschrift „Ecclesia", die sonst jeden Hirtenbrief veröffentlicht, auf eine Dokumentation verzichtete (der volle Text in „La Documentation Catholique", 6. 10. 68). So war es auch kein Wunder, daß der bald darauf erfolgte Tod des Erzbischofs und seine Beisetzung ohne das sonst übliche offizielle Trauergepränge erfolgten.

Der Bischof von Bilbao dagegen, *P. Gúrpide Beope,* hatte zu all den genannten Mißständen beharrlich geschwiegen und sich widerspruchslos auf die Regierungslinie eingestellt. Ja selbst im innerkirchlichen Bereich waren die Fälle von Diskriminierung baskisch gesinnter Priester und Gläubiger nicht selten, was sich in der Stellenverteilung, in der kirchlichen Strukturierung nach dem politischen Modell, in Strafversetzungen von Priestern, die der Regierung unbequem geworden waren, und in schriftlicher Genehmigung für ihre Inhaftierung (nach den Konkordatsbestimmungen erforderlich) auswirkte.

Aus dieser Situation und dem wachsenden Mißmut bei einem großen Teil der Gläubigen heraus kam es im zweiten Halbjahr 1968 zu einer Reihe von Protestaktionen von Priestern der Diözese Bilbao, die immer mehr an Schärfe zunahmen, je weniger sie Gehör zu finden glaubten. Sie wurden bezeichnenderweise in kirchlichen Räumen abgehalten, weil das Konkordat hier Immunität und Asylrecht garantiert. Die Priester verlangten in zwei aufeinanderfolgenden „Besetzungen" des Ordinariats eine klare Stellungnahme ihres Bischofs zu den Vorgängen. Das erste Mal wurden sie ad nutum episcopi von der Polizei hinausgeworfen. Die zweite Besetzung endete nach neun Tagen, als sich Bischof Gúrpide veranlaßt sah, angesichts der wachsenden Unzufriedenheit unter den Gläubigen einen der angesehensten Geistlichen mit der Bildung einer „sozio-pastoralen Kommission" zu beauftragen, die die Probleme anpacken sollte (vgl. auch „ABC", 25. 8. 68). Gegen die sachliche Arbeit und Information dieser Kommission wurde aber von staatlichen Stellen Druck ausgeübt, so daß Bischof Gúrpide die Beschlußfähigkeit der Kommission zurückzog. Die Kommission trat daraufhin zurück.

Zu einer weiteren Verschärfung kam es am 4. November. 60 Priester „unterbrachen ihre seelsorgliche Arbeit", schlossen sich „auf unbestimmte Zeit" im Priesterseminar von Bilbao ein und sandten dem Papst und der Nuntiatur ein Schreiben, in dem sie eine „arme", „freie", „dynamische" und „einheimische" Kirche verlangten, ferner „die Ernennung eines Apostolischen Administrators mit der Aufgabe, die Wahl eines künftigen Bischofs mit unmittelbarer Beteiligung des Volkes vorzubereiten". Die Struktur der Diözese solle unter aktiver Teilnahme des Volkes umorganisiert werden. Diesem ersten Schritt soll sogar die Konstituierung einer „baskischen Bischofskonferenz" folgen, „wie es der Gestaltung der Kirche nach Menschengruppen und nicht nach politischen Gebilden entspricht". Unmittelbar nach Bekanntwerden dieses Schreibens richtete Bischof Gúrpide durch die Presse ein Ultimatum an die eingeschlossenen Priester, in dem er sie unter Androhung der suspensio a divinis aufforderte, das Priesterseminar „innerhalb des heutigen Tages zu verlassen". Er beklagte sich über ihre „unpriesterliche und unkirchliche Haltung", die er als schweren Ungehorsam und ernstes Ärgernis für die Gläubigen bezeichnete. Die Priester ließen sich weder durch den moralischen noch durch kanonischen Zwang von ihrer Linie abbringen, woraufhin sie auch suspendiert wurden.

Die Comisión Permanente der Bischofskonferenz mißbilligte ebenfalls das Vorgehen der „unruhestiftenden Pressionsgruppe" als „ungerecht und unangemessen", weil allen Priestern „Möglichkeiten des Gedankenaustausches mit den Kirchenoberen" offenstünden (vgl. NC News Service, 13. 11. 68). Die betroffenen Priester vertraten dagegen die Auffassung: „Die Diözesanbehörde hat uns nie eine Antwort gegeben. Es hat Strafmaßnahmen und Stellenversetzungen gegeben, aber keine Möglichkeiten des Gedankenaustausches" (zitiert nach der von der Regierung inzwischen verbotenen Zeitschrift „Don Quijote", 28. 11. 68).

Vor allem die Tagespresse berichtete von den Vorgängen mit Verzerrungen, Übertreibungen und einseitig im Sinne der Regierung. Die Priester wurden als „separatistische Pfarrer" („Pueblo", 12. 11. 68) und „Boten der Rebellion" („Arriba", 20. 11. 68) bezeichnet. Es wurde ihnen „schismatische Anfälligkeit", „rassistische" und „klassenkämpferische" Gesinnung („Gaceta del Norte", 8. und 14. 11. 68) vorgeworfen. Die Tendenz der Massenmedien, die oppositionellen Teile des baskischen Klerus in Zusammenhang mit den Terroristen zu bringen, war allzu deutlich. Differenzierender im Urteil und zuverlässiger in der Information waren dagegen die Berichte in den katholischen Zeitschriften „Razón y Fe" (Januar 1969) und „Vida Nueva" (21. und 28. 12. 68). Die „Cuadernos para el Diálogo" (Nr. 59—60, 1968) mußten wieder einmal eine empfindliche Geldbuße für einen Leitartikel wegen des Baskenthemas entrichten, in dem die „hohle Rhetorik" der Tagespresse angeprangert und eine Untersuchung der vielfältigen Probleme der baskischen Provinzen gefordert wurde.

Ansätze zu einer Lösung

Eine Wende in dem Konflikt erfolgte durch das Ableben von Bischof Gúrpide am 18. November. Zu seiner Beisetzung erschienen nicht nur 21 Bischöfe, sondern auch der spanische Justizminister *J. M. Oriol.* Bereits am 19. November wurde der Bischof von Santander, *J. Cirarda Lachiondo,* zum Apostolischen Administrator von Bilbao ernannt, der auch gleich mit den verschiedenen Gruppen, einschließlich der rebellierenden Priester, Kontakt aufnahm. Er hob die Suspension der eingeschlossenen Priester auf und konnte auch bald die Beendigung ihrer

Demonstration ankündigen, die er als „verfehlt und schädlich" bezeichnete. Er fügte jedoch hinzu: „Ich erachte es gleichwohl als meine Pflicht, zu sagen, daß dieser Schritt ohne schwerwiegende soziale, politische, religiöse wie auch priesterliche Probleme völlig undenkbar gewesen wäre" (vgl. „Ecclesia", 7. 12. 68). Die Presse rief er zu „sachlicher Arbeit, Diskretion und christlicher Liebe" auf.

Sein Programm, das er mit einem relativ jungen Team in kollegialer Weise durchzuführen beginnt, betrifft u. a. die Neustrukturierung der Diözese nach pastoralen Rücksichten, unter Verzicht auf das geographisch-politische Modell. Zu diesem Zweck werden ein Generalvikariat für Seelsorgsfragen, Beratungsstellen für kirchliches und weltliches Recht und eine Pressestelle errichtet sowie bischöfliche Delegierte für die baskisch sprechenden Gebiete berufen. Ein vorläufiges Beratungsteam soll die Wahlen für Diözesan- und Priesterräte vorbereiten, wobei gerade auch die Beteiligung der Laien berücksichtigt werden soll. Die baskische Sprache soll im kirchlichen Leben gleichgestellt werden. Für die Verkündigung soll dem Klerus durch eine Fachkommission sachliche Hilfe angeboten werden, ohne daß dadurch der Themenbereich verpflichtend wird oder von weltbezogenen Problemen unbedingt ferngehalten werden soll. Der neue Administrator wird offenbar in seiner Arbeit von den meisten Priestern unterstützt, die darin eine Hoffnung für die künftige Entwicklung der Diözese Bilbao und in mancher Hinsicht eine Pionierarbeit für die Erneuerung des spanischen Katholizismus erkennen.

Reaktion auf den Ausnahmezustand

Die Stellungnahme der baskischen Bischöfe zum Ausnahmezustand, der am 24. Januar über ganz Spanien verhängt wurde, der aber in der Provinz Guipúzcoa bereits seit sechs Monaten verhängt worden war (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 106), ist erfreulicherweise einhellig. Entgegen der Note der Comisión Permanente des spanischen Episkopats, die auf eine Zustimmung der Kirche zu solch ungewöhnlichen Maßnahmen hinauslief, meldeten die Bischöfe von San Sebastián, Pamplona und Bilbao bald ihre Kritik zu Ausruf, Handhabung und Dauer des Ausnahmezustandes an. Bischof *Cirarda* ließ am 9. Februar 1969 einen Hirtenbrief verlesen, in dem er, ohne auf die politischen Gründe dieser Maßnahme einzugehen, die Regierung vor einem Rückfall in die Diktatur warnte und, angesichts der Arbeitskonflikte, für eine echte Beteiligung des Volkes am gesellschaftlichen und politischen Leben des Landes plädierte. Nebenher gestattete er, für die Angehörigen der Streikenden und Verhafteten bei den Sonntagsmessen Geldsammlungen abzuhalten. Der Erzbischof von Pamplona, *A. Tabera Araoz,* erließ am 13. Februar ein Rundschreiben, in dem er die „Note" des Episkopats scharf kritisierte und zu bedenken gab, daß zur richtigen Einschätzung der Maßnahme eine normal funktionierende Presse nötig sei, die mit der größtmöglichen Verläßlichkeit über die Ursachen berichtet, die zu solch anormaler Lage geführt haben können. Die öffentliche Ordnung sei nicht das höchste Gut, vielmehr der Weg des Friedens sei durch die Förderung der Menschenrechte zu suchen. Nach den Worten des neuen Bischofs von San Sebastián, *J. Argaya Goicoechea,* hat der Ausnahmezustand vor allem zu Verhaftungen, Deportierungen und schwerem wirtschaftlichem Schaden geführt. Das soziale Leben, so stellt er weiterhin in seinem Hirtenbrief fest, der am 23. Februar 1969 verlesen wurde, müsse auf dem Respekt vor den Grundrechten des Individuums und der gesellschaftlichen Gruppen basieren. Andersdenkende dürften nicht ausgeschlossen werden. Auch er gestattete, für die Familien der Betroffenen Sonntagskollekten abzuhalten.

Diese jetzt weitgehende Einstimmigkeit der baskischen Bischöfe unter sich und die Einigkeit, die die Bischöfe der Konfliktdiözesen nach innen, d. h. mit dem Volk und den Gläubigen, durch ein „demokratisches", alle Gruppen berücksichtigendes Entgegenkommen geschaffen bzw. in die Wege geleitet haben, stärkt ihnen den Rücken gegen die Willkür des Staates und gegen die konservativen Kräfte im spanischen Episkopat. Ob und inwieweit diese Einmütigkeit dem Druck des Staates und des größeren Teils der Bischöfe standhält, ob das Zeugnis trotz Übereinstimmung mit anderen Bischöfen des Landes in die Breite und in die Tiefe geht oder ob es durch die staatlich gelenkten Massenmedien totgeschwiegen wird, bleibt noch abzuwarten.

Nachkonziliare Entwicklung in Montreal

Montreal, obwohl in Organisation und Lebensweise unverkennbar amerikanisch, unterhält wohl von allen amerikanischen Diözesen die engsten Verbindungen zu den geistigen Entwicklungen in Europa. In einer der größten urbanen Agglomerationen beheimatet, erlebt die Diözese die gleichen Spannungen wie die Kirchen in den meisten westlichen Industrienationen. Als Treffpunkt zweier europäischer Kulturen ist das überwiegend französische Montreal (Provinz Quebec) zur Auseinandersetzung mit den Forderungen des Pluralismus gezwungen. Die Kirche von Quebec erlebt die kanadische Identitätskrise in verstärktem Maße: die Auseinandersetzungen auf der Basis ethnischer und sprachlicher Unterschiede. Hinzu kommt der Säkularisierungstrend, der sich jetzt zum erstenmal in der Geschichte der Diözese geltend macht. Schließlich hat die nachlassende religiöse Praxis auch wichtige Einkommensquellen versiegen lassen. Neuerdings nimmt auch die Zahl der Geistlichen, die sich laisieren lassen, immer mehr zu, die Zahl der Priesterkandidaten hingegen rapid ab. Diese von manchen als dramatisch empfundene Entwicklung hat bei einigen den Verdacht aufkommen lassen, Kardinal *E. Léger* habe mit seinem spektakulären Rücktritt im Herbst 1967 und seinem Entschluß, in die Mission nach Afrika zu gehen, ein „sinkendes Schiff" verlassen. Die katholische Gemeinschaft wurde durch seine Entscheidung tatsächlich irritiert, die Nichtkatholiken zeigten sich ebenfalls enttäuscht. Ein römischer Korrespondent vermutete sogar einen Zusammenhang mit der schon damals zu erwartenden Stellungnahme Pauls VI. über die Frage der Geburtenregelung (vgl. „New Yorker",

2. 1. 68). Andere vermuteten kuriale Pressionen, ein Argument, das aus der auch in Kanada auffälligen „Vertrauenskrise" gegenüber Rom erwachsen ist. Die meisten Katholiken sind jedoch überzeugt, daß der Kardinal erst dann seinen Entschluß gefaßt hat — und zwar aus Sorge um die Dritte Welt —, als er die Erneuerungsbewegung bereits weit genug vorangetrieben hatte. Seine Ungeduld bei administrativen Details mag seinen Entschluß gefördert haben.

Von den drei Millionen Einwohnern Montreals sind die Hälfte Katholiken. Die 100 000 englischsprachigen Katholiken werden von 34 Nationalpfarreien betreut. Die Immigranten haben sich so weit integriert, daß z. B. etwa 125 000 Italiener nur fünf Nationalpfarreien besitzen. Solche bestehen auch für Polen, Litauer, Ungarn, Deutsche und Slowaken. Der Jurisdiktion der Diözese unterstehen ferner eine Reihe von Pfarreien für die Gläubigen der östlichen Riten. Die 923 Diözesan- und 1398 Ordensgeistlichen sind naturgemäß überwiegend französischsprachig, ebenso wie die 10 410 Ordensfrauen und 1240 Brüder. (In Gesamtkanada sind 30 Prozent der Bevölkerung französischer, 44 Prozent englischer und irischer Herkunft). Von den 20 Millionen Kanadiern sind etwa 9,3 Millionen Protestanten (vor allem in der United Church und der Anglican Church of Canada) und 8,4 Millionen Katholiken.

Über die religiöse Praxis bestehen keine genauen Statistiken, sie dürfte in der Erzdiözese Montreal jedoch bei 50 Prozent, in vielen Pfarreien aber weit darunter liegen. Der merkliche Rückgang in den letzten Jahren hängt wohl auch mit dem schwindenden konfessionellen Gebotsdenken zusammen. Bezeichnend dafür sind die Verhältnisse am Loyola College, dem von Jesuiten geleiteten akademischen Zentrum der englischsprachigen Katholiken. In den dort herausgegebenen „Loyola News" (15. 9. 68) war zu lesen, es sähe im College recht düster aus, wollte man zur Beurteilung der religiösen Situation nur die Erfüllung der Kirchengebote zum Maßstab nehmen. Auch die Bezeichnung „katholisch" wurde im College im November 1968 heftig diskutiert. Während sie von den verantwortlichen Leitern verteidigt wurde, lehnten sie andere angesichts der Anwesenheit zahlreicher Nichtkatholiken als „unrepräsentativ" ab (vgl. „Montreal Star", 23. 11. 68). Der Studentenpfarrer war der Meinung, es handle sich heute, obwohl das College juristisch eine katholische Institution sei, um ein „secular campus".

„Strukturen für den Dialog"

In den Bemühungen um institutionelle seelsorgliche Erneuerungen dürfte Montreal gegenwärtig den meisten amerikanischen Diözesen vorauseilen. In Zusammenarbeit mit dem Direktor des sozialwissenschaftlichen Departments an der Katholischen Universität in Montreal, *N. Lacoste*, der auch eine große Universitätspfarrei leitet, wurde die Diözese nach geographischen und soziologischen Gesichtspunkten in 20 Zonen (Bezirke) eingeteilt, die jeweils 8 bis 13 Pfarreien umfassen. Von dieser Neuordnung sind bislang erst die Geistlichen und die pastorale Rahmenplanung betroffen, für die Neuerfassung der Gemeindemitglieder ist der Prozeß langwieriger. Das gilt auch für die Tätigkeit des Pastoralrats, der noch nicht voll konstituiert ist. Auch die Bildung eines Priesterrats ist erst vor dem Abschluß. Die Priester der einzelnen Zonen treffen sich aber bereits monatlich zu Erfahrungsaustausch und Planung pastoraler Unternehmungen. In allen Zonen leben auch kleinere Gemeinschaften von Ordensfrauen außerhalb des Konvents. Eines der Fernziele ist die Errichtung von Pastoralräten auf Bezirksebene.

Obwohl in Kanada das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat gilt, werden im französischen Teil der Provinz Quebec, zu der Montreal gehört, die Pfarreien vom Staat als öffentlich-rechtliche Körperschaften anerkannt. Für ihre Verwaltung müssen von Staats wegen neben dem Pfarrer sechs Vorstände (ähnlich unseren Stiftungsräten) gewählt werden. Diese bilden vielfach den institutionellen Ansatz für die Konstituierung der Pfarrgemeinderäte. Jedoch erfordern diese strukturellen Veränderungen noch weiteres Umdenken, das von Laien und Klerus noch recht zögernd vollzogen wird. Lacoste ist optimistisch gegenüber diesem Prozeß der Neuorientierung, den er als eine „Lehrzeit für die Freiheit" bezeichnet. Durch die positive Antwort der Kirche auf Tendenzen der Säkularisierung habe man in Kanada einen Zusammenstoß mit dem Staat vermieden. Die Kirche werde ihr künftiges Leitbild nicht in hierarchischen oder juristischen Strukturen sehen, sondern in ihrem Glauben, „der weniger auffällig, aber dynamischer sein wird". Die Kirche wird die Mobilität symbolisieren, ebenso wie sie früher ein Symbol der Stabilität gewesen ist... Sie wird immer offener für den Wandel in der Liturgie, den Verbänden, ihren Begegnungen und Dialogen (nach: One Church, Two Canadas?, hrsg. von *Ph. Le Blanc OP* und *A. Edinborough*, Longmans, Toronto 1967).

Informationen für Priester und Laien

In zahlreichen Kursen wird den Priestern die Möglichkeit geboten, sich mit den theologischen Entwicklungen vertraut zu machen und mit einem neuen Priesterbild konfrontiert zu werden. Jüngere Geistliche können für Fortbildungskurse in der Universität freigestellt werden oder an den Veranstaltungen des Instituts für pastorale Fortbildung teilnehmen, das von Dominikanern geleitet wird. 90 Laiengruppen aus allen Bezirken der Diözese nehmen an katechetischen Kursen teil, die nach den Worten des Direktors des katechetischen Instituts, *H. Leclerc*, „das Wesentliche der christlichen Botschaft", nicht einfach die traditionellen Lehrinhalte vermitteln sollen. Man erhofft sich davon ein neues Verhältnis des Christen gegenüber seinen Aufgaben in der Welt, einen neuen Geist in den Gemeinden und Familien. Einer Schwierigkeit begegnen die Gemeinden in dem Mangel gebildeter und einsatzfreudiger Laien, da die neuen Aufgaben der Pfarrgemeinderäte nicht mehr von bloß traditionell frommen und wohlmeinenden Katholiken übernommen werden können. Die Pfarrgemeinderäte sollen das Basiselement der „Dialogstrukturen" werden, von dem aus die Pastoralräte der Bezirke und schließlich der Diözese beschickt werden. Die Ordinariatsvertreter sollen — dies ist wohl die entscheidendste Maßnahme — dann nicht mehr nur dem Bischof, sondern auch dem Diözesanrat verantwortlich sein.

Eine Bestätigung, daß Erzbischof *Grégoire* den Reformbestrebungen von Kardinal Léger folgt, war für viele Katholiken die Berufung des vierundvierzigjährigen *J. M. Lafontaine* zum Generalvikar mit dem Titel eines Generalkoordinators für die Pastoral. Lafontaine war früher Generalsekretär des Episkopats der Provinz Quebec. Viele hatten sich ihn zum Nachfolger Légers gewünscht. Erzbischof Grégoire hatte sich aber als Weih-

bischof unter Léger seit 1961 als guter Administrator erwiesen. Die Verhältnisse im französischsprachigen Kanada sind ihm vertraut. Er tritt nun bereits aus dem Schatten seines Vorgängers heraus.
Aber auch in Montreal verläuft die Erneuerung nicht gänzlich reibungslos. Da die Hierarchie auf „repressive" Maßnahmen gänzlich verzichtet, gedeiht in einigen Gemeinden manche Übertreibung. Ein Beispiel dafür ist die Pfarrei St. Maurice in Montreal. Ihr Pfarrer lehnte aus theologischen Gründen alle „weltlichen" Verantwortlichkeiten ab. Daraufhin hat sich der Gemeinderat dieser angenommen. Die erste Folge war, daß die Sonntagskollekte abgeschafft wurde. Als Ersatz führte der Pfarrgemeinderat eine Art Zehntabgabe ein. Aus sozialen Gründen und „um die Sünden der Simonie wiedergutzumachen", wurden auch die Meßstipendien abgeschafft. Wer eine Messe nach seiner Intention lesen lassen will, solle „nichtkonfessionellen Organisationen", wie dem Roten Kreuz oder der UNICEF, eine Spende übergeben. Außerdem will die Pfarrei nicht mehr die übliche fünfprozentige Abgabe der Einnahmen an das Ordinariat entrichten, um dadurch eine offene Buchführung der Diözese zu erzwingen. Die einen halten nun dafür, solche Maßnahmen könnten der Errichtung demokratischer Strukturen dienlich sein, die anderen argumentieren, die Hierarchie könne unter Umständen eine „christlichere" Entscheidung treffen als eine Laienmehrheit. Das Vertrauen zur Amtskirche ist, wie schon erwähnt, auch in Montreal angekränkelt. Dieser Prozeß hat zeitgeschichtliche Wurzeln. Der Vorgänger Kardinal Légers, Erzbischof *J. Charnonneau*, mußte seinerzeit aus „gesundheitlichen Gründen" demissionieren. Die Bevölkerung bezeichnete diese Begründung als glatte Lüge, denn sie wußte, daß ihr Bischof, der sich durch Kritik an der Regierung und die Verteidigung des Streikrechts unbeliebt gemacht hatte, mit Zustimmung des damaligen Apostolischen Delegaten, des heutigen Kardinals *Antoniutti*, dem harmonischen Verhältnis von Kirche und Staat geopfert wurde.

Erstaunliche Anpassung

Mit dem jüngeren Klerus ist auch in das Ordinariat eine erfrischende Offenheit eingedrungen. Wohl das einzige Thema, das immer noch nicht öffentlich diskutiert werden kann, ist die Frage nach der Zahl der Priester, die sich laisieren lassen. Auch in Montreal ist die Priesterfrage in den letzten Jahren akut geworden. 1965 befanden sich 270 Studenten im Diözesanseminar, 1967 noch 37, im September 1968 nur 23. Nach Aussagen des Erzbischofs verliert die Diözese jährlich durch Todesfall doppelt so viele Priester, als sie Neupriester gewinnt.
Noch anfangs der sechziger Jahre war die Kirche in Montreal eine mächtige Institution. Sie kontrollierte Schulen und Krankenhäuser und war in manche politische Angelegenheit verstrickt. So konnte damals dem heutigen Premier dreimal eine Professur an der (Päpstlichen) Universität Montreal verweigert werden, da man Zweifel an seinen politischen Überzeugungen hegte. Es ist gerade deshalb erstaunlich, daß die Kirche in so kurzer Zeit sich der neuen Situation angepaßt hat und auch in den eigenen Reihen auf Pressionen verzichtet. Den Lehrern an der Universität von Montreal wird kein Glaubensbekenntnis mehr abverlangt, viele sind sogar als Agnostiker bekannt. Nur noch die theologische Fakultät kann im eigentlichen Sinn als katholisch bezeichnet werden. Daß es in Montreal keine „underground church" gibt, ist wohl eine Folge dieser Offenheit, mit der Kardinal Léger und Erzbischof Grégoire Neuerungen begegnen. Liturgische Reformen wurden nicht verschleppt, der von Rom gesetzte Rahmen wird extensiv ausgefüllt. In einigen Kirchen geht man in der liturgischen Gestaltung bereits über den gesetzlichen Rahmen hinaus, aber auch den „Traditionalisten" werden lateinische Messen zugestanden.
Bezeichnend für das gewandelte Verhältnis zur Gesellschaft ist eine Stellungnahme der kanadischen Hierarchie zur Neuregelung der Gesetze über die Ehescheidung (Text in „La Documentation Catholique", 17. 9. 67). Von einer Regierungskommission um ihre Meinung gefragt, antworteten die Bischöfe mit einer Darlegung der katholischen Auffassung von der Ehe, fügten jedoch hinzu, daß die Zulassung der Ehescheidung über den Fall des Ehebruchs hinaus (wie bis dahin üblich) im Sinne des Gemeinwohls sein könne und daß sich die Bischöfe deshalb einer Revision des Gesetzes nicht widersetzen würden. Sie warnen jedoch vor einer „maßlosen Ausweitung der Motive", weil damit die Eheprobleme nicht gelöst werden könnten. Die meisten Priester begrüßen die neuen Gesetze als einen „Akt der Gerechtigkeit gegenüber den Nichtglaubenden", der im Einklang mit dem Dekret über die Religionsfreiheit stehe. Die Kirche begrüßt außerdem, daß sie nicht mehr die Ehen von all jenen einsegnen muß, die sich von ihr abgewandt haben.

Neues Verhältnis von Kirche und Gesellschaft

Auch im Verhältnis von Kirche und Schule ist, wie in der gesamten Provinz Quebec, ein deutlicher Wandel festzustellen, der sich auch auf den Religionsunterricht erstreckt. Auf Wunsch der Eltern können auch katholische Volksschüler vom Religionsunterricht fernbleiben, in den Gymnasien können die Schüler selbst zwischen Religionsunterricht und einem Kurs über allgemeine ethische Fragen wählen. Diese Regelung wurde auch vom katholischen Komitee beim „Superior Council of Education" gebilligt. Die Studenten des Diözesanseminars besuchen heute mit den Ordensangehörigen die gleichen Vorlesungen an der Universität. Wie anderswo beteiligen sich auch hier Theologiestudenten an studentischen Protestaktionen. Der Aufnahme ins Seminar geht generell eine psychologische Untersuchung voraus.
Die englischsprachige Minderheit ist besorgt wegen der geplanten Neuregelung des Schulwesens, die nach Sprachgruppen, nicht wie bisher nach der Konfession erfolgen soll. Schließt sich die katholische Gruppe den englischsprachigen Protestanten an, so verlieren ihre Schulen den katholischen Eigencharakter, gehen sie mit den französischen Katholiken zusammen, verlieren sie ihre Sprache. Ein Kompromiß, der die Ansprüche von Sprache und Konfession zum Ausgleich bringt, ist noch nicht gefunden, wird aber für die Zukunft für möglich gehalten. In der Auseinandersetzung zwischen den ethnischen Gruppen ist die Hierarchie um Ausgleich bemüht. Dennoch war bisher die trennende Kraft der Sprache wirksamer als das einigende Band der Religion. Die englischsprachigen Katholiken von Montreal bilden nicht nur eine sprachliche Minderheit, sondern führen ein ausgeprägtes Eigenleben in der Diözese. Bisher haben sie die Aufgabe, die Kardinal Léger ihnen gestellt hat, „Brückenbauer" zu sein zwischen den französischsprachigen Katholiken und den übrigen Kanadiern, bisher jedenfalls noch kaum erfüllt.

Dokumentation

Erklärung des ZKdK zu Fragen der Demokratisierung

Am 3. März 1969 veröffentlichte das Zentralkomitee der deutschen Katholiken eine Erklärung „zu Fragen der Demokratisierung in Staat, Gesellschaft und Kirche". Das Dokument war bereits der Vollversammlung des Zentralkomitees am 12. November 1968 in Frankfurt a. M. vorgelegt worden. Die Vollversammlung hatte es jedoch nach ausführlicher Diskussion an den Geschäftsführenden Ausschuß zur weiteren Beratung überwiesen. Es wurde in einigen Punkten wesentlich überarbeitet und in dem Abschnitt, wo von der Anwendung demokratischer Strukturen und Verhaltensweisen in der Kirche die Rede ist, mit dem „Wort der deutschen Bischöfe zu Fragen des Glaubens und des Kirchenlebens" vom 30. Dezember 1968 abgestimmt. Das Leitmotiv des Dokuments bildet der Versuch, Elemente politisch-staatlicher Demokratie, die gesamtgesellschaftliche Geltung haben, auf die verschiedenen Bereiche der Gesellschaft: Politik, Wirtschaft, Verbände, Kirche anzuwenden. Obwohl sich das Dokument an einen sehr allgemeinen Tenor hält, kündigt sich darin doch ein gewandeltes Verhältnis zur inhaltlichen Bestimmung von Demokratie, insbesondere auch in der Anwendung „demokratiegemäßer Elemente" auf die Kirche an. Wir veröffentlichen deswegen die Erklärung im Wortlaut. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion formuliert. *Vgl. ds. Heft, S. 145.*

Die Teilnehmer am 82. Deutschen Katholikentag in Essen haben sich in zahlreichen Diskussionen mit der Weiterentwicklung der Demokratie in der Bundesrepublik Deutschland, der demokratiegemäßen Gestaltung unserer Gesellschaft und der Mitwirkung und Mitverantwortung des gesamten Volkes Gottes an Leben und Sendung der Kirche befaßt. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken unterstützt die Forderung nach demokratischen und demokratiegemäßen Strukturen und Verhaltensweisen. Viele Einzelfragen bedürfen einer eingehenden weiteren Diskussion. Ohne ihrem Ergebnis vorgreifen zu wollen, hält das Zentralkomitee der deutschen Katholiken für seine eigene Arbeit folgende grundsätzliche Überlegungen für wichtig.

Demokratie und Sachfragen

I. Unter Demokratie und Demokratisierung wird Verschiedenartiges verstanden. Im Bereich des Staates dient die Demokratie der rechtlichen Sicherung der Personwürde, der Freiheit des einzelnen und der Gruppen sowie der Bindung der öffentlichen Gewalt und des Bürgers an das Recht. Demokratie hat zudem die Aufgabe, verschiedene soziale Gruppen, verschiedene Lebensauffassungen und verschiedene Interessen — individuelle und soziale — zu einem geordneten Gemeinwesen zusammenzufassen. Kennzeichnend für die Demokratie ist, daß sie dies zu erreichen sucht durch Beteiligung aller Bürger an der inhaltlichen Gestaltung der staatlichen Ordnung, besonders durch Übertragung der Ämter und durch Kontrolle der Amtsträger sowie durch die Öffentlichkeit staatlicher Entscheidungen. Die Beteiligung aller Bürger gilt jedoch nicht unbeschränkt: Mehrheitsentscheidung und Abhängigkeit der Amtsträger vom fortdauernden Vertrauen der Wähler kennen Grenzen. Es gibt in der Demokratie Sachfragen, die der Mehrheitsentscheidung entzogen sind, z. B. bei den Grundrechten, und es gibt Amtsträger, die von der fortdauernden Zustimmung der Bürger unabhängig sein müssen, z. B. die Richter.
Die Begriffe Demokratie und Demokratisierung werden auch weiter gefaßt und allgemein auf die Gesellschaft und ihre Lebensbereiche angewandt. Dabei ist die möglichst weitgehende Mitwirkung aller an der Gestaltung und Entwicklung der verschiedenen Lebensbereiche, unter Wahrung ihrer jeweiligen Eigengesetzlichkeit, als demokratiegemäß anzusehen.

Weiterentwicklung repräsentativer Institutionen

II. Menschenwürde und Freiheit können in unserer heutigen Gesellschaft ohne eine demokratische Verfassung unseres Staates nicht gewährleistet werden. Daher ist es Pflicht eines jeden Staatsbürgers, sich für die Verwirklichung der Demokratie einzusetzen. Das gilt besonders für den Christen, der die brüderliche Solidarität aller anstrebt, weil er in jedem Menschen das Bild und den Partner Gottes erkennt. Das entschiedene Eintreten der Teilnehmer des Katholikentages für die Weiterentwicklung der Demokratie entspricht deshalb christlicher Weltverantwortung.
Zur Verwirklichung der Demokratie sind in unserem Staat repräsentative Institutionen, wie Parlamente und Parteien, notwendig. Wer auf sie verzichtet, fördert undurchsichtige Machtstrukturen und bereitet so den Boden für Terror und Anarchie. Die repräsentativen Instrumente unserer Demokratie bedürfen ständig der Fortentwicklung. Reformen, etwa des Wahlrechts, der Parlamente, der föderativen Struktur, der Stellung von Parteien und Verbänden, sind daher ein notwendiger Beitrag zur ständigen Weiterentwicklung der Demokratie im Staat.
Dieser Prozeß wird insbesondere durch rechtsradikale und linksradikale Tendenzen behindert. Autoritäre Leitbilder und Ordnungsstrukturen sowie intolerante Gruppenvorstellungen drohen die Demokratie an der Basis zu ersticken. Der Versuch, die formalen Prinzipien der Demokratie unterschiedslos auf alle Lebensbereiche anzuwenden, ideologisiert die Demokratie und verfälscht sie zur innerweltlichen Heilslehre. Demokratie kann nur bestehen und sich entfalten, wenn die durch die Verfassung garantierten Grundrechte und Grundwerte sowie die repräsentative Struktur unseres Staates gegen alle Bedrohungen geschützt werden.

Demokratie in Verbänden, Wirtschaft und Bildungswesen

III. Die demokratische Ordnung des Staates kann auf die Dauer nur lebendig bleiben, wenn in den Bereichen der Gesellschaft entsprechende Strukturen und Verhaltensweisen wirksam sind.
Von allen Verbänden und gesellschaftlichen Einrichtungen — einschließlich jener, die der Bildung öffentlicher

Meinung dienen — ist eine demokratiegemäße Gestaltung ihrer Strukturen sowie eine ständige Überprüfung ihrer gesellschaftspolitischen Funktion und ihres Dienstes an der Demokratie zu fordern. Die Verbände müssen eine intensive Meinungs- und Willensbildung aller Mitglieder ermöglichen, damit diese an den Entscheidungen in ihren Verbänden mitwirken und so das staatliche, gesellschaftliche und kirchliche Leben mitprägen können.
Die partnerschaftliche Beteiligung aller Arbeitnehmer, Eigentümer und Unternehmer an der Gestaltung des Wirtschaftslebens ist weiterzuentwickeln. Daher muß die Mitbestimmung erweitert und das betriebliche Verfassungsrecht entsprechend angepaßt werden, wobei die für die Arbeitnehmer geltenden Schutzvorschriften zu wahren sind. Die Arbeit an einem zukunftsorientierten Unternehmensrecht, das die Funktion des Unternehmers und des Unternehmens sowie die Bedeutung der Arbeitnehmer und der mittleren Führungsschicht in jeweils sachgerechter Weise berücksichtigt, muß verstärkt werden. Die Bürger eines demokratischen Staates und einer freien Gesellschaft sollen von Jugend auf an Mitverantwortung gewöhnt sein. Die Familie muß den jungen Menschen durch Einübung in partnerschaftliches Verhalten zur tätigen Mitverantwortung erziehen und ihn befähigen, übergreifende Zusammenhänge des gesellschaftlichen und politischen Lebens zu erkennen, zu beurteilen und demgemäß zu handeln. Das gesamte Erziehungs- und Bildungswesen muß allen Beteiligten den jeweils angemessenen Raum für Verantwortung und partnerschaftliche Zusammenarbeit gewähren und institutionell sichern.
Die Demokratie lebt aus der freiwilligen Bereitschaft einzelner, mehr für das Gemeinwohl zu tun, als es die Pflicht jedes Bürgers ist. Die freiwillige Übernahme von Aufgaben in gesellschaftlichen und kirchlichen Gruppierungen soll gleichzeitig die Bereitschaft wecken, sich auch in der staatlichen Ordnung einzusetzen. Es ist eine wichtige Aufgabe der Familie, aber auch anderer gesellschaftlicher Gruppen und Institutionen, zu diesem freiwilligen Dienst sowie zur Achtung vor denen zu erziehen, die sich zur Übernahme eines Amtes in Staat und Gesellschaft bereitgefunden haben.

Demokratie in der Kirche

IV. Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil hervorgehobene Beteiligung aller Glieder des Volkes Gottes an der einen Sendung der Kirche erfordert Strukturen und Verhaltensweisen, in denen die aktive Teilnahme und Mitverantwortung aller in der Kirche wirksam werden können. In diesem Sinne müssen Formen demokratischer Meinungs- und Willensbildung in der Kirche, insbesondere in Gemeinde und Diözese, weiterentwickelt werden. Ursprung und Sendung der Kirche und des kirchlichen Amtes lassen es jedoch nicht zu, daß über Inhalte des Glaubens, sittlicher Normen und sakramentalen Lebens durch Mehrheitsentscheid verfügt wird.
Wer Demokratisierung der Kirche so verstehen wollte, verkennt das Wesen der Kirche und übrigens auch das Wesen der Demokratie, zu der die Unverfügbarkeit von Grundrechten und Grundwerten gehört.
Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken sieht in der Weiterentwicklung und Ausfüllung von Strukturen der Beteiligung und Mitverantwortung aller an der Sendung der Kirche eine vordringliche Aufgabe.
V. Fortentwicklung von Strukturen bedeutet allein keine Reform staatlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens. Für eine wirkliche Reform kommt es darauf an, daß auch der Wille zur Solidarität und die Bereitschaft zur verantwortlichen Mitgestaltung lebendig werden.
Solidarität und Verantwortung sind auch dort gefordert, wo Kritik an der konkreten Gestaltung des staatlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens geübt wird. Kritik ist notwendig; sie muß aber innerhalb des demokratischen Staates und der freien Gesellschaft deren Grundlagen, innerhalb der Kirche deren Sendung und Wesen bejahen. Dazu gehört, daß die Kritik die Autoritäten als solche anerkennt. Diese werden um so bereitwilliger angenommen, je deutlicher ihre Legitimation ausgewiesen ist und je mehr sie selbst ihr Amt als Dienst glaubwürdig machen.
Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken ruft die katholischen Christen auf, ihren verantwortlichen und kritischen Dienst in Kirche und Welt zu leisten.

Vierzig Thesen zur Reform des Bildungswesens

Neben dem vom Kulturbeirat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und dem Bildungsrat bei der Bischöflichen Hauptstelle für Schule und Erziehung erarbeiteten Memorandum (vgl. ds. Heft, S. 152) wurde Anfang März ein zweites Dokument zu kulturpolitischen Fragen von katholischer Seite veröffentlicht, die „Vierzig Thesen zur gegenwärtigen kulturpolitischen Situation", die von einem Gesprächskreis aus Mitgliedern und Beratern der Bischöflichen Hauptstelle für Schule und Erziehung des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken und des Katholischen Büros in Bonn erarbeitet wurden. Die Thesen enthalten im Unterschied zum Memorandum des Bildungsrates bei der Bischöflichen Hauptstelle und des Kulturbeirates des Zentralkomitees weniger allgemeine Grundsätze als auf die Tagespolitik bezogene bildungspolitische Postulate. Die Anregung des Dokuments ergab sich aus einer Diskussion des seinerzeit von der CDU/CSU-Bundestagsfraktion dem Leiter des Kommissariats der Deutschen Bischöfe (Katholisches Büro), Weihbischof H. Tenhumberg, zugeleiteten Entwurfs eines „Gesamtplans für Schul- und Hochschulwesen", den sog. Martin-Plan. Obwohl nicht Diskussionsgegenstand, spielten die vierzig Thesen, die wir hier im Wortlaut wiedergeben, auch eine nicht unwesentliche Rolle bei der Diskussion auf dem letzten kulturpolitischen Kongreß der CDU Anfang März in Düsseldorf.

A. Zur Organisation des Bildungswesens im allgemeinen

1. Grundvoraussetzung eines jeden Bildungsprogramms muß die Wahrung der persönlichen Freiheit sein.
2. In einer Demokratie tragen nicht nur die Staatsorgane, sondern auch jeder Staatsbürger Verantwortung für das Bildungswesen; dies gilt besonders für die Eltern, deren Erziehungsrecht zudem grundgesetzlich garantiert ist.

3. Daher ist das Mitspracherecht der Eltern in Fragen der Schule und Erziehung zu verstärken. Die Mitwirkung der Eltern auch bei der Planung des Schul- und Bildungswesens muß institutionell gesichert werden.
4. Der Staat kann seinen zukünftigen Aufgaben im Bereich des Bildungswesens um so eher gerecht werden, je großzügiger er die Initiative der freien Kräfte der Gesellschaft sich entfalten läßt. Deshalb ist die Möglichkeit von Bildungseinrichtungen in freier Trägerschaft zu garantieren. Weil diese öffentliche Aufgaben wahrnehmen, ist ihnen ein Anspruch auf staatliche Finanzierung zuzubilligen.
5. Dem freien Schul- und Bildungswesen sollten faire Entfaltungsmöglichkeiten auch dadurch geboten werden, daß der Staat bei seiner Planung diesem angemessen Raum läßt und die Träger freier Einrichtungen an seiner Planungsarbeit beteiligt.
6. An den Staat richtet sich die Aufforderung, den freien Bildungseinrichtungen in rechtlicher, organisatorischer und pädagogischer Hinsicht Gestaltungsfreiheit einzuräumen. Die freien Träger sind ihrerseits aufgerufen, mehr als bisher ein eigenes organisatorisches und inhaltliches Konzept zu entwickeln.
7. Besondere bildungspolitische Aufgaben hat das freie Schulwesen in ländlichen Gebieten. Gerade dort gilt es, durch die Einrichtung von Heim- und Tagesheimschulen zur Verbesserung des Bildungswesens auf eine Weise beizutragen, wie sie dem Staat oft nicht möglich ist.
8. Die Träger freier Einrichtungen sollten bereit sein, an der staatlichen Planung des Schul- und Bildungswesens mitzuwirken, um eine sinnvolle Koordinierung staatlicher Maßnahmen und freier Initiativen zu erreichen.
9. Die erfreulichen Ansätze, Hör- und Fernsehfunk für die Bildungsvermittlung einzusetzen, müssen weiterentwickelt werden. Gerade auf diesem Gebiet sind zielstrebige Forschung und Mut zum Experiment erforderlich.

B. Zur Vorschulerziehung

10. Die Bemühungen um die Bildung der Kinder im Vorschulalter sollten intensiviert werden; vor allem Kinder aus bildungsschwachem Milieu müssen vorschulische Starthilfen erhalten.
11. Der Gesprächskreis läßt die Frage offen, in welchem Umfange die Bildung der Kinder im Vorschulalter institutionell vom Kindergarten oder von der Schule durch Vorschulklassen wahrgenommen werden soll. Notwendig ist in jedem Falle
a) die Zahl der Kindergärten wesentlich zu erhöhen und ihre personelle Ausstattung zu verbessern,
b) die Ausbildung des Personals den modernen Erfordernissen, vor allem in Richtung auf eine altersstufengemäße Pädagogik, anzupassen und die Kapazität der Ausbildungsstätten entsprechend den vorhandenen Berufswünschen auszuweiten,
c) die Tätigkeit der freien Träger, auch hinsichtlich der Ausbildung des notwendigen pädagogischen Personals, durch staatliche Hilfe rechtlich und praktisch zu ermöglichen sowie finanziell zu unterstützen.
12. Grundschullehrer sollten für die Bildung der Kinder im Vorschulalter nur nach entsprechender Zusatzausbildung eingesetzt werden.
13. Auch die Fortbildung der Erzieher im Vorschulbereich muß institutionell gesichert werden.
14. Besondere Bedeutung kommt im Bereich der Bildung im Vorschulalter einer engen Zusammenarbeit mit den Eltern zu. Einrichtungen der Erwachsenenbildung, einschließlich der Mütterschulen, sollten die Eltern zur Mitwirkung an der vorschulischen Bildung befähigen.

C. Zum Schulwesen

15. Die Schule darf nicht als Instrument der Gesellschaftspolitik und zur Durchsetzung gesellschaftspolitischer Ideologien mißbraucht werden.
16. Das Spannungsverhältnis zwischen genereller Durchlässigkeit und individueller Förderung kann durch Organisationsformen zwar gemildert, aber nicht aufgehoben werden.
17. Bei dem gegenwärtigen Stand der pädagogischen Erkenntnisse ist davor zu warnen, die Erzielung eines optimalen Effekts von einer einzigen Schulform zu erwarten. Die Gesamtschule ist augenblicklich noch zu wenig erprobt, als daß man jetzt bereits über ihre Einführung oder Ablehnung abschließend urteilen kann.
18. Ein bildungspolitisches Konzept muß die Möglichkeit zur Durchführung von Schulversuchen enthalten. Bevor schulpolitische Konsequenzen aus Schulversuchen gezogen werden, müssen deren Verlauf und Ergebnisse von unabhängigen, wissenschaftlich qualifizierten Institutionen überprüft werden.
19. Solange Schulversuche nur mit besten Lehrkräften und unter Einsatz besonders hoher finanzieller Mittel durchgeführt werden, ist ihre Vergleichbarkeit mit anderen Schulsystemen fragwürdig. Schulversuche, die auf die Erprobung eines generell einzuführenden Schultyps abzielen, müssen deshalb unter Bedingungen stattfinden, die in großem Umfang wiederholbar sind.
20. Schulversuche müssen im Zusammenhang mit dem gesamten Schulwesen gesehen werden. Es dürfen mit verfügbaren zusätzlichen Mitteln nicht ausschließlich Schulversuche finanziert werden. Das bestehende Schulwesen ist durch systemkonforme Reformen weiter zu fördern und auszubauen. Das gilt insbesondere für die Grundschule und das Sonderschulwesen, das besonderer Anstrengungen des Staates und der freien Träger bedarf.
21. Die schulische Bildungsarbeit muß allen Schülern gerecht werden. Da die Schüler unterschiedlich begabt sind, müssen verschiedene Arten der Methodik und Didaktik entwickelt und angewandt werden. Methodik und Didaktik sind auch entsprechend dem Bildungsziel (z. B. Studierfähigkeit, Vorbereitung auf den Beruf) zu differenzieren.
22. Die beiden in These 21 beschriebenen verschiedenen Differenzierungsarten sind sowohl bei einem gegliederten Schulsystem als auch bei der integrierten Gesamtschule erforderlich.

D. Zu besonderen Problemen des Schulwesens

23. Die optimale Förderung der Entfaltung der Persönlichkeit des einzelnen ist oberster Grundsatz für das gesamte Bildungswesen. Aus ihm sind die notwendigen Konsequenzen für die Organisation des Bildungswesens und die staatliche Ausbildungsförderung zu ziehen.
24. Eine frühzeitige Trennung nach Begabungsrichtungen ist nur vertretbar, wenn man den Schülern spätere Übergänge ermöglicht, sei es durch Aufbauzüge oder andere institutionelle Hilfen.

25. Aufgabe des Gymnasiums ist es, die allgemeine Studierfähigkeit zu vermitteln. Es wird begrüßt, daß im Gesamtplan der CDU/CSU-Bundestagsfraktion die Oberstufe des Gymnasiums als geschlossene Einheit vorgesehen ist.
26. Jede Schulform sollte nur einen Abschluß bieten. Im Gymnasium sollte es keine Zwischenprüfungen geben.
27. Die Begabungsprognostik bedarf wegen ihrer entscheidenden Bedeutung für den einzelnen besonderer wissenschaftlicher Bemühungen.
28. Die Einrichtung von Förderstufen ist als eine unter anderen organisatorischen Möglichkeiten zu sehen, im 5. und 6. Schuljahr eine Grundlage für die Begabungsprognose zu erhalten.
Nach Auffassung des Gesprächskreises beschränkt eine Förderung im Vorschulalter und auf der Grundschule die Notwendigkeit einer institutionellen Förderstufe, weil dann nur eine geringe Zahl von Spätentwicklern einer besonderen Förderung bedarf.
29. Die Freiheit der Eltern, ihre Kinder sowohl nach dem 4. als auch nach dem 6. Schuljahr auf die Realschule oder das Gymnasium zu schicken, muß erhalten bleiben.
30. Für die Oberstufe des Gymnasiums sollte ein flexibler Fächerkanon geschaffen werden. Wahlmöglichkeiten sind als Stufung des Anspruchs an den Schüler, nicht aber als Gelegenheit zu verstehen, unbequeme Fächer zu umgehen. In einem System des orientierenden Lehrens und Lernens sollten die Schüler der Oberstufe des Gymnasiums an selbständiges Arbeiten gewöhnt und damit studierfähig werden.
31. Das gesamte Sonderschulwesen ist auszubauen. Dabei sind weiterführende Formen zu entwickeln und ein ausreichendes Angebot zu sichern. Sonderschüler bedürfen der Berufserziehung und des Kontaktes zur Berufswelt in besonderem Maße.
32. In einem bildungspolitischen Konzept muß der Berufserziehung mehr als bisher Raum gegeben werden; notwendig ist vor allem, sie als integrierenden Bestandteil des gesamten Bildungswesens zu begreifen.

E. Zur Bildungswerbung und Bildungsberatung

33. Die Bildungswerbung wird bejaht und ihre Fortsetzung für die Zukunft gefordert. Sie darf jedoch nicht ausschließlich auf die Vermehrung von Abiturienten und Hochschulabsolventen abzielen, sondern muß sich gleichmäßig auf alle Bildungswege und alle angebotenen Abschlüsse richten.
Zur Bildungswerbung haben die Katholiken Deutschlands besondere Veranlassung.
34. Es müssen die Voraussetzungen dafür geschaffen werden, daß die differenzierte Bildungswerbung immer mehr in Form der Bildungsberatung erfolgt. Vorhandenen Institutionen muß die Bildungsberatung personell und finanziell ermöglicht werden. Berufsbild und Berufsmöglichkeiten eines Bildungsberaters sind zu entwickeln.
35. Mit der Bildungswerbung muß ein entsprechender personeller und räumlicher Ausbau der Institutionen des Bildungswesens einhergehen. Die sich gegenwärtig auf diesem Sektor zeigenden Versäumnisse müssen durch eine zielbewußte gemeinsame Bildungsplanung von Bund, Ländern, Gemeinden und freien Trägern aufgeholt werden. Die Bildungswerbung wird unglaubwürdig, wenn die Geworbenen sich unzulänglichen Bildungsmöglichkeiten gegenübersehen.

F. Zum Hochschulbereich

36. Der Gesprächskreis sieht eine Differenzierung im Hochschulbereich als unumgänglich an. Das akademische Studium sollte in ein ausbildungs- und ein forschungsbezogenes Studium gegliedert werden. Damit darf keine Abwertung des ausbildungsbezogenen Studiums verbunden sein.
37. Zur notwendigen Verkürzung der Studiendauer und der damit verbundenen Entlastung der Hochschulen müssen die Studiengänge beschleunigt reformiert werden.
38. Neben dem ausbildungs- und dem forschungsbezogenen Hochschulbereich steht der Fachhochschulbereich als qualifiziertes Angebot für eine praxisbezogene Berufsausbildung.
39. Möglichkeiten eines Kontaktstudiums müssen für alle Wissenschaftsbereiche entwickelt werden.
40. Der Gesprächskreis weist darauf hin, daß eine Reform des Hochschulwesens auch deswegen dringend ist, weil die gegenwärtigen Zustände an den deutschen Hochschulen für Dozenten und Studenten Züge des Inhumanen angenommen haben.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Neue Versuche zum Verständnis der Gottesfrage

Wenn in der gegenwärtigen theologischen Diskussion die Gottesfrage entscheidend in den Mittelpunkt gerückt ist und damit einsichtig gemacht wird, wie alle anderen Fragenkreise erst im Bezug auf diese zentrale Thematik ihre Relevanz erhalten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 76 ff. und S. 128 ff.), so haben bestimmte *durchgängige* Erfahrungen eine solche Entwicklung bedingt. Die erlebte Macht einer mündig gewordenen Welt, das Bewußtsein eigener Autonomie, aber auch eine neue Solidarität mit allem Menschlichen in stark betonter Zukunftsperspektive haben manche vertraut gewordene Gottesvorstellung zerstört. Das Unbehagen am überkommenen Verständnis ließ die Suche nach verschiedenen Antworten aufbrechen (vgl. den Sammelband „Zerbrochene Gottesbilder", Verlag Herder, Freiburg 1969). Damit ist die Frage zugleich aus dem Persönlichen und Intimen herausgerissen worden; sie stellt sich in aller Öffentlichkeit, und Publikationen zum Thema finden oft ein außergewöhnlich breitgelagertes Interesse. Befürchtungen, der Mensch könne die Gottesfrage vergessen, erscheinen von hierher als kaum begründet.
Grundsätzlich ist der *anthropologische* Ansatz stark in den Vordergrund gerückt, von der Deutung des Menschen und seiner Wirklichkeit her wird das Gottesproblem angegangen. In diesem Kontext verbinden sich existentielle und politisch-gesellschaftliche Anliegen. Auch ein neues

Verständnis des Atheismus gewinnt so Raum: der Mensch kann sich in der Übernahme seiner Existenz der Gottesfrage als Sinnfrage stellen, ohne dies bewußt objektivieren zu wollen. Glaube und Unglaube erscheinen dann jedenfalls beide als zunächst mögliche Weise gelebter Daseinserfahrung.

Gott christologisch verdrängt?

Innerhalb der Bemühungen um eine Neuformulierung des Gottesthemas zeichnen sich bestimmte radikale Versuche ab. Sie wollen weithin mehr als nur ein Durchdenken der Frage vor dem Hintergrund der analysierten Situation. Indem nämlich hier das Phänomen einer säkularisierten Welt gleichsam zur eigenständigen theologischen Größe erhoben wird, geschieht die Übernahme des *Säkularismus* als Ideologie. Vor der anerkannten Macht des Faktischen stellt sich die Gottesfrage nur noch als Besinnung auf die menschliche Wirklichkeit. Wo von Gott geredet wird, ist eigentlich stets etwas anderes gemeint.
Um die Besonderheit des Christentums weiterhin zu gewährleisten, erhält dann die Gestalt des Jesus von Nazareth ihre exemplarische Funktion als Aufruf zur *Mitmenschlichkeit* im Dienst an der Welt. Ein starkes gesellschaftliches Engagement ist all diesen Versuchen zur Gottesfrage eigen. Dabei bleiben jedoch typische Merkmale einer ideologischen Gefährdung nicht unverborgen: ein *Teilaspekt* der Wirklichkeit wird zum *Totalanspruch* erhoben, das System will über das Ganze verfügen und stellt sich selbst nicht mehr in Frage. Daneben fehlt den Argumentationen weitgehend die biblische Fundierung, Fragen des philosophischen Vorverständnisses bleiben oft im Ungeklärten stecken.
Die Rede vom Tod Gottes ist schon deshalb im wesentlichen auf den Protestantismus beschränkt geblieben, weil die katholische Theologie grundsätzlich jeder Art von *Fideismus* distanzierter gegenüberstand (vgl. *E. Höflich*, Die Verlegenheit, über Gott zu sprechen, „Lebendiges Zeugnis", November 1968, S. 40—52). Das Bewußtsein für die theologische Bedeutsamkeit der Säkularisation ist jedoch auch hier wach und läßt vor allem in der praktischen Zusammenarbeit mit Nichtchristen vom Grundsätzlichen her ein neues Einverständnis eröffnen: wurden Schöpfungswirklichkeit und eigenständiger Wert des menschlichen Handelns immer ernst genug gesehen, blieb die Gefahr einer Verdinglichung Gottes stets gebannt, galt der Glaube an Jesus Christus immer auch ihm, insofern er das Menschsein schlechthin und unüberbietbar verwirklichte? Diese so befragten Haltungen christlichen Glaubens und ihr Echo in den konkreten Strukturen der Kirche können den Blick für das heute Gebotene frei machen, ohne das Gottesproblem ideologisierend zu verdrängen (vgl. do-c; holländische Dokumentation zum Konzil, Nr. 197). In der notwendigen Solidarität ist es nicht immer notwendig, Übereinstimmung über die tiefsten *Gründe* jedes Handelns zu erreichen. Dabei soll auch nicht alles, was der nichtchristliche Partner anbietet, vorschnell als „eigentlich christlich" bezeichnet werden, weil eine solche Argumentation — die unter gewissen Gesichtspunkten ja wahr sein mag — dann leicht als Versuch zur Entfremdung des Eigenen gelten kann.
Bei einer Vielzahl der sich als neue Antwort auf die Gottesfrage verstehenden theologischen Versuche ist eine stark *christologische* Ausrichtung zum bestimmenden Mittelpunkt geworden. Diese Entwicklung ist zunächst aus dem grundsätzlichen Bemühen um einen vertieften anthropologischen Ansatz erklärbar: der Mensch erfährt sich als das total auf Gott verwiesene Wesen, wobei Christus diesen Existenzbezug in unüberbietbarer exemplarischer Weise gelebt hat. Hier findet also die dem Glauben inhärente Verknüpfung von Gottesfrage und Christologie ihren erschließenden Ausdruck. Aus anders verstandenen theologischen Positionen kann aber auch eine vorrangig gewordene Christologie die eigentliche Thematik des Gottesproblems geradezu verdrängen. Gefragt, wer Gott sei, mag es der Theologie gegenüber aller positivistischen Kritik als Ausweg erscheinen, im Verzicht auf jede *metaphysische* Begrifflichkeit auf das Diesseits der Gestalt des Jesus von Nazareth hinzuweisen. Eine solche Argumentation muß aber dann bereits philosophisch als unbefriedigend erscheinen, weil die Anschauung — auf die man verweisen kann — ohne Begriff blind bleibt (vgl. *R. Spaemann*, Gesichtspunkte der Philosophie, in: Wer ist das eigentlich — Gott?, hrsg. von *H. J. Schultz*, Kösel-Verlag, München 1969, S. 56—65). Theologisch wird alles Reden von der Stellvertretung Gottes in Christus sinnentleert, wenn kein Vorverständnis dessen, was Gott selbst ist, mehr gegeben ist.
Hier liegt die offenkundige Schwäche aller Theologie vom „Tode Gottes", die von der Tatsache einer säkularen Welt ausgeht und diese als Zeichen der Abwesenheit Gottes interpretiert, dabei jedoch die *Einmaligkeit* des Christusereignisses retten möchte. In der Zuwendung zu dem als faktisch Erfahrenen soll der Christ das in Jesu Leben Vollzogene als Aufruf zum Dasein der Mitmenschlichkeit übernehmen. Wenn in diesem Zusammenhang meist auch weiterhin von Gott gesprochen wird, so bleibt dieses Wort doch zumeist nur Chiffre für die gemeinte Wirklichkeit des Menschlichen. Hier wird die Kritik an diesen ideologischen Gefährdungen der Gottesfrage einzusetzen haben, und was etwa *H. Gollwitzer* in seinem Buch „Von der Stellvertretung Gottes" (Kaiser Verlag, München 1967) vor allem in der Auseinandersetzung mit *D. Sölle* an Einwänden vorbringt, mag auch für alle ähnlich gelagerten Versuche des „Säkularismus" gelten. Befremden muß es dabei zunächst, daß hier sehr wohl eine religiös-theologische Terminologie beibehalten bleibt, diese jedoch eine grundlegend veränderte Bedeutsamkeit erfährt. Es ist irreführend, aus dem *Religiösen* entnommene Begriffsbildungen dort einzusetzen, wo nur die *anthropologische* Bestimmung gemeint ist. Wenn Stellvertretung eben einfach die noch zu leistende Identität der Gesellschaft mit sich selbst und des Einzelnen mit der Gesellschaft ist, so sollte nach H. Gollwitzer in diesem — für ihn stark marxistisch bestimmten — Zusammenhang nicht noch der Anspruch erhoben werden, christliche Theologie und Kirche reformieren zu wollen. Eine Klarheit in der Sprache könnte jeder begrifflichen Unterscheidung des Gemeinten nur dienlich sein.

Grenzen der „Stellvertretung"

In Sölles Sicht einer unmenschlichen Welt tritt Christus an die Stelle des unwirksam gewordenen Gottes; er ist da für die Elenden und Zukurzgekommenen, die in der Erfahrung des toten Gottes leben. Eine so konzipierte Stellvertretung beurteilt Gollwitzer als theologische Verkürzung, die weder dem Zeugnis der Schrift noch der Situation des Menschen entspricht. Denn es gehe nun nicht mehr darum, daß in Christus Gott an unsere Stelle tritt,

sondern daß — wie es „nach-theistisch" formuliert wird — Christus bei uns an die *Stelle Gottes* tritt. Damit verkenne man aber die Totalität der Verwerfung, die in der schuldig gewordenen Welt zutage tritt und nur in einer echten Begnadigungstat wieder aufgehoben werden kann. Dann kann aber kein Mensch, weil selbst in diesem Zusammenhang stehend, diese rettende Stellvertretung leisten (so muß auch jeder sich dem Todesproblem ganz allein selber stellen). Wenn nicht in Christus eine wirkliche Identifikation Gottes mit uns geschehe, als Erfüllung der verheißenen Wiederannahme des Menschen, dann bleibe das *Kreuz* bloßes Symbol und veranschaulichter Ansporn zu verstärkter Mitmenschlichkeit. So müsse bei Sölle denn auch die Frage nach Können und Freiheit Christi zu dem, was er tut, ungestellt bleiben (weil sie nur im Rückverweis auf den Gehorsam und auf die vom Vater gegebene Vollmacht beantwortet werden könnte). „Von der bisherigen Christusverkündigung der Kirche bleibt nicht etwas auch noch Schönes, Nützliches und der Verkündigung Wertes übrig, wenn man das Tun Gottes aus ihr streicht. Es bleibt dann in Wahrheit nichts übrig" (H. Gollwitzer, a. a. O., S. 109).

Gegen Sölles Ablehnung der von ihr als „christlicher Perfektionismus" abgetanen Glaubensüberzeugung von der bereits geschehenen Versöhnung lasse sich aber zeigen, daß das ganze Neue Testament durchgängig das schon erschienene Reich Gottes verkünde und es schlechthin als Erfüllung aller alttestamentlichen Verheißung verstehe. Wenn die Christen daran festhalten, geschehe dies gewiß nicht im vordergründigen Vertrauen auf eine heile Welt (denn auch bei geschehener Versöhnung ist die endgültige Erlösung noch nicht vollbracht), sondern gerade inmitten aller durchlittenen Erfahrungen und gegen alle Anfechtungen schmerzvoll erlebter Gegenwart.

Im oft als selbstverständlich empfundenen Anspruch des heutigen Menschen auf *Daseinsrecht* und Lebenserfüllung sieht Gollwitzer eine radikale Konfrontation mit der biblischen Botschaft von *Schuldzustand* und *Versöhnung:* die Wiedereinsetzung in den Verheißungsstatus kann nur in Vergebung geschehen. Vor dieser Grundgegebenheit muß jede Stellvertretung des Menschen für den Menschen letztlich versagen. Die ganze eigentliche Thematik wird also verfehlt, wenn die Tat Christi nicht bezogen bleibt auf den, der allein Versöhnung schenken kann. Die Erlösungstheologie lasse deutlich werden, daß alles Bemühen um eine *anthropologische Reduktion* der Gottesfrage an einer dann unzulänglich konzipierten Christologie scheitern muß. Und so ist es also gerade die unternommene Verlagerung des Problems auf die Gestalt Jesu, die für die Theologie vom toten Gott zwar zum neuen hermeneutischen Prinzip werden sollte, beim Versuch einer biblischen und philosophischen Fundierung jedoch die Unzulänglichkeit der aufgestellten Interpretation erweist.

Hoffnung ist kein Ersatz

Ein vom heutigen Menschen vielleicht als naheliegend empfundener Zugang zum Gottesglauben scheint sich dort zu eröffnen, wo vom Horizont des *Zukünftigen* gesprochen wird. Insofern sich hier das in der tätigen Weltveränderung stehende Engagement mit der Hoffnung auf den, der „alles neu machen wird", verbindet, ergeben sich tatsächlich starke Impulse für eine konstruktive Neubesinnung des Gottesproblems. Aber nur wenn sich auch diese Sicht als Teilaspekt der gesamten Glaubenswirklichkeit begreift und um die notwendige Synthese und Integration weiß, kann sie der Gefahr und Versuchung, nun selbst zum alles erklärenden Schema werden zu wollen, entgehen. Im Zusammengehen mit äußerlich ähnlich gelagerten nichtchristlichen Positionen ist die „Unterscheidung des Christlichen" unabdingbar gefordert, zumal bei einer stark primären Betonung der menschlich-gesellschaftlichen Bezüge gerade das Eigentliche der Gottesfrage wieder verfehlt werden kann. Zu diesem Themenkreis ergänzen sich die Bemerkungen Gollwitzers mit dem, was *H. Fries* — bei grundsätzlich positiver Beurteilung einer Theologie der Hoffnung — an kritischen Fragen vorzutragen hat (Herausgeforderter Glaube, Kösel-Verlag, München 1968, S. 103—131). Bei allem gebotenen Einsatz gesellschaftlicher Aktivität im Bemühen um die planende Gestaltung der Zukunft dürfe nie aus dem Blick verloren werden, daß das Kommen des *Gottesreiches* nicht in den Begriffen der *Evolution* zu fassen sei und letztlich nur in radikaler Umkehr erbetet werden könne. Die politische Theologie mag zuweilen übersehen, daß der Kampf um eine bessere Welt nicht schlechthin als spezifischer Gegenstand der neutestamentlichen Hoffnung beschreibbar ist. Kein je zu verwirklichender Weltzustand kann überhaupt je die Erfüllung der Verheißung gewähren, weil das Warten nicht einfach den zugesagten *Gaben,* sondern immer und vor allem dem *Geber* selbst gilt. Andernfalls würde Gott ja gerade wieder in die Rolle dessen, der unbefriedigte menschliche Bedürfnisse erfüllt, zurückgedrängt, und es ginge nicht mehr um ihn selbst. Ließe man die Hoffnung ganz in eine vollendete Welt einmünden, so hätte man der Erfüllung genau das geraubt, was die „Melancholie der Erfüllung" (E. Bloch) verhindert. Über das Mögliche und Zugesagte entscheidet die Verheißung, nicht aber nur das im gegenwärtigen Erfahrungsstadium Relevante. Jede andere Haltung wäre Verschlossenheit gegen die Zukunft.

Die *Theologie der Hoffnung* steht in dem nicht abweisbaren Bemühen, die Rede von Gottes Jenseitigkeit und den Verweis auf geschehene Heilsereignisse durch eine Öffnung auf den „Gott vor uns" zu vervollständigen. Wenn aber diese — die soziale Komponente christlichen Glaubens mit Recht stark akzentuierende — Blickrichtung ihrerseits nun vereinseitigend ohne umfassendes Ganzes dargeboten wird, muß die Frage nach dem Woher der erschlossenen Zukunft *zweitrangig* bleiben. Denn alle zugesagte Eröffnung bleibt doch orientiert innerhalb des durch Jesus Christus gegebenen Horizonts, der als solcher nicht mehr überschritten werden kann. Wenn auch für den Menschen und seine Geschichte die Identität von Ursprung und Ziel noch nicht realisiert ist, so bleibt doch gerade diese Identität tragende Fundierung aller Wirklichkeit. Und von daher sollte dann vielleicht nicht nur betont werden, daß wir wartend unsere Zukunft mitgestalten, sondern auch, daß wir dem auf uns wartenden Gott entgegengehen.

Bei alledem kann auch keineswegs von vornherein davon ausgegangen werden, daß die Rede vom kommenden Gott dem heutigen Menschen grundsätzlich *weniger* unglaubhaft erscheine als die traditionelle theologische Sprache (*Bultmanns* Vorbehalte setzten ja gerade bei den futurischen Aussagen des Neuen Testaments an). Die Theologie des Zukünftigen kann ebenso wie die unkritische Übernahme metaphysischer Sprechweisen den ganzen Ernst der Frage, wer denn Gott eigentlich sei,

gerade inmitten der aufgebauten eigenen Begrifflichkeit verfehlen. Wird die Zukunft selbst zur alles beherrschenden Chiffre, verliert das Fordernde der Gottesfrage seine Aktualität. Es kommt zu der von *H. Zahrnt* so charakterisierten Situation: „Die Vertikale ist umgeklappt in die Horizontale; flüchtete man früher vor dem Blick der Wirklichkeit nach ‚oben', so heute nach ‚vorn'. Aber ob die *Flucht* nun nach oben oder nach vorn geschieht, in beiden Bereichen wird der Erweis der Wahrheit Gottes — räumlich oder zeitlich — in eine unbestimmte *Ferne* gerückt" (Die Sache mit Gott, Piper-Verlag, München 1966, S. 259).

Versagt sich die Theologie der Philosophie?

Die gegenwärtige Situation der Gottesfrage ist weiterhin durch ein weithin gezeigtes Unbehagen an *metaphysischen* Fragestellungen gekennzeichnet, wenn nicht überhaupt die Notwendigkeit einer philosophischen Erarbeitung des Problems rundweg geleugnet wird. Die ontologische Begrifflichkeit erscheint als starr und leblos, unangemessen zur Beschreibung der lebendigen Wirklichkeit Gottes. Gewiß hat sie auch dort kaum noch ihren Platz, wo in der Ideologie des Säkularismus das Menschliche zur bestimmenden Norm erhoben wird. Aber auch die abgewogeneren theologischen Interpretationen zeigen oft eine auffallende Zurückhaltung in der Begegnung mit der Philosophie. Dies mag mit Recht dort geschehen, wo einem ganz den Schemata eines *Transzendentalismus* verhafteten Gottesverständnis gewehrt werden soll oder wo in einem philosophischen System die biblische Sicht nur noch eine sehr verkürzte Darstellung findet. Problematischer wird bereits jener Verzicht, der die geistige Empfänglichkeit des Menschsen in der Gottesfrage zugunsten eines bloßen Fideismus zurückdrängt. Und es ist gerade die Philosophie selbst, die hier kritisch einsetzen muß.

Denn sie meint ja denselben Gott, von dem auch der Glaube spricht (wenn sie auch anderes über ihn sagt), und nimmt deshalb Anstoß an den oft recht unbestimmt formulierten oder ohne Allgemeinbezug entwickelten Gottesvorstellungen mancher theologischer Konzeptionen der Gegenwart. Unter den „Gesichtspunkten der Philosophie" nimmt *R. Spaemann* in dem Sammelband „Wer ist das eigentlich — Gott?" (hrsg. von *H. J. Schultz*, Kösel-Verlag, München 1969) dazu Stellung. Die je aus der Existenzanalyse, der Mitmenschlichkeit, dem Gesellschaftlich-Politischen entnommenen Formulierungen zur Bezeichnung der Wirklichkeit Gottes zeugen von einer „Unbekümmertheit als apologetischer Unaufrichtigkeit. Die Theologie findet sich vor der Tatsache einer Abwesenheit Gottes im Bewußtsein der Zeit, und ihr selbst fehlen seit dem Ende des spekulativen Idealismus die Kategorien zu einem angemessenen theologischen *Wirklichkeitsbegriff*. Andererseits aber kann die Theologie als Disziplin die Alternative einer gottlosen Interpretation der Wirklichkeit nicht ernsthaft ins Auge fassen, ohne sich selbst aufzuheben. Sie versucht deshalb, diese Gottlosigkeit noch einmal theologisch zu motivieren, etwa als ‚Tod Gottes' — als ob ein Gott, der tot wäre, je gelebt hätte. Besonnener sei es, wenn in diesem Zusammenhang versucht werde, an die mystische Erfahrung von der Abwesenheit Gottes als Weise seiner Präsenz anzuknüpfen" (S. 61—62). Auch *J. Hirschberger* warnt vor der unkritischen Zurückweisung philosophischer Argumentation in der Gottesfrage (in: „Gott heute", hrsg. von N. Kutschki, Grünewald-Verlag Mainz und Kaiser-Verlag München, 1967). Wohl sei der allgemeine Begriff blaß, aber gerade dadurch gewinne er an Verbindlichkeit und könne der Gefahr einer *Versubjektivierung* des Gottesbildes wehren.

Ein defizienter Personbegriff?

Die spezielle Religionsphilosophie geht meist phänomenologisch vom suchenden Menschen aus, um dann in entwickelnder Weiterführung den Eigenbereich des Göttlichen aufzuzeigen. Insofern das Gottesproblem heute gern unter dem Aspekt der *Sinnfrage* gesehen wird, bieten sich hier vertiefte anthropologische Motivierungen an. *J. Ratzinger* beschreibt in seinem Buch „Einführung in das Christentum" (Kösel-Verlag, München 1968), das bezeichnenderweise vorrangig Glaubensakt, Gottesfrage und Christologie darstellt und der Ekklesiologie nur noch wenige Seiten widmet, verschiedene Weisen des Zugangs zu Gott. Im Erleben der Bedürftigkeit und Fülle eigener Existenz erfahre der Mensch sein Verwiesensein auf ein übergreifendes Du, aber auch die Konfrontation mit den Mächtigkeiten und Unheimlichkeiten der Welt könne zur Begegnung mit dem Schöpfer führen. Als philosophische Fundierung erweise sich dabei die grundlegende Entscheidung für den *Primat des Geistes* gegenüber der bloßen Materie. Die ursprunggebende Macht von Freiheit und Liebe steht am Anfang allen Seins. Wenn auch bei aller Erfahrung vom Gedachtsein der Welt damit nicht schon zugleich die Möglichkeit des Glaubensschritts für den heutigen Menschen mitgegeben ist, so gründe diese Schwierigkeit in einem ungenügend reflektierten Personbegriff, der die Rückbeziehung des Gedachten auf das Denken eines subjektiven Geistes nicht vollziehe. Eine nur auf die mathematische Gesetzlichkeit abzielende Fragestellung könne allerdings kaum so weit vorstoßen.

Aber für den christlichen Glauben bleibt dann das *Gesamt* der erfahrenen Wirklichkeit nicht bloßer Gedanke, nur mit dem Schein der Selbständigkeit versehen. Das aus dem schöpferischen Bewußtsein Entlassene trägt vielmehr das Kennzeichen eigener realer Freiheit. Gegen jede Art von *Monismus* könnte der christliche Glaube als eine Philosophie der *Freiheit* beschrieben werden. Und weil dann gerade insofern der Primat des Besonderen vor dem Allgemeinen folgt, ergibt sich der Mensch als unreduzierbare, auf Unendlichkeit bezogene Person, die mehr ist als das Individuum. Zugleich aber gründet in dem Bewußtsein, daß alles Viele sein eigenes und definitives Recht besitzt, der christliche Glaube an den persönlichen Gott.

Es bleibt aber die Frage, wie der säkulare Mensch den Sinngrund seines Lebens überhaupt mit Gott gleichzusetzen vermag. Vom anthropologischen Ansatz als Annahme der eigenen Existenz und deren grundsätzlicher Offenheit kann wohl nicht *alles* zur Lösung des Gottesproblems der Gegenwart erwartet werden. Es gibt gewiß auch die Gefahr einer zu einseitig vom Menschlichen her gefaßten Grundlegung der Fundamentaltheologie, die Gott dann primär unter dem Aspekt des Existentials beschreibt. Sie wird aber dort nicht aufkommen, wo die Situation des Menschen in der ständigen Verschränkung von Faktizität und Transzendenz, wie dies etwa *Spaemann* darlegt, verstanden wird. Die transzendentalphilosophische Begründung für sich allein kann ebensowenig zu einem klärenden Verständnis des Gottesproblems führen wie die nur kosmologisch bestimmte Sicht früherer Zeiten.

Gott in der Existenz- und Geschichtserfahrung

Eine *integrierende* Verbindung scheint dort möglich, wo im angemessenen Zusammenhang vom Gott der *Geschichte* gesprochen wird, zumal hier entscheidende bibeltheologische Akzente ihr Recht finden. Das von Gott kommende und auf ihn hinführende Geschehen ist eine wesentliche Grundkategorie gläubiger Erfahrung. Die Geschichte will als Wagnis, Herausforderung und Zumutung in ihrem ganzen Ernst angenommen werden, ohne daß dabei der Einzelne im Räderwerk der Ereignisse untergeht. Tätiges gesellschaftliches Engagement vor dem Hintergrund der Wirklichkeit Gottes, die Annahme einer mündig gewordenen Welt, das hoffende Warten auf eine sich eröffnende Zukunft (die aber zugleich auch in der bereiten Mitgestaltung erschlossen werden möchte) sind alles in der Erörterung der Gottesfrage zutage getretene Themenkreise. Sie ließen sich wohl am ehesten ohne Verabsolutierung von Teilaspekten in einer theologisch begründeten Sicht der Geschichte koordinieren.

Im Bemühen der katholischen Theologie um eine philosophische Neubesinnung in der Gottesfrage hat sich *L. Dewarts* Buch „Die Zukunft des Glaubens" (Benziger Verlag, Einsiedeln 1968) als vielbeachteter Versuch erwiesen. Hauptanliegen des kanadischen Autors ist es, wie sich der Gottesglaube des Christen und die Alltagserfahrung des Menschen von heute integrieren lassen. Dewart versteht sein Anliegen im Sinne einer natürlichen Theologie, biblische Verweise treten stark zurück. In seiner weit vorgetriebenen Suche nach einer neuen theologischen Erkenntnistheorie sucht er die Wirklichkeit Gottes innerhalb der Grenzen menschlichen Bewußtseins. Er lehnt so alle mit Seinsbegriffen arbeitenden philosophischen Konzeptionen ab, von der Scholastik bis hin zu Tillich. Er wendet sich entschieden gegen die traditionelle Gleichsetzung von Sein und Erkennbarkeit (wobei dann die Kontingenz des Geschaffenen nicht deren Essenz betreffen sollte): Glaubensbegriffe sind nicht wahr auf Grund objektiver Darstellung, ihre Wirklichkeit gründet vielmehr in ihrer Fähigkeit, dem Menschen eine bewußte Beziehung zu dem zu geben, an das er glaubt. Gott ist nach Dewart jenseits des Seins, und deshalb kann die traditionelle philosophisch-theologische Denkweise in der Kirche der Gottesfrage nicht mehr gerecht werden. Für den heutigen Menschen — und dabei sind Glaube und Erfahrung stets weder in einer Zweiteilung noch als undifferenziertes Ganzes zu verstehen — gehe es nicht darum, die Existenz Gottes (auf irgendeine Art) zu beweisen; viel entscheidender sei die bewußt gewordene Gegenwart Gottes.

Gott — ein Sprachproblem?

Die philosophische Erkenntnistheorie der Gegenwart hat sich verstärkt den sprachlich-semantischen Problemen zugewandt, wobei dann auch der Aussagemöglichkeit religiöser Wirklichkeiten ein reges Interesse gilt. Die *religiöse Sprache* wird zu einer spezifischen Thematik, wobei dann allerdings sogleich zu fragen wäre, wie sich ein bestimmter Gebrauch der Sprache als „religiös" definieren läßt. Die empfundene Problematik der Rede von Gott stellt sich dabei jedoch nicht nur dem empirischen Positivisten, sondern ist auch von grundsätzlicher theologischer Relevanz. *Karl Barth* hat entschieden betont, daß bei der Aufgabe, von Gott zu sprechen, das Nebeneinander von Sollen und Nicht-Können des Menschen nur in der *dialektischen* Spannung begriffen werden kann (das Bemühen um eine zeitgemäße Ausdrucksweise der Verkündigung galt ihm demgegenüber dann als höchstens zweitrangig). Aber im Unterschied zu dem in der Theologie immer wach gebliebenen Bewußtsein von der Notwendigkeit *analoger* Rede (wie dieser Analogiebegriff auch konzipiert werden mag) stellt sich heute radikal die erkenntnisphilosophische Frage, ob satzhafte Aussagen über die Wirklichkeit Gottes überhaupt einen *sinnvollen* Bezug aufweisen können. Das Problem reicht also durchaus tiefer als das Anliegen der Entmythologisierung, wo nur bestimmte, dem heutigen Verständnis in der biblischen Aussageform unangemessene Begriffsinhalte neu interpretiert werden sollen. Die moderne *Sprachanalyse* ist stark von den englischen Empiristen und von Wittgenstein beeinflußt, wobei aber besonders die Ergebnisse des letzteren oft nur unvollständig (wie etwa bei van Buren) übernommen werden.

Ganz im Kontext solcher semantischer Untersuchungen und im weitgehenden Anschluß an die Begrifflichkeit Wittgensteins stellt sich *C. Huber SJ* die Frage, wie in einer säkularisierten Welt noch von Gott gesprochen werden kann (ido-c, 21. 4. 68). Ist nicht jede Aussage über Gott von vornherein als solche sinnlos, weil sie nicht empirisch verifiziert werden kann? Nur direkt beobachtbare Tatsachen ließen sich dann als wahr oder falsch beurteilen. So zu argumentieren hieße aber doch, sich an ein verkürztes Verifikationsprinzip zu klammern und auch die von Wittgenstein entwickelten weiterführenden Zusammenhänge außer acht zu lassen. Hier bietet sich vor allem der Begriff des „Sprachspiels" an, der mehr als bloßen logistischen Kalkül beinhaltet, insofern es hier um eine Form des ganzheitlichen menschlichen Verhaltens geht, wo auch nicht-sprachliche Elemente einen wesentlichen Teil ausmachen. Ob ein Ausdruck sinnvoll ist, entscheidet sich in erster Linie aus dem Sprachspiel, zu dem er gehört und in dem er verstehbar bleibt („wie meinst du das?"). Wird dieser notwendige Bezug durchbrochen, verändert sich die Bedeutung des Wortes oder wird ganz sinnentleert.

Wird Gott mit „Verifikationshilfen" verwechselt?

Huber hebt nun als einzig möglichen Kontext für einen sinnvollen Gebrauch des Wortes „Gott" das *Sprachspiel* „Religion" hervor, wie es sich im Beten, Bekenntnis, im Verkünden und Anhören von Predigt, in der praktischen Ausübung und der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft darstellt. In einem anderen Zusammenhang von Gott zu sprechen müsse dann höchst problematisch bleiben, weil weder Wissenschaft noch Alltagserfahrung ein dafür angemessenes Sprachspiel abgeben. Es bleibt dabei jedoch die Grundfrage, *wie* dem heutigen Menschen ein Zugang zu der weithin nicht mehr verstandenen religiösen Sprache eröffnet werden kann. Es geht um die zu erlernende Einübung in das Sprachspiel „Religion", wobei andere Sprachspiele auf Grund einer gewissen Hinordnung Hilfen bieten können. Wenn aber nicht mit dem Sprechen über Gott begonnen wird, läßt sich auch *nichts* über die übrigen Themen des Religiösen aussagen. In der Neuformulierung der religiösen Sprache muß man, worauf Huber entschieden hinweist, von Gott sprechen und nicht von etwas anderem. Dabei sei das Sprachspiel „Religion" grundsätzlich nie privat,

jede Aussage bleibe also stets auf einen Hörer hingeordnet.

Werden nun in den Versuchen einer theologischen Ideologisierung des Faktischen Aussagen über Gott auf Aussagen über irgend etwas anderes reduziert, so hat sich hier wieder ein zu eng verstandenes Verifikationsprinzip eingestellt. Huber vermißt bei solchen Argumentationen den Verweis auf die Möglichkeit einer Metaphysik, gemeint als Möglichkeit, *sinnvolle* Aussagen über die Wirklichkeit zu machen, die *wahr* sind, ohne *empirisch* verifizierbar zu sein. Wenn schon der Begriff des Sprachspiels jedes verkürzende Schema sprengt, so verweisen dann auch die sog. „performativen Sätze" auf Aussagen, die nicht einfach Sachverhalte beschreiben, sondern schaffen: Äußerungen des Versprechens, Bittens, Ermahnens, Befehlens, von Schmerz und Freude. Eine große Anzahl religiöser Formeln gehört zu dieser Satzklasse. Solche Aufweise führen schließlich zu einer genaueren Bestimmung des *Ortes* in der Sprache, wo man über Gott reden kann. Dieser Ort findet sich nicht *innerhalb* der Sprache, sondern er liegt an deren *Grenze:* Gott läßt sich nicht in der Art einer Tatsache neben anderen Tatsachen aussagen, er transzendiert auch jedes mögliche religiöse System. Wittgenstein sah hier jenen Punkt erreicht, wo ersichtlich wird, daß es mit den empirisch verifizierbaren Tatsachen noch nicht abgetan ist. Die Welt wird vielmehr letztlich als begrenztes Ganzes erfahren, im übersteigenden Zusammen aller über den bloßen Empirismus hinausweisenden Aussagen liegt dann wohl der Ort, wo von Gott gesprochen werden kann.

Sprache der Bibel als Leitmuster?

Diese Gegebenheit greift auch *K. Rahner* auf, wenn er darauf hinweist, daß die ganze „schreckliche" Konturlosigkeit des Wortes „Gott" gerade darin gründet, daß es an keine *bestimmte* unserer Einzelerfahrungen mehr appelliert und gerade so zum letzten Wort vor dem Verstummen werden kann. „Gäbe es das Wort ‚Gott' wirklich nicht, dann würde der Mensch nicht mehr merken, daß er nur einzeln Seiendes, aber nicht das Sein überhaupt, nur Fragen, aber nicht die Frage nach dem Fragen überhaupt bedenkt, nur immer neu *einzelne Momente* seines Daseins manipuliert, sich aber nicht mehr seinem Dasein als einem und ganzem stellt. Er würde in der Welt und in sich steckenbleiben, aber nicht mehr jenen geheimnisvollen Vorgang vollziehen, der er ist, in dem gleichsam *das Ganze* des „Systems", das er mit der Welt ist, streng sich selber als eines und ganzes denkt . . . Dann hätte der Mensch das Ganze und seinen Grund vergessen und zugleich vergessen (wenn man das noch so sagen könnte), daß er vergessen hat. Denn eigentlich existiert der Mensch *nur,* wo er, wenigstens als Frage, wenigstens als verneinende Frage, ‚Gott' sagt . . . Sonst wäre er sich selbst gestorben, hätte sich zurückgekreuzt zum findigen Tier" (Meditation über das Wort „Gott", im von *H. J. Schultz* hrsg. Sammelband, S. 17—18).

Dieses Wort ist für uns unausweichliche Wirklichkeit, wir hören es erleidend und auf uns zukommend in der Sprachgeschichte, in der wir eingefangen sind. Wie aber entwickeln wir für diese unausweichliche Wirklichkeit „angemessene" Vorstellungen? Huber meint abschließend, alle Sprachspiele zwischenmenschlicher Kommunikation in ihrer Thematik von Freiheit und Verantwortung könnten Verständnishilfen bieten. Zu vermeiden seien alle Redeweisen über Gott, die nach empirischen Aussagen klingen, weil eben die Wirklichkeit Gottes sich nicht empirisch verifizieren läßt. Sätze wie „Seine Krankheit ist die Strafe Gottes für seine Sünden", „Gott verhilft dem Guten zu einem erfolgreichen und glücklichen Leben" u. ä. könnten eine versteckte Form des Aberglaubens beinhalten. Vielleicht sei die beste Form, von Gott zu sprechen, noch immer die anthropomorphe Sprache der Bibel, weil deren Begriffe eine anschauliche Lebensfülle aufweisen, ohne dabei jedoch ihren anthropomorphen Charakter verschleiern zu wollen.

Der Friede als Thema der Wissenschaft

Der Friedensgedanke war in den Jahren unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg vornehmlich Gegenstand von moralischen Appellen seitens kirchlicher Instanzen und pazifistischer Gruppen. Die Erlebnisse des vergangenen Krieges und die wachsende Spannung zwischen Ost und West nährten die Angst vor neuen Auseinandersetzungen. Für die meisten politisch Interessierten beinhaltete das Wort „Frieden" jedoch kaum mehr als die Epoche zwischen zwei Kriegen. Die sich verbreitende Erkenntnis von den Dimensionen eines möglichen nuklearen Kampfes hat dann in den fünfziger Jahren durchschlagende Argumente für die „Notwendigkeit" des Friedens erbracht und dem Friedensgedanken trotz unverminderten Wettrüstens *realere* Chancen eingeräumt, als sie wohl jemals in der Geschichte bestanden haben. Der Frieden als Lebensbedingung, ja Überlebensbedingung wurde zum Forschungsobjekt, und es ist nicht zufällig, daß gerade von den bedeutendsten Instituten für Verteidigungsforschung wichtige Impulse für die „Konfliktslösung" (conflict resolution), wie die Friedensforschung (peace Research) damals noch genannt wurde, ausgingen. Es sei hier nur an die Arbeit der Rand Corporation in Santa Monica (USA) und des Institute of Strategic Studies in London erinnert. Daß sich auch im deutschsprachigen Raum der Schwerpunkt der Friedensthematik vom moralischen Appell auf *konkrete Forschung* und *Planung* mit gewiß noch dürftigen wissenschaftlichen Methoden verlagert hat, demonstrieren die Themen einiger Veranstaltungen aus jüngerer Zeit: „Friedenspolitik und Friedenssicherung oder Ist der Krieg eine Naturkatastrophe?" (vom DGB veranstaltete Woche der Wissenschaft in Recklinghausen 1967), „Theorie und Strategie des Friedens" (IV. Salzburger Humanismusgespräch im September 1968), „Den Frieden planen — Möglichkeiten und Chancen einer Friedenspolitik in Europa" (X. Internationaler Studienkongreß von Pax Christi in Speyer im November 1968) und „Ist Friede machbar?" (Tagung der Katholischen Akademie in Bayern im Februar 1969). Auf zahlreichen weiteren internationalen, auch kirchlichen Tagungen und Symposien war der Friede als konkrete Aufgabe zumindest ein wesentlicher Teil der behandelten Thematik, namentlich auf der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala im Juli und auf dem 82. Deutschen Katholikentag in Essen im September 1968.

Die Deutschen im Rückstand

Die häufigen Vorurteile gegenüber der Friedensforschung zeigen, wie wenig bekannt die tatsächlichen Erkenntnisse dieses Wissenschaftszweiges sind. Das hat verschiedene Gründe. Von historischer und ideengeschichtlicher Betrachtung abgesehen ist der Frieden ein noch sehr junges Forschungsobjekt, wobei die methodischen Fragen noch nicht als abgeklärt gelten können. Das Interesse, das die Öffentlichkeit kriegerischen Auseinandersetzungen entgegenbringt, übersteigt bei weitem die Aufmerksamkeit gegenüber Friedensaktionen. Der israelisch-arabische Konflikt ist dafür ein bezeichnendes Beispiel. Die immer wieder ausbrechenden militärischen Verwicklungen verstärken die verbreitete Überzeugung, Kriege seien mit der Gesellschaft unlösbar verbunden. Das Engagement für den Frieden gilt als unrealistisch und schwärmerisch. Wenn auch nicht immer klar artikuliert, hat die These, der Krieg sei nach den geschichtlichen Erfahrungen eine Notwendigkeit für die Entwicklung der Menschheit, zahlreiche Anhänger. Schließlich erscheint jede für den Frieden eintretende Organisation vielen noch immer als anrüchig. Man deklariert ihre Bemühungen (pauschal) als Sozialromantik oder sieht in ihnen gelegentlich immer noch bewußte oder unbewußte Helfershelfer des Kommunismus. Es handelt sich dabei wohl um eine Nachwirkung des in der Zeit des kalten Krieges propagierten Vertrauens in militärische Machtpolitik als einzige Überlebenschance. Daß dem Friedensthema besonders in Deutschland ein großes Maß an Unverständnis und Mißverständnissen begegnet, mag mit der besonderen politischen Situation zusammenhängen, die kaum zur Behandlung des Themas Friedensforschung angeregt hat. Der von *E. Krippendorff* herausgegebene Sammelband „Friedensforschung" (Kiepenheuer & Witsch, Köln/Berlin 1968) läßt sowohl in den einzelnen Beiträgen als auch in der repräsentativen Bibliographie erkennen, daß die angelsächsischen und skandinavischen Länder auf diesem Gebiet den Deutschen weit überlegen sind.

Die Beteiligung einer Reihe angesehener Wissenschaftler verschiedenster Fachrichtungen an der Friedensforschung hat jedoch dazu geführt, daß das Verständnis für diesen neuen Bereich allmählich wächst. Die Erkenntnis setzt sich durch, daß Friedensplanung nicht einen paradiesischen End- oder Urzustand anstrebt, daß sie vielmehr den Konflikt als Wesensmerkmal menschlichen Zusammenlebens akzeptiert, den gewaltsamen Konflikt in Form von konventionellen oder gar atomaren Kriegen jedoch mit Hilfe rationaler Methoden zu eliminieren bemüht ist. In Deutschland hat *C. F. von Weizsäcker* mit der vielbeachteten Rede über die „Bedingungen des Friedens" anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels den Durchbruch zu einem neuen Verständnis des Friedensgedankens erreicht. Was den kirchlichen Bereich anlangt, kann man feststellen, daß die meisten Veröffentlichungen zum Friedensthema in Deutschland aus evangelischen Kreisen hervorgegangen sind. Katholischerseits ist es vor allem der Pax-Christi-Bewegung zu danken, daß die Friedensthematik neu aufgegriffen, wenn auch zunächst Mißverständnisse und Vorurteile ausgeräumt und grundlegende Sachkenntnisse vermittelt werden müssen. Die Errichtung eines katholischen oder auch ökumenischen Friedensinstituts wurde vorerst zurückgestellt, die Gründung eines Instituts für Friedensforschung durch die Max-Planck-Gesellschaft steht bevor.

Die angelsächsischen und skandinavischen Länder wie auch Holland sind der Bundesrepublik hier jedoch weit voraus. Zwar befassen sich die Gesellschaft zur Förderung von Zukunfts- und Friedensforschung e. V. in Hannover und die Studiengesellschaft für Friedensforschung e. V. in München mit einigen Aspekten des Friedensproblems. Ihre personelle und finanzielle Ausstattung läßt sie jedoch nicht mit den international bekannten Einrichtungen konkurrieren. Von den europäischen seien hier genannt das International Institute for Conflict and Peace Research in Stockholm (Leitung *A. Myrdal)* und das Polemologische Institut der Universität Groningen (Leitung *B. V. A. Röling)* (eine ausführliche Liste über die wichtigsten Friedensforschungsinstitute der ganzen Welt in: Friedensforschung. Eine Basisinformation, Veröffentlichungen der Deutschen Pax-Christi-Bewegung Nr. 4, Freiburg 1968, S. 25—32). Das Groninger Institut, um ein Beispiel zu nennen, beschäftigt drei Fachleute für internationales Recht, zwei Politologen, zwei Soziologen, einen Sozialpsychologen und einen Physiker; es veröffentlicht Bücher und Zeitschriften wissenschaftlichen und aufklärenden Inhalts und veranstaltet eine Reihe von Vorträgen und Seminaren; die durchgeführten Forschungen gelten u. a. dem Einfluß des Fernsehens auf den Krieg und den Haltungen gegenüber Krieg und Frieden, den Problemen von Krieg und Frieden als *Lehrstoff* und der Analyse von Friedensplänen seit 1945. Es ist nicht damit getan, diese Aufgaben den zufälligen Interessen einzelner Fachleute innerhalb der Universitätsstruktur zu überlassen. Die Bedeutung des Themas und die Ausmaße der Untersuchungsobjekte verlangen erhebliche Mittel, zahlreiche Fachkräfte und Koordination und Zusammenarbeit über die Landesgrenzen hinweg.

Obwohl in den feststellbaren Kriegen schätzungsweise 3,64 Milliarden Menschen getötet wurden (dieses Ergebnis Schweizer Untersuchungen nennt *R. Denker*, Steuerung der Aggression, in: Aggression und Revolution. Zumutungen des Friedens, hrsg. von R. Schmid, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1968, S. 11), scheint es erst der Existenz der Atombombe zu verdanken zu sein, daß der Frieden in Anbetracht der technologischen Entwicklungen als Lebensnotwendigkeit erkannt wird. Unter dem Eindruck dieser Sachzwänge dürfte die Alternative zwischen militärisch orientierter Machtpolitik und idealistischem Pazifismus überholt sein. Die Friedensforschung, das lassen der moralische Ernst und die wissenschaftliche Qualifikation der mit ihr befaßten Persönlichkeiten erkennen, wird bald im Bereich der Politik eine wesentliche Rolle spielen, auch wenn sie heute noch vielfach mit dem Vortasten auf unbekanntes Gebiet und dem Abstecken ihres Arbeitsfeldes, und ganz konkret mit der Errichtung von Instituten, beschäftigt ist.

Kein einheitlicher Friedensbegriff

Es mag freilich entmutigend wirken, wenn *J. Galtung*, Direktor des International Peace Research Institute in Oslo, darauf hinweist, daß sich die Friedensforscher bislang nicht einmal über die inhaltliche Bestimmung des Wortes „Frieden" haben einigen können (Friedensforschung, in: Krippendorff, a. a. O., S. 519—536). Weltanschauliche Differenzen und unterschiedliche Denksysteme ließen noch keine allgemein anerkannte Definition zu. So sei umstritten, ob die „Ruhe" innerhalb eines autoritären Regimes als „Frieden" bezeichnet werden könne.

Viele Antworten gebe es auf die Frage, wann „Frieden" herrsche, meint Galtung, „die davon abhängen, ob jemand es vorzieht, Frieden als höchsten absoluten Wert anzusehen, als Wert unter verschiedenen anderen absoluten Werten oder als relativen Wert, der anderen, die höher rangieren, geopfert werden darf". Jedoch leisteten auch die Medizin und die Volkswirtschaft fruchtbare Arbeit, ohne ein einheitliches Verständnis von „Gesundheit" und „Wohlfahrt" erreicht zu haben. Als ein akzeptabler Ausgangspunkt für die Friedensforschung könne die negative Definition als „Forschung zur Verhinderung von Kriegen" aufgestellt werden (a. a. O., S. 531 f.).

Die Friedensforschung als interdisziplinärer Forschungsbereich vereinigt so unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen wie Zoologie und Verhaltensforschung, Tiefenpsychologie, Atomphysik und Abrüstungstheorie. Die gesellschaftliche Dynamik konfrontiert die Friedensforschung mit einer Fülle von Zufallselementen, die es unmöglich machen, jemals einen Wissensstand zu erreichen, von dem aus exakte Vorhersagen gemacht werden könnten. Der amerikanische Friedensforscher *K. E. Boulding* betont jedoch, daß „Wahrscheinlichkeitsvoraussagen" möglich sind, die der Friedensforschung ihre Berechtigung geben (Beitrag zu einer Friedenstheorie, in: Krippendorff, a. a. O., S. 68—86). Hier wird die Nähe zur Futurologie und die teilweise Überschneidung mit ihren Bereichen deutlich. Die Friedensforschung teilt mit Futurologie auch die Aura des Modischen einerseits und die Skepsis der Kritiker andererseits. Der enge Zusammenhang der beiden Wissenschaften ist sachlich in der Entwicklungsplanung für die Dritte Welt besonders augenfällig. Beide untersuchen die Problematik der Bevölkerungsentwicklung und der Nahrungsmittelproduktion, ebenso wie die Frage des Strukturwandels und die dafür angemessenen Mittel.

Um anzudeuten, wie ausgedehnt und vielfältig das Untersuchungsobjekt der Friedensforschung ist, sei hier an einige friedlose Zustände erinnert. In fast allen Ländern bieten die Studentenunruhen Modellfälle für Konfliktanalysen. Für diesen Zweck faßbar ist auch die Guerrillabewegung und, genereller, der „antikolonialistische Kampf" in der Dritten Welt. Der sogenannte „Nord-Süd-Konflikt" (militärisch verstanden) ist bislang noch Zukunftsprojektion. Daß sich aus der Situation der Entwicklungsländer noch massive Friedensprobleme ergeben werden, ist aber unbestritten. Rassenkonflikte sind aus den USA und aus Südafrika bekannt, aber auch in Großbritannien ist die Einwanderung Farbiger zu einem nur noch schwer kontrollierbaren, komplexen Problem geworden. Verflochtene politische, wirtschaftliche, militärische und ideologische Hintergründe bestimmen die Kämpfe in Vietnam, im Nahen Osten, in Nigeria, im Sudan und an zahlreichen weiteren Brennpunkten der Weltpolitik. Der Ost-West-Konflikt hat eine sichtliche Wendung erfahren: eine militärische Auseinandersetzung zwischen UdSSR und USA scheint heute recht unwahrscheinlich, dagegen gelingt es auch innerhalb der ideologischen Lager nicht, „imperialistische" Tendenzen zu unterdrücken.

Diese vielfältigen Entwicklungen zu studieren und die auftretenden Konflikte zu analysieren ist Aufgabe der Friedensforschung. Die Kuba-Krise von 1962, die wohl wegen der drohenden atomaren Auseinandersetzungen beigelegt werden konnte, wird als ein Modell für friedliche Regelung eines internationalen Konflikts verstanden (vgl. die Analyse von Holsti/Brody/North, Das Messen von „Affekt" und „Aktion" in internationalen Reaktionsmodellen. Empirische Materialien über die Kuba-Krise von 1962, in: Krippendorff, a. a. O., S. 413—438). *P. Menke-Glückert* unterstützte auf dem Essener Katholikentag den Vorschlag der schwedischen Abrüstungsministerin *A. Myrdal*, sogenannte Truth Centers zu errichten, in denen derartige Analysen frei von nationaler Beeinflussung erarbeitet und allen Interessierten zugänglich gemacht werden sollten. Dadurch könnte vermieden werden, daß Konflikte aufgrund falscher oder mangelhafter Information entstehen oder verschärft werden.

Eine von der Unesco angeregte Untersuchung über die Arbeit von 70 Friedensforschungsinstituten gibt Aufschluß darüber, welchen Einzelwissenschaften besondere Bedeutung zugemessen wird (hier in der Reihenfolge ihrer Einstufung): Politische Wissenschaften, Internationale Beziehungen, Soziologie, Wirtschaftswissenschaften, Sozialpsychologie, Geschichte, Völkerrecht, Psychologie, Militärwissenschaft, Geographie, Demographie und Biologie. Nach der gleichen Untersuchung lagen die Forschungsschwerpunkte auf folgenden Gebieten: allgemeine Konfliktstheorie, außenpolitischer Entscheidungsprozeß, Rüstungskontrolle und Abrüstung, öffentliche Meinung und Außenpolitik, Gleichgewicht der Kräfte, wirtschaftliche Folgen der Abrüstung, Diplomatie, Rolle der Eliten in außenpolitischen Entscheidungen, Quellen und Komponenten des Nationalismus, Rolle der Massenmedien, UN-Sicherheitsstreitmacht, Verhandlungstechnik, Ethnozentrik, Vergleich von Konflikten innerhalb der Industriegesellschaft mit internationalen Konflikten, Antisemitismus (nach Galtung, a. a. O., S. 520 f.).

Atomsperrvertrag und Abrüstung

Zur Erläuterung seien einige konkrete Beispiele angeführt. Die Diskussion um den Atomsperrvertrag zeigt gegenwärtig mindestens zwei Schwerpunkte, die von der Friedensforschung berücksichtigt werden müssen (vgl. den Sammelband: Nichtverbreitung von Kernwaffen. Ein Problem der Friedenssicherung, Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Band 22, Eckart-Verlag, Witten 1968). Einerseits muß auch den kleineren Mächten die Möglichkeit geboten werden, atomare Forschung zu betreiben, weil „ein Industriestaat von einiger Größe einfach nicht auf die Entwicklung der Kernreaktortechnik verzichten kann, wenn er nicht in absehbarer Zeit technisch und wirtschaftlich ins Hintertreffen kommen will" (*J. Seetzen*, Die Entwicklung der Kernenergietechnik, in: Nichtverbreitung . . ., a. a. O., S. 20). Das zweite Problem entsteht aus dieser Forschung durch die Tatsache, daß jeder Uranreaktor den Bombensprengstoff Plutonium erzeugt (vgl. *W. Gerlach*, Der Zwang zum Frieden und die heutigen Naturwissenschaften, „Universitas", Mai 1967, S. 449—457). Die Friedensforschung muß es sich deshalb angelegen sein lassen, ein Kontrollsystem zu entwickeln, das die Empfindlichkeiten der einzelnen Staaten möglichst schont, gleichzeitig aber ein Maximum an Sicherheit bietet. Dies ist aber ein naturwissenschaftliches, strategisches und ein politisches Problem. *J. R. Schlesinger* vertritt dazu als Amerikaner den Standpunkt, gerade nicht die USA und die UdSSR würden aus der Nichtverbreitung der Atomwaffen den größten Nutzen ziehen, sondern die von der Atomrüstung ausgeschlossenen Länder. Denn nur die Groß-

mächte könnten ein ernstzunehmendes Abschreckungssystem aufrechterhalten, während die wirtschaftlich schwächeren Länder, wenn sie sich um Atombewaffnung bemühten, zwar die gewaltigen Finanzierungslasten zu tragen hätten, trotzdem aber nie ein vergleichbares Abschreckungspotential erreichen könnten. Schlesinger hebt hervor, „daß im Kielwasser einer Weiterverbreitung von Atomwaffen der Schrecken äußerst ungleichmäßig verteilt sein würde. Ein unverhältnismäßig großer Anteil ginge zu Lasten der schwächeren Atommächte und ihrer Nachbarn" (Zum Problem der Verbreitung von Kernwaffen, in: Nichtverbreitung . . ., a. a. O., S. 30—47).

Mit der Abrüstung sind massive *volkswirtschaftliche* Probleme verknüpft. Die Rüstungsausgaben der Nato werden für das Rechnungsjahr 1967/68 auf 95,248 Milliarden Dollar geschätzt, mit einem US-Anteil von 73 Milliarden. Die Angaben für den Warschauer Pakt belaufen sich auf 37,3165 Milliarden Dollar, wovon die UdSSR 32 Milliarden übernimmt (nach *E. Hennig*, Die Rüstungsgesellschaft und ihre Kosten, in: Krippendorf, a. a. O., S. 292). Diese Zahlen machen deutlich, daß ein großer Teil der Volkswirtschaft der einzelnen Länder, ihrer Industrien und Arbeitskräfte, von der Rüstungsproduktion absorbiert wird. Eine Abrüstung würde einschneidende Veränderungen im gesamten Wirtschaftsleben erforderlich machen, um Katastrophen zu vermeiden. Nicht nur die politischen Hemmungen, auch der Wirtschaftsegoismus widerstrebt den Bemühungen um Entspannungen und Abrüstung, sei es bewußt oder unbewußt.

Ein weiterer Gesichtspunkt schließt sich an diese Überlegungen an. Rüstungsanstrengungen haben stets wissenschaftlich-technische Forschungen angeregt, die der Gesamtentwicklung, vor allem in der Industrie, zugute gekommen sind. Es sei hier nur an die Luftfahrt, Nutzung der Atomenergie und an die Raumfahrtprogramme erinnert. Es stellt sich nun für die Friedensforschung die Frage, wie bei konsequenter Abrüstungspolitik die technologische Entwicklung nicht zu Schaden kommt.

Frieden und Aggression

Unter psychologischen Gesichtspunkten ist das Thema *Aggression* für die Friedensforschung entscheidend. Allzuleicht schließen einzelne Autoren von den Ergebnissen der tierischen Verhaltensforschung auf das gesellschaftliche Verhalten, vor allem in Anlehnung an die nicht unbestrittenen Aussagen von *K. Lorenz* (Das sogenannte Böse, Wien ²1964), dessen Forschungsergebnisse in noch verdünnterer populärwissenschaftlicher Vereinfachung wiederholt werden. Der Freudsche Todestrieb erfreut sich der gleichen Beliebtheit bei den Versuchen, zu den psychologischen Ursachen des Krieges durchzudringen. Zweifelsohne ist die Aggressionsforschung ein entscheidendes Forschungsgebiet, von dem man Aufschlüsse über innerstaatliche und internationale Konflikte erwarten darf. Einige Fragestellungen seien hier genannt: Inwieweit ist Aggression ein Wesensmerkmal des Menschen überhaupt? Inwieweit besteht ein Zusammenhang zwischen Aggressivität des Individuums und des Kollektivs? Mit welchen Mitteln läßt sich die kollektive Aggressivität künstlich steigern? Man glaubt bereits einen Zusammenhang zwischen der Selbstmordziffer eines Landes und seiner Kriegsbereitschaft erkennen zu können (so *M. Haas*, Krieg und gesamtgesellschaftliche Bedingungen, in: Krippendorff, a. a. O., S. 45—67). Selbstverständlich wird der Demokratie größere Friedensbereitschaft zugeschrieben als der Diktatur. Das mehr oder weniger konstante Maß an Aggression in einer Gesellschaft könne sich unter einem besonders ordnungsbetonten Regime nicht hinreichend ausleben und werde deshalb besonders leicht auf einen äußeren „Feind" abgelenkt. *G. Bouthoul* vom Französischen Institut für Polemologie sieht für jeden kriegerischen Impuls die vorgängige Wahl eines „Sündenbocks" als notwendig an. „Er zieht alle Feindseligkeit auf sich, auf ihn projizieren sich unsere inneren Dämonen. Er ist für unsere Übel verantwortlich. Seine Vernichtung bringt sowohl die materielle als auch die mystische Heilung." Territoriale Forderungen hätten in der Gegenwart an Bedeutung verloren, schon deswegen, weil Deutschland beispielsweise trotz des großen Gebietsverlustes zur blühendsten Nation Europas geworden sei. „Daher kommt der instinktive Zwang, neue Ansatzpunkte für die kollektive Aggressivität zu suchen, sobald deren strukturelle Bedingungen gegeben sind. Die alten Dämonen sind — für den Augenblick — gebannt. In Ermangelung von traditionellen ‚äußeren' Sündenböcken schafft man ‚Kriegsziele' (oder wenigstens Anlässe zu Unruhen) im Inneren" (zit. nach den Materialien des IV. Salzburger Humanismusgesprächs). So glaubt Bouthoul die Studentenunruhen psychologisch erklären zu können.

Wenn die Friedensforschung bei der Analyse der Triebstruktur zu erkennen glaubt, daß Aggression eine natürliche Komponente sei, die für die Lebensbewältigung sogar unerläßlich sei, dann ist es ihre Aufgabe, die Aggression auf Objekte zu lenken, die nicht gefährlich werden können. Die Sublimierung soll durch internationale Begegnungen und sportliche Wettkämpfe möglich sein. Vor allem gelte es, die Begeisterung richtig zu „nutzen", was nach Lorenz bislang nur den Diktatoren gelungen sei. Es läßt sich wohl kaum bestreiten, daß die Popularisierung der Lorenzschen Forschungen und ihre Übertragung auf die Gesellschaft einen Biologismus zur Folge haben, der die persönliche Verantwortung unter Hinweis auf die Verhaltensforschung weitgehend reduziert (so urteilt *H. Kilian*, Zur Psychologie des Friedens, „Forum" Nr. 6, 1966, S. 15—20).

Erziehung zum Frieden

Friede ist nicht zuletzt ein Problem individueller und kollektiver *Erziehung*. Sie schafft ja auch die Regulative des Aggressionsverhaltens. In diesem Sinne hat die Sektion Pädagogik der Studiengesellschaft für Friedensforschung e. V. in München Grundsatzthesen erarbeitet (hier zit. nach: Erziehung zum Frieden. Grundsätzliches, Veröffentlichungen der Deutschen Pax-Christi-Bewegung Nr. 1, Freiburg 1968, S. 37—40). Zu den Ursachen dafür, daß der Weltfrieden bislang nicht verwirklicht werden konnte, gehörten folgende Tatbestände: „die nationalstaatliche begründete Priorität des Souveränitätsdenkens, weltwirtschaftliche und rüstungswissenschaftliche Interessen, aber auch sozialpsychologische Mechanismen des Freund-Feind-Denkens, der Gruppenvorurteile u. ä." In den Erziehungsprozeß müßten deshalb folgende Sachprobleme mit einbezogen werden: „Einsichten in die Natur internationaler Konflikte, in Möglichkeiten des Gewaltverzichts, in die Bedingungen und Probleme der heutigen Weltlage; die Übung der Fähigkeit, Gruppenkonflikte ohne Streit zu schlichten, Interessenkollisionen in friedlicher Konkurrenz durchzu-

stehen; die Überwindung von Vorurteilen, die Entflechtung von Rivalitäten, das Kennenlernen des anderen; die Verarbeitung von persönlichen und kollektiven Haßgefühlen, Frustrationserlebnissen, verdrängte Angst- und Schuldgefühle und das Erkennen von Projektionen eigenen Versagens auf ‚Widersacher'."

In diesen Bereich gehören auch die Anstrengungen um „friedensorientierte" Schulbücher. Die Besatzungszeit hat in Deutschland zwar chauvinistische Äußerungen beseitigt, was in europäischen Nachbarländern bisher durchaus nicht immer geschah. Dennoch bleibt auch in Deutschland gerade der Geschichtsunterricht einseitig national orientiert. *A. Gail* hob auf der Woche der Wissenschaft 1967 in Recklinghausen hervor, daß der Geschichtsunterricht erst sozialgeschichtlich und universalhistorisch orientiert werden müsse, bevor die Friedensarbeit in ihn aufgenommen werden könnte. „Die zum Teil bis heute zu beobachtende Bevorzugung des Krieges im Geschichtsunterricht geht wesentlich auf das Weiterwirken etatistisch-machtpolitischen Denkens in der Meinungsbildung der Öffentlichkeit wie in der Geschichtswissenschaft zurück" (zit. nach *G. Heyder*, Friedenspolitik und Friedenssicherung, „Gewerkschaftliche Monatshefte", September 1967, S. 535).

Gefährliches Zyklusdenken

Aufgabe der Erziehung im Geschichtsunterricht wäre es auch, der weitverbreiteten Überzeugung von der „Notwendigkeit" des Krieges entgegenzuwirken, die deshalb so gefährlich ist, weil sie den Krieg als zyklisch wiederkehrend zu akzeptieren bereit ist. Gegen dieses Denkschema hat die UNESCO von namhaften Soziologen und Psychologen eine Erklärung erarbeiten lassen, in der es u. a. heißt: „Nach allem, was wir wissen, deutet nichts darauf hin, daß Kriege notwendig und unvermeidlich zur ‚menschlichen Natur' als solcher gehören" (Text in: Krippendorff, a. a. O., S. 106—109).

Bouthoul glaubt aus den demographischen Entwicklungen einen Zyklus der Aggression ableiten zu können: Zwanzig Jahre nach 1918 habe Hitler die jungen Deutschen in das Abenteuer des zweiten Weltkriegs stürzen können. „Die Generation des demographischen Booms der Nachkriegszeit erreicht das Mannesalter, erfüllt von Ungeduld und Mißachtung. Ihrer aggressiven Libido [er spricht von den Studenten] bieten die belogenen Komplexe psychologisch völlig vorgezeichnete Wege an." „Zwanzig Jahre. Das ist der Zeitraum, der nötig ist, um die wiedererwachte Aggressivität einer neuen Generation reifen zu lassen" (a. a. O.). Die Zyklustheorien können gewiß zahlreiche historische Beispiele als Belege anführen. Die Friedensforschung weist jedoch darauf hin, daß der Glaube an die Unveränderlichkeit eine Vorbedingung für die gewaltsame Austragung der Konflikte sei. Wenn die Friedensforschung diesen Teufelskreis durchbrechen will, wird ihr häufig der Vorwurf gemacht, sie strebe eine Utopie an, die geschichtlicher Erfahrung widerspreche. *N. Sombart* betont demgegenüber, die Friedensforschung sei geradezu der Utopie verpflichtet, denn Fortschritt sei „Verwirklichung der Utopie" (Die Friedensforschung, „Frankfurter Hefte", Dezember 1968, S. 821—828). Bereits 1932 schrieb *S. Freud* an *A. Einstein* in Bezugnahme auf den Völkerbund: „Eine sichere Verhütung der Kriege ist nur möglich, wenn sich die Menschen zur Einsetzung einer Zentralgewalt einigen, welcher der Richtspruch in allen Interessenkonflikten übertragen wird." Nun sind auch heute noch die Vereinten Nationen weit davon entfernt, über ein Waffenmonopol zu verfügen und eine „Weltinnenpolitik" (von Weizsäcker) zu betreiben. Angesichts der Vernichtungsmöglichkeiten scheinen sich aber gerade die Hoffnungen der Naturwissenschaftler auf den Aufbau einer Weltorganisation nach dem Ansatzmuster der Vereinten Nationen zu konzentrieren. Als Beispiel sei *M. Born* angeführt: „Das einzige, was uns retten kann, ist ein alter Traum der Menschheit: *Weltfriede* und *Weltorganisation.*"

Man habe diesen Traum in der Überzeugung, die menschliche Natur sei unveränderlich, als Utopie abgetan: weil es immer Kriege gegeben habe, werde es auch immer Kriege geben. „Heute kann man das nicht mehr gelten lassen. Der Weltfriede in einer kleiner gewordenen Welt ist keine Utopie mehr, weil er eine Notwendigkeit ist, eine Bedingung für das Überleben des Menschengeschlechts" (Von der Verantwortung des Naturwissenschaftlers, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1965, S. 201).

C. F. von Weizsäcker, der sogar die „Übertragung des hippokratischen Eids von der Medizin in die Technik und Naturwissenschaft" fordert (Der Weltfriede als Lebensbedingung des technischen Zeitalters, „Universitas", November 1967, S. 1121—1132), hat diesen Gedanken bereits 1963 geäußert. Der Weltfriede sei „notwendig", ja „unvermeidlich", denn er stelle die „Lebensbedingung des technischen Zeitalters" dar. „Wir werden in einem Zustand leben, der den Namen Weltfriede verdient, oder wir werden nicht leben." Dieser Weltfriede sei nicht das „goldene Zeitalter", sondern ein dynamischer Zustand, der auch die notwendigen Veränderungen zuläßt und deshalb nicht konfliktfrei sein kann. „Der Weg zu ihm könnte ein letzter Weltkrieg oder ein blutiger Umsturz, seine Gestalt könnte die einer unentrinnbaren Diktatur sein. Gleichwohl ist er nötig." Diese nüchternen Perspektiven von v. Weizsäcker stoßen allerdings auf scharfe Kritik bei neomarxistisch vorgeprägten Theologen, die Frieden vornehmlich als Ergebnis eines revolutionären Umbruchs gesellschaftlicher Verhältnisse erwarten. Sie seien zu technokratisch konzipiert. „Ein solch monistisches Machtmodell rechnet von vornherein nicht mehr mit einem Frieden als Möglichkeit offener Politik der *verschieden* bleibenden Gesellschaftssysteme", schreibt *H.-E. Bahr* (Frieden ohne Revolution?, in: Weltfrieden und Revolution, Rowohlt, Reinbek 1968, S. 8). Bahr will v. Weizsäcker nicht unterstellen, daß er den „technokratischen Terror als solchen" anstrebe, de facto führe sein Modell jedoch zum Endresultat eines „technokratischen Zwangsfriedens". „Eben dieser Widerpruch zwischen humanen Intentionen und inhumanen Realisationen, zwischen subjektiver Lauterkeit beim Entwurf und der Einrechnung von Zwangsgewalt als objektiver Konsequenz dieses Ansatzes enthüllt die immanenten Aporien dieser wie jeder anderen technokratischen Strategie." Mit aller Deutlichkeit wirft sich hier (von Bahr vermutlich nicht so gewollt) wiederum die Frage nach der Rangordnung des Friedens auf.

Unilateralisten und Gradualisten

Gerade seitens der militärischen Verantwortlichen setzt sich die Überzeugung durch, daß ein intentionaler Atomkrieg, selbst in „begrenzter" Form, ausgeschlossen ist (vgl.

z. B. die Ausführungen des Direktors des französischen Instituts für strategische Studien, General *A. Beaufre*, Wie läßt sich die Kriegsführung humanisieren?, „Schweizer Monatshefte", Dezember 1968, S. 861—868). Der Ausbruch eines Krieges als Fehlleistung, der „accidental war", ist damit nicht ausgeschlossen. *Röling* weist darauf hin, daß sich zwar eine massive Ablehnung des Krieges breitmache, daß allerdings die „riskanten außenpolitischen Manöver" auf wenig Widerstand stießen (The Roots of Peace, „The Unesco Courier", Januar 1966, S. 22—31). Gegenüber diesen Tatsachen bleibt die Überzeugung der „Unilateralisten", sie könnten den Frieden erzwingen, wenn sie den ersten Schritt zur Abrüstung unternähmen, unrealistisch. Realistischer, wenn auch bislang ohne Erfolg, erscheint das Konzept der „Gradualisten", die eine sukzessive Abrüstung auf beiden Seiten befürworten. Ohne die Vermittlung einer Weltorganisation, so scheint es, sind die Nationalstaaten überfordert, von sich aus diese Abrüstung in die Wege zu leiten. Als Folge davon wird das in sich sterile (aber jetzt wohl noch notwendige) Prinzip der Abschreckung beibehalten. Brigadegeneral *R. Juergens* hat auf dem 13. Deutschen Evangelischen Kirchentag im Juni 1967 in Hannover die Einstellung von Bundeswehr und Bundesregierung so formuliert: „Die Erhaltung einer glaubwürdigen Abschreckung bleibt oberstes Gebot ... Nur so bleibt das Risiko für den Angreifer unkalkulierbar, weil er nicht wissen kann, wann und auf welche Weise und mit welchen Mitteln die Allianz von ihren Möglichkeiten Gebrauch macht" (zit. nach: Die Bundesrepublik und der Friede, Vorträge in der Arbeitsgruppe Politik des 13. Deutschen Evangelischen Kirchentags, Hannover 1967, Kreuz-Verlag Stuttgart/Berlin 1967, S. 33).

Das traditionelle Bellum-iustum-Prinzip erscheint in der heutigen weltpolitischen Situation mit den vorhandenen Vernichtungswaffen als nicht mehr anwendbar. „Die alte Theorie für das kriegerische Handeln in der Welt von heute hat also nur noch einen Stellenwert so weit hinterm Komma, daß man ihn, um zu realen Ergebnissen zu kommen, vernachlässigen muß." Einen „gerechten Verteidigungskrieg" könne es allenfalls noch zwischen der Schweizer Garde und Italien oder zwischen Liechtenstein und der Schweiz geben (so *W. Rest*, Über die Erziehung zum Frieden in der Welt von heute, „Diakonia", Januar 1967, S. 25—44). Die Kasuistik des Krieges wird zu einer Kasuistik der Rüstung. *F. Böckle* bezeichnet die Theorie der Abschreckung als ein „Spiel mit der Selbstvernichtung", wer aber einseitig abrüsten wolle, lebe „von der Utopie, ein anständiger Demokrat könne einem wahnwitzigen Diktator das Gesetz des Handelns aufprägen". Man könne allerdings nicht einen künftigen Atomeinsatz „sozusagen sittlich klären und dann alternativ als ‚erlaubt' oder ‚unerlaubt' etikettieren, um von da aus allein das ganze Rüstungsproblem zu rechtfertigen oder zu verdammen ... Ein Ignorieren der Unterscheidung zwischen atomarer Rüstung und atomarem Einsatz verrät zudem, wie wenig man mit der effektiven Vermeidbarkeit ... rechnet." Die Lösung des Dilemmas könne nur in einer sukzessiven Abrüstung gesehen werden (Friede und moderner Krieg, „Concilium", Mai 1966, S. 381 bis 387). Noch deutlicher wird die Fragestellung an die Theologie in dem Beitrag von *C. van Ouwerkerk* (Die moraltheologische Diskussion über den modernen Krieg, ebd., S. 376—380). Die via media zwischen absoluter Wehrlosigkeit und bedingungsloser Gewalt könne nur „unter der Perspektive einer Strategie des Friedens" als ein vorläufiger pragmatischer Standpunkt gerechtfertigt werden. „Hier wird also eine Zwischenposition ethisch verantwortet, nicht so sehr als Standpunkt, sondern als Weg, auf dem man den ‚gerechten Krieg' immer mehr hinter sich läßt." Wissenschaftler zögen die politische Notwendigkeit des Krieges in Zweifel, Theologen und Gläubige seien unsicher über den Ort, den diese politische Notwendigkeit (der Abschreckung) im religiösen und ethischen Denken über den Krieg einnehme. „In dieser Sackgasse der Diskussion wendet man sich ... auf die Dauer von einer theoretischen Reflexion über das Problem des Krieges immer mehr ab und bemüht man sich um eine praktische Haltung, um ein Programm des Friedens."

Kurzinformationen

Unterschiedliche Akzente im Verhältnis von Freiheit des Gewissens und Autorität lassen sich aus den Mittwochaudienzen des Papstes vom 5. (über die Freiheit) bzw. 12. Februar 1969 (über das Gewissen) sowie aus den Fastenhirtenbriefen einiger deutscher Bischöfe herauslesen. So führte der Papst am 5. Februar („Osservatore Romano", 6. 2. 69) den „ewigen Konflikt zwischen dem Gebrauch der Freiheit und der Ausübung der Autorität" auf die für die echte Entfaltung des menschlichen Denkens und Handelns wie des gesellschaftlichen Lebens unabdingbare Notwendigkeit für die menschliche Freiheit zurück, „geformt und erzogen" zu werden. In der darauffolgenden Mittwochaudienz („Osservatore Romano", 13. 2. 69) führte der Papst den heute vielfach gehörten gleichsam „indiskutablen Lehrsatz", daß sich die Sittlichkeit des Menschen darin erschöpfe, seinem Gewissen zu folgen, auf das Bestreben zurück, diese von den Forderungen eines äußeren Gesetzes oder der Achtung gegenüber einer Autorität loszulösen, welche der „freien und spontanen Tätigkeit" Gesetze auferlegen wolle. Einige Sätze weiter bekräftigte der Papst jedoch wiederum die Notwendigkeit, seinem Gewissen zu folgen. Aus dem Zusammenhang scheint zu folgen, daß sich der Papst dabei nur gegen den Anspruch wendet, das Gewissen sei „ausschließliche" und „höchste" Norm des Handelns. Als Richtschnur des Handelns müsse das Gewissensurteil „sicher" und „wahr" sein. Die „Stimme des Gewissens" werde jedoch „klarer und stärker", wenn die „Stimme des Gesetzes und der legitimen Autorität sich mit ihr vereint". Das bedeute, die Stimme des Gewissens sei „nicht immer unfehlbar oder die objektiv höchste Norm". Einige wichtige Ergänzungen zu diesem Thema enthalten die Fastenhirtenbriefe von vier deutschsprachigen Bischöfen. So führt der Fastenhirtenbrief des Bischofs von Sitten, *N. Adam*, den Konzilstext an, daß das „aus unüberwindlicher Unkenntnis" irrende Gewissen dadurch nicht „seine Würde verliert" („Gaudium et spes", Abschnitt 16). Der Bischof von Linz, *F. Zauner*, deutet die Möglichkeit einer „unklaren Auffassung" oder auch „Mißdeutung des göttlichen Willens" durch das „authentische (fehlbare) Lehramt" an, gegen das man sich nur mit „zwingenden" Gründen, aus „größerer Liebe zum Guten" und einem „reinen Gehorsam gegen Gott" entscheiden könne. Ähnlich argumentiert der Erzbischof von Freiburg, *H.*

Schäufele. Am klarsten und ausführlichsten geht der Bischof von Trier, *B. Stein,* auf den Konflikt zwischen Gewissen und Autorität ein, indem er aufzeigt, wie die der Gewissensfreiheit gegenüberstehenden Instanzen relativiert werden: durch die grundsätzliche Irrtumsmöglichkeit des Gesetzes wie des authentischen Lehramtes, die geschichtliche Entwicklung und die Nichtzuständigkeit der Autorität.

Als **Loyalitätserklärung an die Bischöfe und den Papst** muß wohl das bisher von 210 (von 1400) französischen Priestern der Diözese Lyon unterschriebene Dokument angesehen werden, das vor allem auch durch die jüngste Initiative französischer Priester über ihren sozialen Status (vgl. HK 23, 12ff.) ausgelöst wurde (vgl. den Wortlaut in „La France Catholique", 7. 3. 69). Es wendet sich eingangs gegen sog. „nachkonziliare Interpretationen", die jedoch oft mit dem Konzil nicht in Einklang stünden. Als Beispiele werden angeführt: die Rechtfertigung der Gewalt (der proletarischen oder studentischen Revolution), die „systematische und unterschiedslose Verketzerung" kirchlicher Institutionen (der Pfarrei, der karitativen Organisationen, der Katholischen Aktion, der katholischen Presse u. a.), gewisse „falsche Ansichten" über die Gottheit Christi, die jungfräuliche Empfängnis, die Wirklichkeit der Auferstehung, die Rolle Mariens im Heilsplan, die wirkliche Gegenwart, den Wert und die Bedeutung der Sakramente der Taufe und Buße, die Unauflöslichkeit der Ehe, die Sexual- und Familienmoral. Es wendet sich weiter gegen die Infragestellung des Priestertums und dessen unauslöschlichen Prägemals, die Reduzierung des Priesters auf einen einfachen Getauften und vom „Volke Gottes" Delegierten, die Anfechtung der Autorität des Papstes und der Bischöfe, den sog. „prophetischen Ungehorsam", die Entstellung gültiger und notwendiger liturgischer Reformen durch „Phantasien, die keine Rücksicht auf das Volk nehmen". Die Unterzeichner sprechen sich aus gegen die Spaltung und für den ökumenischen Geist auch in der Kirche, den konstruktiven Dialog, den legitimen Pluralismus und die ökumenische Zusammenarbeit mit den anderen kirchlichen Gemeinschaften. Abschließend fassen sie ihre Wünsche zusammen: Verkündigung der evangelischen Wahrheit „in ungeschmälerter Reinheit", Festhalten an den wesentlichen Unterscheidungen zwischen eigentlichen geoffenbarten Glaubenswahrheiten, dem, was allgemeine Lehre und was freie Meinung ist, ungehinderte Forschungsarbeit der Theologen in legitimer Freiheit, jedoch in der Achtung vor dem kirchlichen Lehramt, keine Vermischung der religiösen und politischen Bereiche, kein „trockener Juridismus" im Verhältnis zwischen Priestern und Bischöfen. Fragen der Ausübung eines Berufes oder Engagements im weltlichen und kulturellen Bereich seien vom Papst und den Bischöfen in „enger Gemeinsamkeit mit den Betreffenden" zu entscheiden. Theologische Arbeitshypothesen sollten weder entstellt noch als Stellungnahmen der Kirche den Gläubigen dargeboten werden.

Der **Rat sowie die regional Verantwortlichen der „Mission de France" haben ihrem Vorsitzenden, dem Bischof von Limoges, H. Guffet, geschlossen ihren Rücktritt erklärt.** Die „Mission de France", 1941 vom französischen Episkopat gegründet, erhielt 1954 den kirchenrechtlichen Status einer „Praelatura nullius" von Pontigny. Damit entstand der Typ eines interdiözesanen Priesters, für dessen Seelsorge der französische Episkopat als ganzer zuständig war. Die vom Rat der „Mission de France" am 14. März herausgegebene Erklärung (vgl. den Wortlaut in „Témoignage chrétien", 20. 3. 69) versteht sich als Feststellung einer ausweglosen Situation, aber auch als „Appell", als „Akt der Hoffnung", nicht aber als „Dienstverweigerung" oder „Desertion". Drei Problemkreise schälen sich aus dem Dokument heraus: 1. die Frage der Interpretation der von der Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz im November 1968 diskutierten und verabschiedeten „Richtlinien", welche auf eine „klare Abgrenzung" der Aufgaben der Priester der „Mission de France" gegenüber denen der Diözesen, anderer Priestergruppen und der kirchlichen Organisationen auf nationaler Ebene abzielten, die ebenfalls wie die „Mission de France" in der Seelsorge in entchristlichten Gebieten arbeiten. Die Verwirklichung dieser Richtlinien sei durch „endlose Debatten" unmöglich gemacht worden. 2. Damit zusammen hängt die Frage einer klaren Definition des Status eines interdiözesanen Priestertyps, der von manchen Bischöfen als ein gefährliches Monopol angesehen wird. Diese interdiözesane Funktion der „Mission de France" könne jedoch nicht ausgeübt werden mangels eines vom Episkopat nicht gewährleisteten Zusammenhangs zwischen der „Mission de France" und den anderen kirchlichen Organisationen, die ebenfalls unter ihrer kollektiven Autorität stehen. Vielmehr sei ihre Funktion ständig auf die eines Diözesanpriesters oder Ordenspriesters, der in der gewöhnlichen Seelsorge steht, eingeengt worden. 3. Zwischen den Priestern, welche in den verschiedenen Gesellschaftsklassen und Milieus ihre Seelsorgsarbeit ausüben, müsse es einen ständigen und regelmäßigen Gedankenaustausch ihrer Erfahrungen, Erkenntnisse und Initiativen geben. Diese Forderung entspreche der kollektiven Verantwortung der Priester in der Seelsorge der Gesamtkirche. Dieser Austausch sei jedoch nicht möglich. Dahinter verbergen sich, wie „La Croix" (19. 3. 69) andeutet, Kompetenzschwierigkeiten zwischen der „Mission Ouvrière" und der „Mission de France". Eine Stellungnahme des zuständigen bischöflichen Komitees wird für die nächste Zukunft erwartet.

Die Verwirklichung des geplanten **„Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR"** trat mit den am 22. März 1969 begonnenen Frühjahrssynoden der beteiligten acht Landeskirchen in das entscheidende Stadium. Die Synoden der Landeskirchen von Sachsen und von Mecklenburg gingen voran, bis Anfang Mai haben auch die anderen Synoden getagt und entschieden. Ihnen allen liegt der von kirchlicher Seite nunmehr endgültige Text der „Ordnung" des neuen Bundes vor. Der von einer Strukturkommission im September 1968 fertiggestellte Entwurf wurde inzwischen von den Landeskirchenleitungen durchberaten, in Einzelheiten verändert und Anfang März 1969 endgültig verabschiedet. Danach wird der Kirchenbund die Bekenntnisbindung und die rechtliche Selbständigkeit der bisherigen Landeskirchen wahren. Das tritt auch darin in Erscheinung, daß die Bundeskirchenleitung mit einem fünfköpfigen Vorstand an der Spitze den bereits für die bestehende Arbeitsgemeinschaft gebrauchten Namen „Konferenz der evangelischen Kirchenleitungen in der DDR" führen wird. Damit ist der Verdacht eines von der Regierung der DDR abgelehnten kirchlichen Zentralismus sorgfältig vermieden. Eine „Bundessynode" von 60 Mitgliedern soll das gesamtkirchliche Gesetzgebungsrecht erhalten (epd, 14. 3. 69). Die auf geistliche Einheit zielenden Sätze der Ordnung sind ausgesprochen vage gehalten, wenn es z. B. heißt: „Der Bund verfolgt seine Ziele, indem er die Gemeinschaft der in ihm zusammengeschlossenen Gliedkirchen festigt, den Gliedkirchen bei der Erfüllung ihrer Aufgaben hilft und ein gemeinsames Handeln anstrebt." Die Kirchenleitung der EKD hat in ihren Verlautbarungen bereits den Rückzug angetreten, um den Glaubensbrüdern im Osten keine Schwierigkeiten zu machen. So erklärte Bischof *K. Scharf:* „Wir wollen nicht vom Westen oder von der Bundesrepublik her für ganz Deutschland kirchliche Rechte beanspruchen." Der Westteil der EKD werde von den bestehenden kirchenrechtlichen Möglichkeiten Gebrauch machen und sich in einer eigenen Synode mit eigenen Organen konstituieren. Das Wort „Deutschland" im Namen der EKD sei nur ein geographischer und kein politischer Begriff (epd, 4. 3. 69). Präses *J. Beckmann* hatte vorher gemeint, die EKD brauche auch nach der de-facto-Aufhebung der Rechtsgemeinschaft mit den Landeskirchen in der DDR den Anspruch nicht aufzugeben, „Evangelische Kirche für ganz Deutschland" zu sein (epd, 24. 2. 69).

Die im Frühjahr 1965 gebildete **„Gemeinsame Arbeitsgruppe" Weltrat der Kirchen — Einheitssekretariat des Vatikans,** die ursprünglich je acht Vertreter auf beiden Seiten zählte, ist auf Grund der Vereinbarung von Uppsala nunmehr auf je zwölf Vertreter *erweitert* worden. Während die Namen der römisch-

katholischen Vertreter vom Vatikan noch nicht bekannt gegeben wurden, hat der Weltrat der Kirchen für die für den 12. bis 17. Mai vorgesehene nächste Tagung seine neuen Vertreter bereits benannt (epd, 21. 2. 69). Ausgeschieden ist der anglikanische Bischof O. *Tomkins* (Bristol), Mitglied von Faith and Order. Weiterhin gehören dazu Generalsekretär *E. C. Blake* als Mitvorsitzender, *L. Vischer,* Direktor des Sekretariats Faith and Order, *V. Borovoj* (Moskauer Patriarchat), *E. Espy* (New York), Generalsekretär des Nationalrates der Kirchen Christi in den USA, *N. A. Nissiotis* (Genf bzw. Athen), *E. Schlink* (Heidelberg), ehemaliger Konzilsbeobachter der EKD, und *P. Verghese,* Direktor des syrisch-orthodoxen Seminars in Kerala (Indien). Neu hinzugewählt wurde als zweites deutsches Mitglied die Leiterin des Mütterdienstes der bayerischen Landeskirche, *Lieselotte Nold* (Stein bei Nürnberg), *A. Appel* (Genf), Generelsekretär des Lutherischen Weltbundes, *M. Bonino* von der Methodistenkirche in Argentinien, Kanonikus *D. Paton,* Sekretär des Missionsrates der Kirche von England sowie der griechisch-orthodoxe Metropolit *Parthenios-Aris* von Carthago (Patriarchat Alexandrien). Das bisherige Fehlen der römisch-katholischen Namensliste deutet wohl auf die nach dem Tode von Kardinal Bea eingetretene Stagnation im Vatikan hin.

Zum **Thema „Staat und Kirche" nahm die Bischofskonferenz der VELKD-West** auf einer Tagung vom 11./12. März 1969 in Loccum im Beisein von Sachverständigen Stellung. Anlaß zur Prüfung der Frage war die sich mehrende Kritik am Verfahren staatlicher Mitwirkung beim Kirchensteueraufkommen und die lauter werdenden Forderungen, die Kirchensteuern zu senken. Zur Grundsatzfrage äußerten sich die Professoren *G. Kretschmar,* München, *U. Scheuner,* Bonn, und *K. Obermayer,* Erlangen. Während Scheuner, in der Geschichte der BRD wesentlich beteiligt an der Begründung eines partnerschaftlichen Verhältnisses der Kirchen zum Staat, dazu riet, von der Gleichordnung von Kirche und Staat abzurücken, aber auch die liberale Trennung von Kirche und Staat zu meiden, sondern vielmehr ihre Bedeutung im geistigen Leben innerhalb der pluralistischen Gruppengesellschaft durch Erneuerung ihrer Verfassungen zu stärken, plädierte Kretschmar für eine gute rechtliche Ordnung der äußeren Freiheit der Kirche, da der Anspruch der christlichen Verkündigung auf Freiheit rechtlich nicht abgesichert werden könne. Obermayer hingegen forderte die Kirchen auf, freiwillig und rechtzeitig überholte Rechtsformen aufzugeben und den Verlust an institutioneller Mächtigkeit durch legitime Einflußnahme auf das geistige Niveau der Gesellschaft auszugleichen. Auch Gäste aus Schweden und Österreich wohnten dem Hearing bei, das nicht nur der Kirchensteuer, sondern auch der Schulfrage und dem Entwicklungsdienst galt. Aber die Bischofskonferenz warnte vor einer vorschnellen Änderung des geltenden Kirchensteuersystems und forderte, wie auch andere Kreise der EKD, eine vorherige Verabschiedung des Finanzausgleichs zwischen den finanzstarken und den finanzschwachen Landeskirchen (epd, 13. 3. 69). Stimmen aus der Öffentlichkeit zeigten sich von diesem Auf-die-lange-Bank-Schieben der anstehenden Frage wenig überzeugt, da die Landeskirchen in den letzten 20 Jahren ihres Bestehens in der EKD wenig Beweise einer rechtlichen Vereinfachung und Zusammenlegung erbracht hätten (vgl. auch ds. Heft, S. 155). Der Druck der sog. „kritischen Synoden" ist in den Entschlüssen der meisten Kirchenleitungen noch nicht fühlbar geworden, da offenbar die Probleme der inneren theologischen Spaltung die ganze Aufmerksamkeit erfordern.

Am 17. Februar 1969 erließ die griechische Regierung ein **neues Statut der griechisch-orthodoxen Kirche** durch Notverordnung. Die Art der Vorbereitung dieser neuen Kirchenverfassung (vgl .den Wortlaut in „Ekklesia", 1. 3. 69) hatte in Kreisen der griechisch-orthodoxen Hierarchie Kritik und Ablehnung hervorgerufen, da die sog. „Heilige Synode der Hierarchie" (Vollversammlung aller amtierenden griechischen Metropoliten) von der Beratung ausgeschlossen blieb und das neue Statut ihr als entscheidungsberechtigter Institution nicht zur Abstimmung vorgelegt wurde. Als Begründung für diese Ausschaltung der höchsten kirchlichen Autorität Griechenlands gab der Erzbischof von Athen, *Hieronymos Kotsonis,* in einer Pressekonferenz vom 28. Februar 1969 an, „wir waren der Meinung, daß wir in einem solchen Falle auf Hindernisse stoßen würden". Neu ist im Bereich der kirchlichen Zentralorgane die Einrichtung einer Allgemeinen Kirchenversammlung, die in kirchlichen Finanzangelegenheiten selbständige Entscheidungs- und Kontrollbefugnisse ausübt. In ihr ist aus jeder Diözese je ein für drei Jahre gewählter Laie vertreten. Als neues Exekutivorgan wurde der Zentrale Kirchenrat eingeführt, in dem ebenfalls vier Laien als gewählte Mitglieder vertreten sind (Art. 13). Der Heilige Synod, dessen Mitglieder bisher in jährlichem Turnus zu einem Drittel abwechselten, soll in einen Ständigen Synod umgewandelt werden (vgl. Art. 10). Vorsitzender aller kirchlichen zentralen Verwaltungs- und Exekutivorgane ist der Erzbischof von Athen, *Hieronymos.* Kraft dieser Eigenschaft (vgl. Art. 5, Abs. 4) ist er laut Artikel 18 „gleichzeitig das zentrale Verwaltungsorgan überhaupt, das die Beschlüsse der kirchlichen Organe, die nicht durch Sonderdekret von anderen Organen auszuführen sind, zur Durchführung bringt". Der Erzbischof von Athen wie alle Metropoliten haben einen Treueeid auf die Verfassung und die staatlichen Gesetze abzulegen. Die Ernennung des Erzbischofs erfolgt durch Regierungsdekret aus einem Dreiervorschlag der Heiligen Synode der Hierarchie (Art. 20, Abs. 4 und 5). Im ganzen stellt diese neue Kirchenverfassung das bisher (seit 1833) „liberalste" Statut seit Gründung des griechischen Staates dar, dennoch bringt der betonte Zentralismus die Kirche in gefährliche Abhängigkeit vom Regime. Die Kirche hat weitgehende Freiheit im innerkirchlichen und rein religiösen Bereich gewonnen. Eine ausführliche Analyse der griechischen Kirchenverfassung bringt die Herder-Korrespondenz in ihrer nächsten Nummer.

Eine **Gesetzesvorlage über freiwillige Euthanasie** wird gegenwärtig von der britischen *Euthanasia Society* vorbereitet. Eine Propagandakampagne soll die Vorlage auch vor das Parlament bringen („Catholic Herald", 28. 1. 69). Die Initiatoren sind überzeugt, daß zahlreiche Abgeordnete den Antrag unterstützen werden. Auch im Oberhaus finden sich Befürworter der freiwilligen Euthanasie. *T. Vernon,* Pressesprecher der *British Humanist Association,* gab bekannt, daß die Mehrzahl der 40 der Humanist Association angehörenden Abgeordneten eine solche Vorlage unterstützen würden. Der Entwurf sieht vor, daß ein Patient, der nachweislich an einer unheilbaren Krankheit leidet, auf eigenen Wunsch durch medizinischen Eingriff getötet werden darf. Außerdem soll es dem Patienten ermöglicht werden, im voraus eine entsprechende Erklärung abzugeben, die nach 30 Tagen in Kraft tritt und, falls nicht widerrufen, lebenslang Gültigkeit behält. Falls sich zu einem späteren Zeitpunkt ein unheilbares Leiden einstellt, sei der Betroffene durch einen Ausweis oder eine Medaille zu kennzeichnen. Auf Wunsch solle der ärztliche Eingriff vor dem Patienten geheimgehalten werden. Die Vorlage will zwar die Gewissensvorbehalte von Ärzten und Krankenschwestern respektiert wissen, sie verlangt jedoch lebenslange Haft für denjenigen, der die Euthanasieerklärung eines Patienten verheimlicht, verfälscht oder vernichtet. Der Eingriff des Arztes solle weder mit dessen Berufseid in Konflikt stehen nach die Bestimmungen einer Versicherungspolice beeinträchtigen. — Zur Bekämpfung dieser Initiative hat sich bereits die *Human Rights Society* konstituiert („Catholic Herald", 7. 3. 69). Obwohl sie vom katholischen konservativen Abgeordneten *N. St. John-Stevas* geführt wird, der auch die Kampagne gegen die liberalen Gesetze zur Regelung der Schwangerschaftsunterbrechung geleitet hatte (vgl. HK 22, 134 und 548), handelt es sich nicht um eine katholische Organisation. Ihre Mitglieder gehören den verschiedensten religiösen und weltanschaulichen Richtungen an. Unter ihnen befinden sich auch namhafte Ärzte.

Die **vollständige Übertragung der katholischen Grund-, Fach- und Höheren Schulen** an den Staat ab 1. Oktober 1969 beschloß der Episkopat von Obervolta (Westafrika) am 12. Februar 1969. Die Bedeutung dieser Entscheidung ergibt sich daraus, daß diese Schulen knapp über ein Drittel der Schüler und Lehrer des Landes ausmachen (Gesamtzahl der Schüler 150 000). In ihrem Kommuniqué (vgl. „Afrique nouvelle", 20./26. 2. 69) führen die Bischöfe die Gründe dafür an. Die Situation der katholischen Schulen mit staatlicher Subventionierung „ist zu sehr Gegenstand von Mißverständnisssen und Verleumdungen geworden". Sie mindere „das gegenseitige Vertrauen" und gefährde eine „gute und definitive Lösung des Problems der katholischen Schulen" so sehr, daß eine „Spaltung im Lande drohe". Der mit diesen Worten umschriebene Sachverhalt besteht nicht nur in Obervolta. Dort gab die Regierung den katholischen Schulen einen variablen anteilmäßigen Zuschuß zur Lehrerbesoldung, der jedoch — da unzureichend — eine ständig wachsende Deckungslücke im Schuletat der Bischöfe hinterließ. Faßten die katholischen Lehrkräfte ihren Unterricht früher noch als einen Dienst der Kirche auf und begnügten sie sich daher mit einer niedrigeren Gehaltsstufe als ihre staatlichen Kollegen, so fordern sie nun seit einigen Jahren von den Bischöfen die gehaltliche Gleichstellung. Dem steht der Zwang der Regierung gegenüber, zunächst ihren eigenen Staatshaushalt zu sichern, was zur Tendenz führt, u. a. die Subventionen für die Privatschulen zu kürzen. Die Bischöfe ihrerseits sehen sich außerstande, zu den übrigen Unterhaltungskosten für die Schulen auch noch zur Lehrerbesoldung beizusteuern. Von den Eltern können sie keinen größeren freiwilligen Beitrag mehr verlangen, da er deren Möglichkeiten übersteigen würde. Den Lehrern ist ein Verzicht auf die ihnen arbeitsrechtlich zustehende Besoldung nicht mehr zuzumuten. Hinzukommt, daß diese Situation bereits jetzt Anlaß zu „Unzufriedenheit, Mißverständnissen und Verleumdungen" gibt. Dies wiederum wirkt sich schädigend auf die kirchliche Missionsarbeit aus. Daher „sahen sich die Bischöfe gezwungen", diese „schmerzhafte" und „reiflich überlegte" Entscheidung zu fällen, um dem Frieden des Landes zu dienen, der vor allen anderen Gütern als vorrangig anzusehen sei. Es handle sich dabei also nicht um „Sabotage" noch darum, „die Regierung in noch größere Schwierigkeiten zu bringen".

Die Anfang Februar 1969 von den **bolivianischen Bischöfen veröffentlichte Stellungnahme zu „Humanae vitae"** (vgl. NC News Service, 12. 2. 69) weicht erheblich vom Tenor der meisten Verlautbarungen der lateinamerikanischen Episkopate ab. Bekanntlich ist die Mehrzahl der dortigen Bischöfe vor und nach Veröffentlichung der Enzyklika für die traditionelle Lehre eingetreten, wobei allerdings aus ihren Argumenten deutlich wird, daß nicht so sehr theologische Gesichtspunkte, sondern Fragen des Bevölkerungswachstums im Vordergrund stehen (vgl. HK 22, 150 und 539). Die späte Stellungnahme aus Bolivien war ausführlich vorbereitet worden („Noticias Aliadas", 1. 2. 69). Die Bischöfe empfehlen das Studium von „Humanae vitae" unter allen Aspekten, heben jedoch gleichzeitig hervor, daß es sich nicht um eine ex-cathedra-Entscheidung handelt, weshalb „wir auch nicht zu bedingungsloser und absoluter Zustimmung verpflichtet sind". „Wenn jemand, der für eine gesunde, persönliche, auf vorgängiger Information basierende Urteilsbildung kompetent ist, nach ernsthafter Prüfung der Materie vor Gott zu anderen Schlußfolgerungen kommt, hat er ein Recht auf seine Überzeugungen, wenn er auch zu weiterem ernsthaftem Forschen verpflichtet bleibt." 'Solche Personen sollten aber die Anhänglichkeit zu Christus und seiner Kirche bewahren. Die Bischöfe bezeichnen die empfohlene Methode der Zeitwahl als eine in manchen Fällen gangbare Methode. Einige Argumente des Papstes über die Grundsätze und die Folgen der Empfängnisverhütung seien aber „nicht für jeden gänzlich überzeugend". Wer zu einer anderen Überzeugung gelange, dürfe nicht beschuldigt werden, sein Handeln sei von „egoistischen und hedonistischen" Motiven bestimmt. Letzten Endes sei nach der traditionellen Lehre der Kirche die Frage der Geburtenregelung von den Eheleuten selbst im Angesicht Gottes zu entscheiden. Zur demographischen Situation heißt es, die lange Zeit stagnierende Bevölkerungsentwicklung sei vor allem auf die Kindersterblichkeit und die Unterernährung zurückzuführen. „Eine echte Bevölkerungspolitik müßte in unserem Fall um die Hebung des Lebensstandardes bemüht sein." Die Bischöfe wenden sich gleichzeitig gegen willkürliche Maßnahmen seitens „internationaler Organisationen" (vgl. auch HK 22, 549), die ohne Achtung vor Freiheit und Würde des Menschen mit „unerlaubten Mitteln" Geburtenregelung betrieben.

Bücher

LOUIS MALEVEZ SJ, **Pour une théologie de la foi.** Desclée de Brouwer. Paris/Brügge 1969, 261 Seiten.

Da Glauben-können heute Thema Nr. 1 der Theologie ist und die deutsche Literatur darüber, wie etwa *G. Muschalek* „Glaubensgewißheit in Freiheit" (Quaestiones disputatae 40. Herder, Freiburg 1968) zeigt, mit dem Thema nicht zurechtkommt, sei hier der Versuch eines in Deutschland durch seine Arbeiten über R. Bultmann und K. Barth wohlbekannten Autors angezeigt. Diese Neuerscheinung ist gleichsam ein Test, an dem das theologische Können erkennbar wird. Übrigens sind fünf der insgesamt sechs Kapitel zwischen 1960 und 1968 bereits in der „Nouvelle Revue Théologique" erschienen, nur das zweite Kapitel „Le Message et la foi" ist ein Erstdruck (S. 45—101). Er macht den „Sitz im Leben" seiner Bemühungen erkennbar: dem Glauben in der säkularisierten Welt zu helfen. Und zwar in ständiger Auseinandersetzung mit dem Sprecher der scholastischen Methode, P. de Broglie SJ, der beim Begriff der „Zeichen" für die Glaubwürdigkeit der Botschaft hängenbleibt und „Zeichen" hellenistisch als „Fahne" oder „Symbol" und nicht alttestamentlich als „Kraftakt" Gottes, als einmaliges Ereignis versteht. Es ist der besondere Reiz des Buches, mitzuerleben, wie ein scholastisch gebildeter Theologe sich mit Hilfe seiner Studien evangelischer Autoren aus dem hoffnungslosen Zirkel der „Glaubwürdigkeits"-Theologie befreit, die nach zwingenden Beweisen zur Unterstützung der „Pflicht zum Glauben" (an Doktrinen und institutionelle Autoritäten) forscht und doch die von Gott gewollte Freiheit des Glaubensaktes wahren muß. Malevez gelingt der Ausbruch aus dem Zirkel im Kapitel III „Foi existentielle et foi doctrinale" (S. 103—131) durch Analyse der Glaubensakte in den Evangelien bei den Heilungen Jesu. Gegenüber der Behauptung von der „Inferiorität" des personalen Glaubens bei den Synoptikern stellt er klar, daß dieser Glaube keine Antithese zum theologischen oder doktrinalen Glauben ist und auch kein protestantischer Fideismus, vielmehr setze er die alttestamentliche Tradition fort, die Erfahrung der Ohnmacht des Menschen, seiner „détresse", seiner Herzensangst, die vom gläubigen Hören auf den Anruf der Verheißung geheilt wird. Ohne diesen das Herz befreienden Glauben sei der Lehr-Glaube nichts, er könne — mit Luther zu sprechen — auch von den Teufeln bekannt werden. Das Buch gehört wohl als deutsche Ausgabe in die Hand aller Theologen und Laien.

KARL GUIDO REY, **Das Mutterbild des Priesters.** Zur Psychologie des Priesterberufes. Benziger Verlag, Zürich/Einsiedeln/Köln 1969, 140 Seiten (DM 14.80).

Der vorliegende Band stellt Methode und Untersuchungsergebnisse einer Umfrage unter Geistlichen (wie auch an Seminarien

und Ordenshäusern) dar, welche die „natürlichen Grundlagen der Weckung, des inneren Werdens und Wachsens" der Berufung zum Priestertum, aber auch die „Hemmnisse, die sich dieser Berufung entgegenstellen", deutlicher erfassen wollen. Dabei kam es dem Autor vorwiegend auf den Einfluß der Mutter (aber auch des Vaters) auf die Entscheidung zum Beruf des Priesters an. Die Arbeit, die bereits im Jahre 1961 verfaßt wurde, konnte damals nicht veröffentlicht werden. Auch Versuche, den Inhalt in Auszügen in Seelsorgszeitschriften zu publizieren, scheiterten. Offensichtlich war damals, wie der Autor betont, die Zeit noch nicht reif, wissenschaftliche Forschungsergebnisse auf diesem Gebiet ohne Vorurteile zu diskutieren. Die vorliegende Arbeit wird unverändert der Öffentlichkeit vorgelegt, wodurch einiges (z. B. die Seminar- und Internatserziehung betreffend) überholt ist. Die inzwischen gemachten analytischen Erfahrungen mit Priestern und Theologen sollen später veröffentlicht werden. Als wichtigste Untersuchungsergebnisse, die trotz aller Wissenschaftlichkeit ihren problematischen Charakter wohl nicht ganz verlieren werden, hält der Autor u. a. fest: Das Mutterbild sei gegenüber dem Vaterbild in „hochsignifikanter Weise der Hauptantrieb zur Ergreifung des Priesterberufes". Eine religiös ausgerichtete Mutter gewinne für die Priesterberufung bei „indifferenter oder negativer religiöser Einstellung des Vaters an Bedeutung". Das priesterliche Vorbild stelle „im allgemeinen einen religiösen Vaterersatz dar". Eine „religiös indifferente Einstellung der Mutter vermindert die Wahrscheinlichkeit der religiösen Berufsergreifung", und eine religiös „negative Einstellung der Mutter mache die Berufung zum Priestertum unwahrscheinlich". In einem letzten Abschnitt interpretiert der Autor einige Untersuchungsergebnis ausführlicher.

EMMERICH ANDRAŚ und JULIUS MOREL, **Bilanz des ungarischen Katholizismus.** Kirche und Gesellschaft in Dokumenten, Zahlen und Analysen. Heimatwerk-Verlag, München 1969, 255 Seiten.

JULIUS MOREL, **Religion in der kommunistischen Presse.** Eine Inhaltsanalyse. Kommissionsverlag der Österreichischen Kommissionsbuchhandlung, Innsbruck 1968, 215 Seiten, Anhang, DM 28.20.

Beide Bücher sind in ihrer Art einzig. Andraś und Morel unternehmen zum erstenmal seit 40 Jahren den Versuch einer zusammenfassenden Darstellung der religiös-kirchlichen Verhältnisse in Ungarn und tragen damit zugleich in einem Handbuch alle wichtigen Grundinformationen über die Kirche in einem sozialistischen Land zusammen. Das bereits in vielen Einzelstudien veröffentlichte Material wird dabei so zusammengefaßt und geordnet, daß es ein zusammenhängendes Bild der ungarischen Kirche heute vermittelt. Zur Sprache kommen u. a. Land, Geschichte, Gesellschaft und Wirtschaft ebenso wie — nach einer kurzen kirchengeschichtlichen Einführung — das Verhältnis Kirche und Staat unter einem sozialistischen Regime, Auszüge aus der staatlichen Gesetzgebung, die Seelsorge innerhalb wie außerhalb Ungarns sowie auch die nachkonziliaren Aspekte des ungarischen Katholizismus. Das statistische Material wird jedoch — wie die Herausgeber selbst betonen — nicht „nach den üblichen Maßstäben" beurteilt werden dürfen, da die kirchliche Statistik in Ungarn im Gegensatz zur staatlichen sehr vernachlässigt worden sei. Eine eigentliche Analyse der kirchlichen Situation will das Werk jedoch nicht bieten. Dies müßte einer weiterführenden Publikation vorbehalten bleiben. — Einzig in seiner Art ist auch das zweite von Julius Morel herausgegebene Buch dadurch, daß hier zum erstenmal der Versuch unternommen wird, die Methode der tendenziösen Behandlung religiöser Problematik im offiziellen Presseorgan der Kommunistischen Partei Ungarns, „Szabad Nép" bzw. „Nápszabadság (so nach dem ungarischen Aufstand 1956 umbenannt), mit Hilfe der wissenschaftlichen Inhaltsanalyse aufgrund von 19012 Untersuchungseinheiten darzustellen. Dabei verarbeitet der Autor mit Hilfe des Lochkartensystems 17 Jahrgänge des genannten Presseorgans und kann damit auf wissenschaftlich gesichertem Weg — zahlenmäßig belegt — „verblüffende Regelmäßigkeiten" in der Darstellung religiöser Themen aufzeigen, die auf eine starke Manipulation der Information schließen lassen.

SAUL FRIEDLÄNDER, **Réflexions sur l'Avenir d'Israel.** Éditions du Seuil, Paris 1969, 186 Seiten.

Der Sieg im „Sechstagekrieg", dem kein Frieden folgen will, ist sicherlich der Anfang einer neuen Epoche in der Geschichte Israels. Zu keinem anderen Zeitpunkt in der Geschichte dieses jungen Staates ist die Zukunft so voller Fragen gewesen wie heute. Friedländer, Professor für Zeitgeschichte und internationale Beziehungen an der Universität Jerusalem und in Genf, versucht im Rahmen einer sehr umfassenden Bestandsaufnahme Antworten zu finden und Möglichkeiten aufzuweisen. Friedländers politischer Standpunkt ist im wesentlichen „achadhaamistisch" (kulturzionistisch; Behauptung des jüdischen Staates als jüdischen Mittelpunkt; möglichst gerechten Ausgleich mit der arabischen Bevölkerung).
Friedländer kommt zu dem Schluß, daß die Aussicht für einen Frieden mit den arabischen Staaten in der nahen Zukunft gering ist. Ein separater Frieden mit Jordanien wäre vielleicht möglich, doch könnte erst ein Frieden, der mit dem mächtigsten arabischen Staat, mit Ägypten, geschlossen wird, Bestand haben. Da die Araber wenigstens bis jetzt durchaus entschlossen sind, Israel zu vernichten, muß die Sicherheit des Staates allen anderen Erwägungen vorangehen. Die besetzten Gebiete müßten daher militärisch gesichert bleiben (dies sogar auch im Falle eines Friedensschlusses), sollten aber auf keinen Fall annektiert werden, weil dies selbst im günstigsten Fall Israel vor ein kaum lösbares demographisches und politisches Problem stellen würde, denn die Araber in den annektierten Gebieten müßten die vollen staatsbürgerlichen Rechte erhalten. Diese Gebiete sollten aber möglichst unter arabischer Selbstverwaltung bleiben. Der technologische, aber auch der moralische Vorsprung der israelischen Armee wird in absehbarer Zeit von den Arabern nicht eingeholt werden, jedenfalls nicht ohne tiefgreifende Änderung der sozialen Verhältnisse in den arabischen Staaten. Die Gefahr einer begrenzten sowjetischen Intervention sei nach den Ereignissen in der ČSSR zwar denkbar, ein Angriff der Russen, der die Existenz des Staates gefährden würde, würde aber auch eine amerikanische Intervention zur Folge haben. Die Aktionen der arabischen Terroristen könnten unter den gegebenen Umständen nicht wesentlich ins Gewicht fallen.
Innenpolitisch stellt sich als vordringliches Problem die Integration und faktische Assimilation der Neueinwanderer aus Asien und Afrika. Die Hoffnung, diese Gruppen, die heute samt ihren Nachkommen bereits 45 % der Bevölkerung ausmachen, in absehbarer Zeit dem Standard der europäischen Juden anzugleichen, hat sich nicht erfüllt; der Assimilationsprozeß wird nach den bisherigen Erfahrungen mehrere Jahrzehnte dauern (das Zivilisationsgefälle zeigt sich deutlich an der Bildungsstatistik. In den Oberschulen waren 1965 32 % der Schüler orientalischer Herkunft, 1967/68 36,5 %. In den Abschlußklassen der Gymnasien sind es jedoch nur 13 %, an der Universität 9,7 % bis zu den ersten akademischen Prüfungen, 7,7 % nach den ersten Prüfungen, gegenüber 5 % im Jahre 1961). Sollte die Integration nicht gelingen, dann würde Israel nicht nur seinen außerordentlich hohen Bildungsstand verlieren, sondern auch zunehmend levantinisiert, d. h. technologisch und wohl auch moralisch so geschwächt werden, daß seine Existenz inmitten einer feindlichen Umwelt in Frage gestellt wäre. Daneben sieht Friedländer vor allem das Problem der politischen Rückständigkeit als eine Gefahr: Das Beharrungsvermögen der überalterten Parteiapparate besonders in der Arbeiterpartei frustriert die jüngeren Politiker und macht bedeutende politische Initiativen unmöglich. Dies wirke sich auch im wirtschaftlichen Bereich aus, da ein wesentlicher Teil der israelischen Wirtschaft im Besitz der Gewerkschaften

ist. Bedeutende wirtschaftliche Unternehmen können nur zu leicht zur Versorgung verdienter, aber auf diesem Gebiet unfähiger Politiker mißbraucht werden.
Trotz aller Fragezeichen zieht Friedländer eine positive Bilanz. Der letzte Krieg habe nicht nur Israels Sicherheit gefördert, er hat auch die Integration der orientalischen Juden beschleunigt. „Orientalen" und „Europäer" waren in gleicher Weise bedroht und mußten gemeinsam kämpfen, sie entdeckten, wie sehr sie zusammengehören. Der intensivierte Kontakt mit großen arabischen Bevölkerungsgruppen habe die Orientalen vor ein Identifikationsproblem gestellt: Um sich von den Arabern zu unterscheiden, müssen sie sich mit den europäischen Juden identifizieren. Auch die Beziehungen zwischen Israel und der jüdischen Diaspora verbesserten sich, die Diaspora entdecke Israel wieder als jüdisches Zentrum. Dadurch wurde eine elitäre Immigration gefördert.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

HUIZING, Peter. **„Göttliches Recht" und Kirchenverfassung.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 94 Heft 3 (März 1969) S. 162—173.

Huizing sucht in diesem Artikel das Verhältnis von göttlichem Recht und konkreter geschichtlich gewordener Kirchenverfassung näher zu bestimmen. Er umreißt eingangs, wie der Ausdruck „Naturrecht" im kirchlichen Gesetzbuch auf sehr verschiedene Sachverhalte angewandt wird. Darin zeige sich die Auffassung, daß Naturrecht oder positiv göttliches Recht im allgemeinen als System absoluter unveränderlicher und verpflichtender Vorschriften und Verbote angesehen werde, die von der konkreten menschlichen Situation gänzlich unabhängig seien. Nach Huizing gehe aber die konkrete Vielfalt politischer und sozial-ökonomischer Faktoren innerlich in das Naturrecht ein in dem Sinne, daß sie mitentscheidend sei für das, was in einer bestimmten geschichtlichen Epoche und einer bestimmten Gesellschaft konkret als Naturrecht zu gelten habe. Im Verhältnis von kirchlicher Autorität und Naturrecht vertritt er jenen Lösungsversuch, der dem Lehramt hinsichtlich ethisch-natürlicher Fragen nur eine negative Kompetenz zuschreibt, das eine ethische Aussage als im Widerspruch zur Offenbarung stehend erklären könne. Offizielle kirchliche Aussagen zu natürlich-ethischen Fragen seien somit als Ausübung des Hirtenamtes oder der kirchlichen Leitungsvollmacht anzusehen.

KLAUS, Bernhard. **Die Erbsündenlehre als Motiv des kirchlichen Handelns in der Taufe.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 15 Heft 1 (Januar/März 1969) S. 50—70.

Diese Analyse der Dogmenentwicklung durch die neue augustinische Formulierung der Erbsündenlehre und ihren Einfluß auf die Taufpraxis dient der innerevangelischen Klärung des schwebenden Streites um die Freigabe des Tauftermins. Klaus plädiert für eine Hinterfragung der biblischen Texte und eine Befragung frühchristlicher Taufgewohnheiten und gelangt zu dem Vorschlag eines dreijährigen Katechumenats für heranwachsende Kinder, nach dem die Taufe erfolgt, möglichst in der Osternacht. Damit erübrige sich die Konfirmation und alle Sakramentsmagie, die sich erfahrungsgemäß nicht bewährt habe. Er rühmt es als erstaunlich, „in welchem Maße sich die römische Kirche durch ihre Theologen von falschen Wegen der kirchlichen consuetudo zurückrufen läßt auf die von der Schrift gewiesenen Wege" (S. 70), während die lutherische Kirche sich theologischen Erkenntnissen gegenüber abstinent verhalte und ihr Prinzip der ecclesia semper reformanda verleugne (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 110).

RATZINGER, Josef. **Zur Theologie der Ehe.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 149 (1. Quartal 1969) S. 53—74.

Im vorliegenden Artikel behandelt Ratzinger vier Fragenkreise in Form von vier Thesen. Seine erste These „Ehe ist nach Auffassung der katholischen Theologie ein Sakrament" entfaltet er in Abschnitten über die Stellung Jesu zur Ehe (Rückgriff hinter die kasuistische Diskussion auf den Schöpferwillen), über die Eheauffassung des Epheserbriefes und über das sakramentale Verständnis der Ehe bei Augustinus und Bonaventura. In seiner zweiten These über das christliche Ethos der Ehe, das aus dem Ineinander von Schöpfung und Bund entwickelt werden müsse, geht Ratzinger auf das Ethos der Ehe nach Augustinus ein, stellt sodann den Einfluß des antiken Naturalismus sowie das Eheethos der Scholastik dar und bietet einen Versuch einer Neuorientierung (Keuschheit als soziale Tugend, christliche Eheethik als Ineinander von Schöpfung und Bund, Sexus und Eros in Einfügung in das Kreuzes- und Auferstehungsgeheimnis). Seine dritte These lautet: „Ehe ist gleichzeitig eine personale, gesellschaftliche und religiöse Wirklichkeit". In seiner vierten These über die Notwendigkeit einer Neubesinnung der Lehre der Ehezwecke, der Ehegüter und ihrer Wesensbestimmungen geht der Verfasser kurz auf die Fragen Liebe, Nachkommenschaft, Einheit und Unauflöslichkeit ein.

SEMMELROTH, Otto, **Offenbarung und Heil außerhalb der sichtbaren Kirche.** In: Geist und Leben Jhg. 42 (1969) Heft 1 S. 35—48.

Semmelroth versucht den Widerspruch zwischen der These, daß außerhalb der Kirche kein Heil ist, und der anderen, daß auch ein nicht christlich artikulierter Glaube, der fast wie Unglaube erscheine, heilvoll sein kann, zu lösen. Unbestritten sei der allgemeine, allen Menschen zugesagte Heilswille Gottes. Offenbarung aber sei die Bindung des Heils an kirchliche Verkündigung und Glauben. Das Zweite Vatikanum habe hier durch Anerkennung der Polarität die einschränkenden Aussagen des Ersten Vatikanums ergänzt. Gegen eine unzulängliche Sicht der Trias Offenbarung—Heil—Kirche stellt Semmelroth den Anteil des mitwirkenden Menschen an der Erlangung des Heils heraus, das dialogisch sei, während die Kirche nicht zu sehr als Instrument Gottes bewertet werden dürfe. Gottes Offenbarung sei nicht nur ein Sprechen im Sinn des menschlichen Wortes, sondern auch ein Wirken, nicht nur Belehrung wie im Hörsaal, sondern Heilsvorgang, der auch im stellvertretenden Beten und Handeln der Kirche das Heil in der Welt ausbreite, ein Sachverhalt, dem das pragmatische Denken nicht gerecht werde, den man aber nicht verleugnen dürfe.

STOODT, Dieter. **Liturgische Eskalation oder Entschränkung des Gottesdienstes.** In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Jhg. 20 Nr. 1 (Januar/Februar 1969) S. 1—7.

Der Untertitel: „Zur Konstitution ‚Sacrosanctum concilium' von 1963" ist insofern irreführend bzw. schränkt die Würdigung der Liturgiereform unnötig ein, als nicht die seit Gründung des Liturgierates in Gang gekommene bzw. in Kraft gesetzte, weit über die Liturgiekonstitution hinausgehende Reform (etwa der neuen Hochgebete) einbezogen wird, was der von früheren Beurteilungen der Konzilsdekrete verwöhnte anspruchsvolle Leser erwarten konnte. Die allgemeinen Fragen, wer in Rom gewonnen habe und was Liturgie ist und ob sich solche Liturgik heute verwirklichen lasse, wie sie in der Konstitution entworfen wurde, lassen sich nicht mehr auf Grund der fixierten Prinzipien beurteilen, sondern nur noch auf Grund ihrer inzwischen erreichten oder schon überschrittenen Verwirklichungen. Die Verdächtigung, daß die Liturgiereform von der Hauptsache eher ablenke, behielte vermutlich dennoch eine gewisse Berechtigung.

VILANOVA, Evangelista. **Liturgiekrise und Religionskritik.** In: Concilium Jhg. 5 Heft 2 (Februar 1969) S. 77—83.

Dieser interessante Beitrag des spanischen Benediktiners und Dogmatikers zeigt, wie die Krise der Liturgie nicht nur im Sprachproblem wurzelt, sondern tiefer als eine Krise der Beziehung „Gott und Mensch" und in zweiter Linie der Beziehung „Kirche und Welt" zu verstehen sei. Im ersten Punkt werde das Gottesbild in Frage gestellt. An dieser Stelle setzt die Religionskritik ein, die historische und psychologische (Nietzsche, Marx, Freud). Daher geht Vilanova zunächst auf die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Religion und Glaube ein, die zueinander in einem dialektischen Verhältnis gegenseitiger Kritik stehen und sich gegenseitig daran hindern, zu einem System zu erstarren. Von daher zeigt der Verfasser die Gefahren auf: die Liturgie zu einem Vollzug äußerer Werke und Riten zu reduzieren (Rechtfertigungsritualismus); sie ohne Beziehung zum Einsatz des Menschen in anderen Existenzbereichen zu vollziehen (Gefahr der Entfremdung); sich selbst zu gefallen und zu vergessen, daß sie auf Gott gerichtet sei und dem Menschen zu dienen habe; die Gefahr des Legalismus, der die urkirchliche Einladung zum Gottesdienst zur Sonntagspflicht umfunktioniert habe. Demgegenüber stellt er im dritten Teil den Glauben als die Kraft heraus, diesen Gefahren zu begegnen (Glaube als ungeschuldete Gottesgabe, seine der Entfremdung entgegenwirkende Funktion, Glaube als tagtäglich geforderte Entscheidung).

Philosophie und Anthropologie

BLUM, R. H. **Die heutigen psychischen Drogen und ihre Auswirkung — Erkenntnisse medizinischer Forschung.** In: Universitas Jhg. 24 (März 1969) S. 277—284.

Eine Klassifizierung der heutigen psychoaktiven Drogen sei insofern problematisch, als sie aufgrund der verschiedenen Wirkungen auf verschiedene Menschen nur einige Anhaltspunkte bieten. Die Psychopharmakologie stehe daher noch am Anfang ihrer Entwicklung. Im Sinne dieser Einschränkung behandelt der Autor dann die Hauptgruppen der psychoaktiven Drogen: Beruhigungsmittel, Anregungs- und antidepressive Mittel und Halluzinogene. Die erste Gruppe, die von Asien aus nach Europa gelangt sei, habe

hier als Mittel zur Bekämpfung psychischer Störungen in der Psychiatrie eine „wahre Revolution" ausgelöst. Man unterscheide bei ihnen schwächere und stärkere Medikamente. Beide haben zum Teil gefährliche Nebenwirkungen (die schwächeren emotionelle und psychische Abhängigkeit, die stärkeren u. U. neurologische Störungen). Im Gegensatz zu den Beruhigungsmitteln können die sog. Sedativa auch in kleineren Dosen leichter zu Koma und Tod führen, vor allem in Verbindung mit Alkoholgenuß. Die Halluziogene rufen — entgegen ihrer Bezeichnung — nur selten Halluzination hervor. Es können sich durchaus auch andere Erscheinungen ergeben: Abweichungen auf dem Gebiet der Sensorik, Euphorie, Angst oder Verminderung von Angst, veränderte Selbstwahrnehmung, gesteigerte, aber eingeengte Aufnahmebereitschaft, geschwächte Lernfähigkeit und, bei Einnehmen großer Dosen, Verwirrung und Psychosen. Abschließend geht R. H. Blum auf die Anwendungstendenzen psychoaktiver Drogen ein.

CHIRPAZ, Francois. **Dimensions de la sexualité.** In: Études (März 1969) S. 409 bis 423.

Chirpaz sucht in seinem Artikel einige Dimensionen der Sexualität aufzuzeigen. Er geht davon aus, daß die sexuelle Verfaßtheit des Menschen ein „Knotenpunkt" der menschlichen Wirklichkeit sei. Durch seine Geschlechtlichkeit gehöre der Mensch der Welt des Triebes, des Begehrens an, die ihn jedoch „unendlich" übersteige. Im Trieb werde er sich bewußt, daß er auf der Suche nach dem anderen Partner sei, durch ihn entdecke er im Gegenüber des andersgeschlechtlichen Wesens sein eigenes Geschlecht. Diese zweifache Dimension des Triebes und der Beziehung werde durch Gesellschaft und Kultur thematisiert und kodifiziert, da sie die „morphologischen Unterschiede" zu Wertunterschieden und damit zu gegensätzlichen Werten umfunktionieren: Männlich und weiblich würden dann zu den antagonistischen Polen der menschlichen Wirklichkeit, zum Ausdruck gegensätzlicher von einer bestimmten Kultur aufgestellter Werte. Dabei würden beide unterschieden nach ihren Aufgaben und Rollen (wobei wiederum das Männliche über- und das Weibliche unterbewertet werde). Diese gesellschaftlich-kulturelle Bewertung bestimme sodann weitgehend das Verhalten beider und beiden gegenüber. In diesem Sinne seien das Männliche und Weibliche das Produkt einer bestimmten Kultur. In einem zweiten und dritten Teil geht der Verfasser dann auf den Sinn der menschlichen Sexualität und das Verhältnis von Mann und Frau im Sinne ihrer „natürlichen", nicht kulturellen Zuordnung ein.

MARKO, Kurt. **Philosophie in der Sowjetunion heute.** In: Wort und Wahrheit Jhg. 24 (Januar/Februar 1969) S. 26—37.

Marko unternimmt den äußerst schwierigen Versuch, etwas über die Philosophie in der heutigen Sowjetunion zu sagen. Er umreißt zunächst den soziopolitischen Hintergrund dieser Philosophie und sieht ihre Situation in einer „spannungsgeladenen Paradoxie": einerseits steigende fachberufliche Qualifikation der sowjetischen Philosophen und „provozierende Vorstöße in Einzelfragen", Hinwendung zu bisher ausgesparten Kapiteln der nationalen russischen geistesgeschichtlichen Tradition (zum Beispiel der Religionsphilosophie) u. a., anderseits „durchgeistere" das „unabdingbar Marxistische" an ihr bereits ein halbes Jahrhundert als mehr oder weniger neutralisierter Fremdkörper die Aufbaugesellschaft des Marxismus-Leninismus. In der Auflösung der marxistisch-leninistischen Denk- und Sprachformeln, im eigentlichen Bereich philosophischer Fragestellungen dürfe jedoch, was im Westen oft mißgedeutet werde, nicht schon eine „sozio- oder sonstwie politisch relevante Wandlung" gesehen werden. Man könne ein „postideologisches Expertendenken" feststellen, das von einer besseren „anthropologischen Kenntnis des Menschen" auf eine geeignetere Organisation und Leitung der Gesellschaft und die Bewältigung der für eine funktionstüchtige Industriegesellschaft spezifischen Probleme abziele.

Gesellschaft und Kultur

TRETTNER, Heinz. **Die militärische Sicherheit der Bundesrepublik.** In: Hochland Jhg. 61 Heft 2 (März/April 1969) S. 126—140.

Die Vorbedingung für die Freiheit eines Staatswesens sei seine Sicherheit. Sie setze die Fähigkeit voraus, illegitime Gewaltanwendung zu verhindern. Von dieser Prämisse ausgehend, informiert der frühere Generalinspekteur der Bundeswehr über das Verteidigungskonzept der NATO, die Einstellungen einzelner Bündnispartner und besonders die Sonderstellung der Bundesrepublik innerhalb des atlantischen Bündnisses. Er erläutert die Diskussionen um das Verteidigungskonzept, die dazu geführt haben, daß das Prinzip des „massive retaliation" von dem Prinzip des „flexible response" abgelöst wurde. Die Bundesrepublik und der europäische Kontinent könnten nach Trettner nur dann der Gefahr entgehen, „in einer der an transatlantischen Schreibtischen erdachten Eskalationsstufen zu versinken", wenn es den Politikern gelinge, von den Amerikanern ein Mitbestimmungsrecht über den Einsatz atomarer Waffen zu erlangen. „In einem Bündnis wie der NATO ist der Atomkrieg etwas Unteilbares, und jeder Versuch, die Risiken ungleichmäßig zu verteilen, wird zum Zusammenbruch des Bündnisses führen."

VILMAR, Fritz. **Ist unsere Betriebs- und Arbeitsordnung verfassungswidrig?** In: Gewerkschaftliche Monatshefte Jhg. 20 Heft 3 (März 1969) S. 154—160.

Die Organisation der Arbeitswelt führe zu einer Mißachtung der Würde des Menschen und der freien Entfaltung seiner Persönlichkeit, ja man könne sogar sagen, „die Menschenwürde wird in vielen Fällen mit Füßen getreten". Die in der Verfassung verankerten Grundrechte — die nicht allgemeine Ideale, sondern unmittelbar geltendes Recht seien — würden, wie Untersuchungen in zahlreichen Betrieben erkennen ließen, in der Praxis häufig als nichtexistent betrachtet. Rechtstheoretisch könne die Forderung, auch in den Betrieben den Grundrechten Geltung zu verschaffen, nicht angefochten werden, rechtspolitisch habe das aber nur geringe Folgen. Den Grund dafür sieht Vilmar in dem „Dogma", technisch-ökonomische Sachzwänge machten menschenwürdige und demokratische Arbeitsbedingungen zur Illusion. Demgegenüber sei es einhelliges Ergebnis entsprechender Untersuchungen, daß dort, wo eine humane Betriebspolitik getrieben werde, die Arbeitskämpfe abnähmen und die Leistungsbereitschaft steige. „Selbst dem kältesten Pragmatiker wäre also entgegenzuhalten: Humanität zahlt sich aus."

Kirche und Ökumene

BETHGE, Eberhard. **Was heißt: Kirche für andere?** In: Pastoraltheologie Jhg. 58 Heft 3 (März 1969) S. 94—105.

Im Rahmen dieses Heftes mit dem Generalthema: „Kirche", das eine bemerkenswerte aktuelle Predigt von *W. Jetter*, Tübingen, über Genesis 41 („Die Erneuerung der Kirche und von den sieben fetten Jahren Pharaos", S. 81—83) einleitet, wird ein Vortrag des Bonhoeffer-Biographen abgedruckt als Ergänzung zu dem vorangestellten Referat des neuen Landesbischofs von Magdeburg, *Werner Krusche*, „Kirche der Zukunft — Kirche für die anderen" (S. 84—93) mit guten Einblicken in die Lage der Kirche in der DDR. Bethge nennt ihn „Überlegungen zu Bonhoeffers Kirchenverständnis" und widmet sich dem Problem, wie die Kirche in der präzedenzlosen Umformung und Pluralisierung der Gesellschaft, an der sie unentrinnbar mitbeteiligt ist, ihr Proprium, ihre Identität wahren soll. Der Kirchenartikel CA VII reiche dazu nicht aus. Er greift auf Bonhoeffers Spätwerk „Ethik" zurück, worin eine Korrelation der Unbegrenztheit der Christusbotschaft zur Begrenztheit der Gemeinde gelehrt wird. Er bestreitet gegenüber *E. Lange*, daß die kurzen Hinweise der Gefangenschaftsbriefe über die „nichtreligiöse Interpretation" der biblischen Botschaft die Preisgabe jeder Kirchlichkeit bedeutet habe, sondern behauptet auf Grund seiner Unterlagen, daß Bonhoeffer stets an der Identität der Kirche und dem Kontrapunkt einer „Arkandisziplin" festgehalten habe, was heute manchmal übersehen werde. Ohne Identität treibe eine Identifikation oder Solidarisierung zum „Boulevard". Diese Ausführungen haben auch für katholische Liebhaber des evangelischen Martyrers Bedeutung.

DREISSEN, Josef. **Der Holländische Katechismus — Entstehung und Struktur.** In: Lutherische Monatshefte Jhg. 8 Heft 3 (März 1969) S. 113—122.

Als Übersetzer und intimer Kenner des Holländischen Katechismus, über den Dreißen 1968 vor dem Pastoralkolleg der VELKD einen Vortrag gehalten hat, erklärt er hier evangelischen Lesern Sinn und Anlage des neuen Katechismus, der vom Menschen ausgehe und zum Menschen hinführe. Der Mensch und Christus würden „miteinander ins Gespräch gebracht", eine Formulierung, die für evangelische Ohren fast zu katholisch klingt, weil Christus selber der Redende zu sein pflegt. Bemerkenswert sind die aufgezählten Grundsätze der Dogmeninterpretation und ihre Eingliederung „in die allgemeine Entwicklung der Menschheit", die Beseitigung des Dualismus zwischen Leib und Seele (Enthellenisierung), die soziale Dimension der „Mitmenschlichkeit", die den Katechismus in die Nähe von Bonhoeffer und Tillich bringe, die Bejahung der Säkularität durch das Geheimnis der Inkarnation, die — wie es scheint — zur Ideologie gemacht wird und ihre Diskontinuität innerhalb der Geschichte der Menschheit verliert. Diese Erklärung des „Holländers" wirkt sich u. U. nicht nur als eine Empfehlung aus.

„Humanae vitae." In: Esprit Jhg. 36 Nr. 379 (März 1969) S. 355—383.

Daß die Diskussion um die mit „Humanae vitae" aufgeworfenen Probleme noch längst nicht beendet ist, sondern gerade erst begonnen hat, zeigen drei Beiträge der Märznummer von Esprit (*J.-M. Domenach*, Au delà du refus; *J.-P. Simeon*, Nous voudrions comprendre; *A. de Bergevin*, Autorité et loi naturelle). „Humanae vitae" habe in der Kirche zwischen Lehramt und christlichem Volk eine tiefe, dauerhafte, aber heilsame Krise ausgelöst. J.-M. Domenach umschreibt eingangs die geistige Haltung des Katholiken gegenüber dieser Krise. Dabei gehe es nicht um einen Ausgleich — einen Kompromiß — mit der kirchlichen Disziplin, sondern um eine wahre, menschliche Disziplin. J.-P. Simeon zeigt die der „traditionellen" katholischen Lehre zugrundeliegenden Aprioris auf: Unwissenheit über den menschlichen Leib, Verachtung der Triebe, die mit Egoismus verwechselt werden, ein lebensfeindlicher Aszetismus, der in seiner echten Form doch gerade die wahre Bestimmung der Welt sichtbar machen solle, freilich einer Welt, die zunächst als solche angenommen werden will. A. de Bergevin setzt sich mit den zwei Grundnormen der Enzyklika auseinander: der im Alleingang operierenden Autorität und der auf biologische Prozesse eingeengten Natur.

HERDER KORRESPONDENZ

Fünftes Heft
23. Jahrgang
Mai 1969

Es gibt ein altes Sprichwort, daß jene, die glauben, sich nicht überstürzen . . . Man kann mit Recht behaupten, daß die menschliche Übereilung nicht versuchen darf, das Tempo, in dem der Geist wirkt, zu beschleunigen, aber es ist genauso richtig, daß der Mensch glauben muß, daß das Tempo, in dem nach seiner Ansicht gehandelt werden muß, das Tempo ist, das dem Geist des Herrn vorschwebt.

Ruud J. Bunnik

Was wird aus der angekündigten Synode?

Nach Staatsereignis hatte es nicht ausgesehen, als der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Kardinal *Döpfner*, im Anschluß an die Frühjahrsvollversammlung der deutschen Bischöfe Ende Februar in Bad Honnef den Plan zur Abhaltung einer *gemeinsamen Synode der Diözesen in der Bundesrepublik* bekanntgab. Die spärlichen Journalisten, denen — außer dem sehr aus dem Rahmen und durchwegs auch aus der Rolle fallenden Häuflein von Aufrechten aus der Gruppe um den „Kritischen Katholizismus" — bohrendes Fragen nicht sonderlich zu liegen schien, saßen in einem sehr unterbesetzten Saal — das Gros schien durch den damaligen Nixon-Besuch und andere Bonner Ereignisse abgelenkt — einem eher wortkargen Kardinal gegenüber, der sich strikte an das vorher verlesene Resümee hielt und die meisten Zusatzfragen jeweils nur mit einem knappen Ja oder Nein beantwortete.

Noch größere Zurückhaltung übte man in Ost-Berlin, wo der Parallelplan zur Abhaltung einer *Gesamtsynode der Bistümer und Jurisdiktionsbezirke in der DDR* vierzehn Tage später von Kardinal *Bengsch* in einem Interview mit der Ostberliner Kirchenzeitung, dem St.-Hedwigs-Blatt, bekanntgegeben wurde. Was aber in Ost-Berlin als der selbstverständlichste und geeignetste Weg erscheinen mochte, konnte in München oder in Bad Honnef von manchen durchaus als Überraschung, wenn nicht gar als befremdlich empfunden werden. Der Beschluß war ja keineswegs über Nacht gefallen. Das Projekt war wenigstens in den inneren Zirkeln kirchlicher Funktionsträger bereits seit dem Katholikentag in Essen diskutiert worden. Bereits im November 1968 hatte der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken ein einschlägiger Antrag des BDKJ vorgelegen. Anfang Dezember hatte sich die Konferenz der Leiter der Seelsorgsämter mit dem Plan befaßt. Und bereits Mitte Januar hatte die zur Aufarbeitung der durch den Essener Katholikentag aufgeworfenen Fragen von Mitgliedern der Pastoral- und Laienkommission der Bischofskonferenz und des Zentralkomitees gebildete *Studiengruppe* entgegen dem Votum der Konferenz der Seelsorgsamtsleiter, die sich für die Abhaltung einer *gemeinsamen Pastoralkonferenz* aussprachen, aber eine Synode aus pastoralen, kirchenrechtlichen und politischen Überlegungen ablehnten, der Bischofskonferenz *einstimmig* vorgeschlagen, die Voraussetzungen für die Abhaltung einer gemeinsamen Synode der Diözesen der Bundesrepublik zu schaffen.

Nicht zuletzt die „trockene Bekanntgabe" veranlaßte deshalb den bisher vornehmlich als Texter herzhafter Kirchenlieder bekannten neuen Schriftleiter der „Münchner Kirchenzeitung", *G. Thurmair*, das mit gedämpftem Trommelschlag" aufgenommene Ereignis mit allerhand skeptischen Bemerkungen zu kommentieren. Es sei keine große „Eingebung" gewesen [wie weiland bei Johannes XXIII., als er das Zweite Vatikanum ankündigte]. Es habe sich wohl um einen „anstrengenden Konferenzbeschluß" gehandelt, dem vermutlich einiges vorausgegangen sei, da es nicht zur „feierlichen, einheitlichen, das ganze Gottesvolk bewegenden Verkündigung" kam. Selbst der Anregung Kardinal Döpfners, die Synode möglichst „von unten" her vorzubereiten und sorgfältige Meinungserkundungen durchzuführen, bedachte der diözesaneigene Zeitungsmann mit der mißtrauischen Bemerkung: ob denn die vielen Brieftauben, die nun aufsteigen würden, wohl ankämen und ob sie, wenn sie ankämen, nicht gleich in bestimmte Windkanäle umgeleitet würden „von Gruppen, Gremien, Räten, die ihnen nur das entnehmen, was ihnen brauchbar erscheint, und sie mit dem auf die Weiterreise schicken, was nicht opportun ist — aus organisatorischen, technischen, offenen oder geheimgehaltenen Gründen!" Oder — soweit wurde schon gedacht — würden diese Brieftauben möglicherweise gar von „italienischen Fallenstellern eingefangen, wie unsere Singvögel eingefangen und verbraten"? (zit. nach KNA, 11. 3. 69).

Politische Vorklärung

Auf der letzten Vollversammlung des Zentralkomitees in Bad Godesberg vom 27. bis 29. März 1969 (vgl. ds. Heft, S. 206), wo der Kardinal zum erstenmal den Synodenplan ausführlicher erläuterte, rechtfertigte er, kurz auf solche halblaute Kritiken eingehend, Form und Ankündigung des Beschlusses: Es habe sich dabei um einen allerersten *Grundsatzbeschluß* gehandelt, der erst der klärenden

Konkretisierung und Differenzierung bedürfe; es gehe dabei um ein neuartiges Modell, das im Rahmen des geltenden Kirchenrechts nicht vorgesehen sei und deswegen erst *der Zustimmung des Papstes* bedürfe: Das Gebiet der Bundesrepublik bildet keine Kirchenprovinz im Sinne des kanonischen Rechts; an der geplanten Synode sollen auch Laien teilnehmen, was ebenfalls geltendem kanonischem Recht widerspricht, aber inzwischen bereits in mehreren Fällen selbstverständliche nachkonziliare Praxis geworden ist.

Ohne Zweifel handelt es sich bei dem Synodeprojekt um ein durchaus diffiziles Unternehmen. Die Zurückhaltung mochte also von daher verständlich sein. Die nachkonziliare Situation oder das, was man mangels einer aussagekräftigeren Formel so zu nennen pflegt: die Übergangssituation in Lehre, Recht und kirchlicher Praxis, ist in der Tat unübersichtlich genug, um es unmöglich zu machen, ein solches Unternehmen zum Zeitpunkt seiner Beschließung in seiner Physiognomie und in seiner wesentlichen Thematik bereits abzusehen. Bereits beim Beschluß selbst galt es *Rücksichten* zu nehmen — politische und kirchenrechtliche: gegenüber der Situation der Kirche in der DDR und gegenüber der zentralen Kirchenleitung in Rom. Gegenüber der Kirche in der DDR, weil aufgrund der politischen Spaltung Deutschlands an eine gemeinsame Synode aller deutschen Diözesen, also an eine Art National- oder nationales Pastoralkonzil nicht zu denken war. Auch eine indirekte Beteiligung der Diözesen der DDR, etwa durch Beobachter oder durch nachträgliche Übernahme und Approbation der Beschlüsse durch die dortigen Bischöfe, schien so gut wie ausgeschlossen. Anderseits mußte doch soviel Gemeinsamkeit wie möglich gewahrt werden. Es mußte die Gefahr vermieden werden, daß durch die Synode selbst und durch die *Partikulargesetze*, die auf ihr beschlossen werden, die Auseinanderentwicklung zwischen den beiden Teilen Deutschlands, die jetzt auch im kirchlichen Bereich sehr viel spürbarer wird (vgl. ds. Heft, S. 225), noch weiter voranschreitet. Daß es nach gründlichen Vorüberlegungen von beiden Seiten zu der jetzigen Lösung gekommen ist, in beiden Teilen getrennte Synoden durchzuführen, ermöglicht sicher das *gegenwärtig erreichbare* kirchenpolitische Optimum. Man nimmt die tatsächlichen politischen Verhältnisse zur Kenntnis und trägt ihnen Rechnung, sichert aber dennoch ein Maximum an gemeinsamen pastoralen Intentionen. Während der langen Phase der Vorbereitung ergeben sich gewiß noch genügend *indirekte* Gelegenheiten eines Gedankenaustauschs über die fundamentalen kirchlichen Probleme, die trotz der Trennung und der gegensätzlichen sozialen und politischen Systeme für die Christen hüben und drüben die gleichen sind, auch wenn es von den Erstverantwortlichen vielleicht nicht immer so gesehen wird.

Kanonistische Probleme

Es bleiben sodann die von Kardinal Döpfner gestreiften *kirchenrechtlichen* Probleme zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und Rom, mit deren Abklärung der Vorsitzende bis zum Herbst dieses Jahres von der Bischofskonferenz beauftragt wurde (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 152). Sie allein mochten freilich die Zurückhaltung auch nicht erklären, selbst wenn bis zur Beschlußfassung durch die Bischofskonferenz keine offiziellen, sondern nur informelle Kontakte und Rücksprachen mit Rom vorausgegangen waren. Soviel kann auf Grund der allgemeinen nachkonziliaren Praxis und der Gespräche, die dem Beschluß vorausgingen oder ihm unmittelbar folgten, wohl mit Sicherheit geschlossen werden, daß in den eigentlich kirchenrechtlichen Fragen mit einem Einspruch Roms nicht zu rechnen ist. Es gibt von römischer Seite kaum Gründe, von der Abhaltung einer überdiözesanen, das ganze Bundesgebiet einschließenden Synode abzuraten oder gar sie zu unterbinden, selbst wenn man dort Synodenplänen allgemein eher skeptisch begegnen dürfte. Die Einberufung getrennter Synoden in Ost und West dürfte durchaus den Wünschen Roms entsprechen, zudem dadurch ja *keinerlei* politisch bindende neue Fakten geschaffen werden. Daß das Gebiet der Bundesrepublik keinen vom Kirchenrecht vorgesehenen kirchlichen Jurisdiktionsbezirk darstellt, es sich beim deutschen Unternehmen also um ein neues „Modell" handelt, dürfte, von den politischen Zusammenhängen abgesehen, deswegen auch für Rom ein mehr theoretisches als praktisches Problem sein. Zudem geht es dabei nicht zum *erstenmal* um ein neues Modell. Auch das holländische „Konzil" paßt nicht in den bisherigen kanonistischen Rahmen. Zwar handelt es sich dabei um das Konzil bzw. die Synode einer Kirchenprovinz (kanonistisch der Kirchenprovinz Utrecht, da der Erzdiözese Utrecht alle niederländischen Diözesen als Suffraganbistümer unterstellt sind). Aber das holländische „Konzil" ist zugleich eine Synode neuen „Stils", weil es, wie es Kardinal *Alfrink* anläßlich seiner ersten Sitzung formuliert hat, sich eigentlich nicht um ein Provinzkonzil im Sinne des Kirchenrechts handelt, sondern um eine Pastoralkonsultation im weitesten Sinne, die der Klärung der nachkonziliaren Problematik und der lokalen Anwendung der Konzilsbeschlüsse dienen solle (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 63 und ds. Heft, S. 208). Bezüglich der Synode in der Bundesrepublik hat Kardinal Döpfner ausdrücklich erklärt, daß sie durchaus als Synode im Sinne des kanonischen Rechts, wenn auch mit anderer gebietsmäßiger Umschreibung, zu verstehen sei. Auf das holländische Beispiel bezogen, handelt es sich also bei dem deutschen Unternehmen um eine Synode eher konventionellen Typs. Rom kann freilich die Gebietsumschreibung Bundesrepublik zum Anlaß nehmen, Bedingungen zu stellen.

Repräsentanz nach ekklesialem Gewicht

Auch die zweite kirchenrechtliche Frage, *die Beteiligung von Laien*, dürfte kein echtes Hindernis darstellen. Indirekt ist die Zustimmung Roms wohl auch schon gegeben. Es widerspräche vielfacher nachkonziliarer Praxis, wollte sich Rom anders entscheiden: Sowohl am holländischen Pastoralkonzil wie an den verschiedenen diözesanen Synoden, die bisher eröffnet oder geplant wurden (Hildesheim, Wien, Salzburg, Brixen-Bozen), sind Laien beteiligt oder ist deren Beteiligung vorgesehen. Etwas anderes sind die Voraussetzungen, an die eine solche Teilnahme von Laien gebunden ist: ob sie *ernannt* oder von unten her *delegiert* oder *gewählt* werden und in welchem Verhältnis sie vertreten sein werden. Beide Fragen dürften aber im Prinzip bereits entschieden sein, auch wenn der konkrete Durchführungsmodus erst zu finden ist. Es ist nicht anzunehmen, daß nur solche Laien an der Synode teilnehmen können, die von den Bischöfen ernannt werden; eine Wahl auch nur eines Teils der Prie-

ster- und Laienvertreter, wie sie für die Wiener Synode in den einzelnen Pfarreien durchgeführt wurde, scheidet für das Bundesgebiet wegen Undurchführbarkeit aus. Es kann also nur an eine möglichst repräsentative Delegation von unten gedacht sein, wobei durch ergänzende Ernennungen der Präsenz des Sachverstandes noch mehr Rechnung getragen werden kann. Was den prozentualen Anteil der Laien in den Kommissionen und im Plenum der Synode betrifft, so hat Rom allerdings bereits am Beispiel Wien ein Präjudiz geschaffen. Rom bestand dort darauf, „daß auf alle Fälle den Priestern mindestens die absolute Mehrheit sowohl in den Kommissionen wie auch in den Vollversammlungen gesichert sei" (Brief des Apostolischen Nuntius an Kardinal König: vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 25). Inzwischen wurden allerdings für Kommissionen mit „laiennaher" Thematik Ausnahmen gestattet.

Die zweimalige Formulierung Kardinal Döpfners — nach der Vollversammlung der Bischofskonferenz in Bad Honnef und vor der Vollversammlung des Zentralkomitees —, man werde *auf jeden Fall* bemüht sein, „daß in der Synode in einem *ausgewogenen Verhältnis* die Bischöfe, die Priester, die Ordensleute und die Laien vertreten sein werden", läßt wohl nicht nur darauf schließen, daß die Bischofskonferenz auf eine numerische Mehrheitspräsenz der Laien Wert legt, sondern daß man eventuelle Wünsche Roms bezüglich der Mehrheitsverhältnisse durchaus respektieren möchte, sofern man darin *nicht* selbst die bessere Lösung sieht.

Es wäre vermutlich ein ungutes Präjudiz, wollte man unbedingt während der Vorbereitung vornehmlich Paritäten sichern oder gar um Prozente streiten. Man würde damit nur einem ohnedies überholten Ständedenken nacheifern. Entscheidend ist nicht die prozentuale Vertretung der verschiedenen Stände, sondern die aktive Präsenz aller jener Gruppen und Kategorien von Personen, die in der Kirche wichtige Funktionen wahrnehmen (wobei nicht nur an amtskirchliche Funktionen gedacht werden kann, auch wenn die Synode ihrem Wesen und Sinn nach amtskirchliches Ereignis ist). Sie sollen die Möglichkeit haben, ihre *Erfahrungen* in den Denk- und Entscheidungsprozeß der Synode einzubringen. Das gilt natürlich besonders für diejenigen Kleriker und Laien, die auch vorrangigen Anteil an der Durchführung der Beschlüsse haben werden. Auch solche praktische und nicht nur kanonistische Gesichtspunkte lassen die Teilnahme auch der wichtigsten Funktionsträger in den Diözesen (Ordinariate, Seelsorgsämter, Synodal- bzw. Pastoralräte) als besonders notwendig erscheinen. Da aber eine *gesetzgebende* Versammlung wie eine Synode das Ziel einer möglichst „volksnahen" und pastoral praktikablen Gesetzgebung nur erreichen kann, wenn alle Schichten, Strömungen und Erfahrungsbereiche kirchlichen Lebens sich aussprechen und ihren Teil beitragen können, müssen auch die verschiedenen Laiengruppen und -gremien (gleichgültig ob diese primär im Dienst des Amtes oder „freier" Aktivitäten in Kirche und Gesellschaft stehen) — von der Fachtheologie ganz zu schweigen — ein *entscheidendes* und nicht nur protokollarisches Gewicht haben. Versteht man die Kirche nicht primär als Amts- und Ordenskirche, so kann ein ausgewogenes Verhältnis wohl nur bedeuten, daß alle Gruppen, soweit dies praktisch möglich ist, nach ihrem *ekklesialen* Gewicht vertreten sein müssen.

Aber nicht nur aus diesem Grunde vermag man das *offensichtliche Zögern* nicht nur Roms, sondern auch eines Teils des Episkopats vor einer breiteren Beteiligung des „Volkes" nicht nur im vorausgehenden Meinungsbildungsprozeß, sondern in den Entscheidungen selbst nicht zu teilen. Wer sich gegenwärtig in der Kirche etwas umsieht, die Vorgänge im Klerus beobachtet und gelegentlich hinter Klostermauern sieht — soweit dies noch notwendig ist —, gewinnt nicht den Eindruck, die Laien gebärdeten sich am stürmischsten und deswegen am gefährlichsten. Es liegt in der Natur der gegenwärtigen innerkirchlichen Gärung, daß Klerus und Orden (bis zu einem gewissen Grad sogar einschließlich der Fachtheologie) von ihr intensiver, unmittelbarer und existentieller betroffen und auch erschüttert werden als der in der Kirche „tätige" Laie, dem es vielleicht noch leichter möglich ist, den Abstand der Vernunft zu halten ... Dies kann freilich wiederum nicht als Plus „dem" Laien aufgerechnet werden, sondern ergibt sich aus der andersgearteten Identifikation der „Welt"-Katholiken mit dem konkreten „System" der jeweils geschichtlich verfaßten Kirche.

Gesamtkirchliche Verquickung der Thematik

Wenn also diese kanonistischen Fragen keine allzu großen Probleme abgeben dürften, so könnten sich jedoch unter einem anderen Gesichtspunkt Schwierigkeiten ergeben: bezüglich der *Thematik*. Auch da wurden bereits beim Wiener Beispiel Einschränkungen gemacht: nur besondere Angelegenheiten der Diözese dürften behandelt werden, so hieß es in dem zitierten Schreiben des Nuntius. Nun ist Wien zwar nicht die Bundesrepublik, und im überdiözesanen Bereich läßt sich die Thematik nicht in gleicher Weise begrenzen wie in einer Diözesansynode. Doch kann man annehmen, daß solche Vorbehalte im Zusammenhang mit Erfahrungen Roms in anderen Ländern stehen. Die Holländer hatten gerade deswegen ein weniger kanonistisch gebundenes Modell einer Synode gewählt, um unter thematischen Gesichtspunkten freier zu sein. Solchem Bemühen steht aber die *wachsende Tendenz* Roms entgegen, Themen, auch solche der kirchlichen Disziplin, sich allein vorzubehalten: vielfach allerdings mit dem Ergebnis, daß um so kräftiger nach regionalen Lösungen gerufen wird. Beispiele sind: die Priester- einschließlich der Zölibatsfrage, das Mischehenproblem, liturgische Fragen. Hier können sich gegenwärtig Schwierigkeiten für jede Synode im diözesanen, aber vor allem im überdiözesanen Bereich ergeben. Da könnten die „Fallensteller" schon auf Lauer gehen. Eine Beschränkung auf die bloß besonderen Angelegenheiten eines bestimmten Gebiets — in unserem Falle also der Bundesrepublik — scheint gegenwärtig jedoch weder *möglich* noch *wünschenswert*. Zweifellos gibt es solche vornehmlich regional und lokal bedeutsame Fragen: etwa den Fragenkreis der nachkonziliaren Strukturierung der kirchlichen Zusammenarbeit, also das, was Prof. *Maier* — etwas zu juristisch — die *Neuverfassung* des deutschen Katholizismus nennt. Aber dies sind wohl nicht die eigentlichen Fragen, deretwegen heute eine Synode einberufen wird. Die Grundfragen, die die Kirche in Deutschland bewegen, sind nicht nur auch im deutschsprachigen Ausland, sondern wenigstens im zentraleuropäischen Bereich, wenn nicht in der Weltkirche dieselben. Sie bedürfen zwar, um in konkrete Reformen umgesetzt zu werden, der regionalen Konkretisierung und Anwendung, sie beziehen sich

aber *gerade nicht* auf lokale oder regionale Belange, sonder auf Fragen der Weltkirche, die zwar regional gestellt, aber auch im Blick auf die Gesamtkirche beantwortet werden müssen. Je nach der Art des Bezuges zur Gesamtkirche werden *Beschlüsse* gefaßt oder auch nur *Empfehlungen* ausgesprochen werden müssen, um Fragen auch gesamtkirchlich in Bewegung zu bringen, die regional besonders dringend geworden sind, die aber, da Gegenstand gesamtkirchlicher Gesetzgebung, letztlich nur gesamtkirchlich etwa durch eine römische Bischofssynode mit Zustimmung des Papstes geklärt und entschieden werden können. Die Zulassung Verheirateter zum geistlichen Amt mit einer stufenweisen Differenzierung des geistlichen Dienstes (und Standes) im Gefolge wäre beispielsweise eine solche Frage. Die Mitbeteiligung von Laien an amtskirchlichen Entscheidungen (in nicht bloß beratender Funktion) in den Pfarreien und Diözesen wäre ein anderes recht naheliegendes Beispiel.

Mögliche Fragenkreise

Eine regionale Synode, die nicht nur einzelne pastorale Hilfen bieten, sondern verbindliche Voraussetzungen für einen zeitgerechten kirchlichen Selbstvollzug im rechtlichen, liturgischen, theologischen und sozialen Bereich ansteuern will, kann zudem um die Behandlung theologischer *Grundfragen* nicht herumkommen. Sicher wird niemand im Ernst so etwas wie eine Neuinterpretation der zentralen Glaubensinhalte en miniature erwarten wollen oder gar für den Hausgebrauch zurechtgestutzte theologische Traktate. Damit wäre kaum gedient. Wohl aber dürfte es die Kernaufgabe der Synode sein, eine Art „hermeneutische Matrize" *(W. Kasper)* der Verkündigung und des kirchlichen Lebens zu entwickeln, die einerseits der Konzentration und Aussage der zentralen Glaubensinhalte bzw. des Offenbarungsgeschehens, anderseits der theologischen und praktischen Vorklärung der Strukturfragen dient. Beides schiene unmöglich (soviel dürfte sich in der jetzigen Diskussion bereits abzeichnen): eine Beschränkung auf bloß praktisch-disziplinäre Fragen oder auf (gewissermaßen theologie- oder lehrunabhängige) Strukturfragen oder die bloße Ausarbeitung theologischer Dokumente, ohne daß man sich die Mühe macht, diese mit entsprechender Konsequenz auf die Praxis zu beziehen.

Das *Hauptbemühen* der Synode wird also vermutlich auf den Versuch zu richten sein: an Hand des Standes heutiger theologischer Erkenntnis einige Grundprinzipien kirchlichen Handelns zu entwickeln und diese Grundprinzipien in die Entscheidungen über funktionale und strukturelle Reformen spürbar einfließen zu lassen. Wollte man thematisch aufgliedern, so wäre wohl ein Dreifaches denkbar: die Ausarbeitung eines fundamentaltheologischen Versuchs der Interpretation des Offenbarungsgeschehens (als fides quae) auf dem Hintergrund des heutigen theologischen Denkens und der konkreten Glaubenserfahrung; eine Darstellung des Selbstverständnisses des kirchlichen Dienstes als Glaubensdienst in der Gesellschaft; konkrete Schlußfolgerungen aus diesen ersten zwei Fragenkreisen für die Reorganisation dieses kirchlichen Dienstes. Der *erste* Fragenkreis dürfte sich gegenwärtig als besondere Aufgabe mitteleuropäischer und deutscher Theologie erweisen. Sie scheint auch besonders dringend sich zu stellen, will man auch in der Breite theologischer Information über die nachkonziliaren Gegensätze von Progressiv und Konservativ zu theologisch lauteren Methoden und zu größerer *Sachlichkeit,* also zu den Problemen selbst zurückfinden und dabei Beliebigkeit des Denkens nicht mit einem notwendigen, *auch kirchenamtlich akzeptierten* theologischen Pluralismus verwechseln.

Hätte aber eine solche Thematik überhaupt eine Chance? Ist sie nur Wunschtraum von Problemgequälten, die nicht wissen, wo beim Episkopat und beim Kirchenvolk, einschließlich dem Klerikerfußvolk, der Schuh drückt? Gibt es da nicht die vielen vordringlicheren und handfesteren Fragen in der Jugend, in Ehe und Familie, unter den Priestern und Ordensleuten, in der liturgischen Praxis, die vielen disziplinären und pastoralen Einzelfragen, mit denen sich Diözesansynoden traditionellerweise eindecken und mit denen wieder ein „bißchen Ordnung" in vieles Freischwebende gebracht werden sollte? Die erste — uns bekannte — Brieftaubensammlung, die uns diesmal an Ostern von der „Deutschen Tagespost" (4./5. 4. 69) in Gestalt einer improvisierten Umfrage beschert wurde, läßt, wie zu erwarten, noch kaum Schlüsse zu. Wie immer bei solchen Anlässen, wird zunächst einmal geredet, wie man's für richtig hält, und werden die je eigenen Probleme mit der je eigenen Gabe an den Mann gebracht. Im Grunde also jede Stimme eine Synode für sich. Liturgie, Priesterausbildung, kirchliche Kommunikationsmittel, Kontakte mit der nachwachsenden Generation, Stellung und Aufgabe der Verbände, Katechese, religiöse Erwachsenenbildung, Diakonat: das sind, wahllos herausgegriffen, einige der geäußerten *Vorschläge.* Konzentrate wird da niemand erwarten. Am amüsantesten kommt's von den Medizinmännern der Disziplin. Jemand will das Phänomen „Publik" an erster Stelle behandelt wissen, manche andere fordern einen „weniger bescheidenen Gebrauch" von der Autorität, ein Politiker wünscht „Haltepunkte" für das politische Engagement. Ein als Mischehen-Autor weiteren Kreisen bekannter Kanonist verlangt von der Synode nicht nur die Wiederherstellung der Einheit und Geschlossenheit in Glaube und Bekenntnis. Sie soll der Protestantisierung der Kirche Einhalt gebieten und die Gemeinden vom Bann des Progressismus und Modernismus befreien. Er fordert auch die Beendigung des „Meinungsterrors des theologischen Aufklärertums im katholischen Verlagswesen und in den Publikationsmitteln". Und noch etwas: den Laientheologen sollte Gelegenheit geboten werden, dem Reich Gottes auf den Missionsfeldern in Übersee zu dienen . . . Die wenigen Bischöfe, die sich an dieser Umfrage beteiligten oder sich in den Diözesanblättern äußerten (die Kardinäle *Jaeger* und *Höffner,* Bischof *Stangl*), halten sich naturgemäß mit Thematik zurück. Gerade bei den Bischöfen, aber auch in vielen anderen gesprächsweisen Äußerungen hört man die Sorge wegen der Gefahr einer zu großen Verzettelung. Auch wenn in Erinnerung gebracht wird (z. B. von Bischof *Hengsbach*), daß auch in der Synode die Bischöfe die einzigen Gesetzgeber sind (aber wie?, nach welchem Modus?), herrscht unter ihnen offensichtlich nicht die Meinung vor, man müßte oder könnte mit synodal beschlossenen *disziplinären* Maßnahmen alles ins Lot bringen. Der Wunsch, weniges gründlich zu beraten, scheint deutlich durch. Die Glaubensproblematik wird, selbst wenn man sich von der Synode nicht entscheidende Hilfe erwartet, durchwegs als vordringlichste Thematik anerkannt. Damit kommt der bisher im Synodenzusammenhang nicht sonderlich gewürdigte Partner in seiner

eigentlichen Rolle stärker ins Spiel: die *Theologie* mit den frageverwandten nichttheologischen Disziplinen.

Theologischer und nichttheologischer Sachverstand

Ihr kommt in der hier skizzierten Perspektive innerhalb der Synode und bei deren Vorbereitung gewiß eine dienende, aber keineswegs eine sekundäre Rolle zu. Sie muß zur Geltung kommen sowohl in ihrer Beziehung zum Lehramt wie in ihren Verzahnungen mit den praktischen Fragen der Kirchenordnung. Unter diesem letzten Gesichtspunkt dürfte die Synode und mit ihr die Kirche in Deutschland überhaupt vor eine harte Probe gestellt werden. So führend die deutsche Theologie im internationalen Vergleich gegenwärtig immer noch oder bereits wieder erscheint, und so sehr sie im gegenwärtigen theologischen Kunterbunt eine ausgleichende *und* zugleich promotorische Rolle spielen könnte, so unberührt von den Konsequenzen theologischer Reflexion mutet auf weite Strecken das mit institutionellen Fragen eingedeckte kirchliche Leben in Deutschland an. Wenn es beispielsweise das besondere Verdienst der politischen Theologie ist, das Verhältnis von Theorie und Praxis als *die* hermeneutische Grundfrage der Theologie der Gegenwart *(J. B. Metz)* neu bewußt gemacht zu haben, so bleibt doch diese theologische Richtung offenbar selbst an einer Überakzentuierung des Institutionellen haften.

Vergegenwärtigt man sich diese Problematik, die wohl der zentrale Gegenstand der Synode werden dürfte — die meisten Einzelfragen (ohne diesen Problemhintergrund) könnten auch auf anderem Wege durch die Bischofskonferenz und einzelne Fachkommissionen geregelt werden —, werden Fragen nach dem Beginn, der Zusammensetzung und dem Statut zwar nicht Nebensache. Dennoch wäre es verfehlt, wollte man sich — bereits auf Strukturdebatten fixiert und mit perfektionistischem deutschem Erbe belastet — in der Diskussion über die Synode zunächst *vor allem* auf Fragen der Zusammensetzung und des Statuts stützen. Auch die von der Bischofskonferenz gewünschte *breite Meinungsäußerung* der Gläubigen (Kardinal Döpfner sprach von der Notwendigkeit „eines sorgfältig durchdachten Verfahrens der breiten Information und der gewissenhaften Sammlung der vielen Beiträge und Anregungen") muß — wenn sie ans Ziel kommen will — diese Schwergewichtslage vor Augen behalten. Demgemäß wird auch bei der Vorbereitung und der Zusammensetzung weniger die ohnehin nicht annähernd verwirklichbare *numerische Repräsentanz* entscheidend sein, als eine problemgerechte Organisation von theologischem und nichttheologischem *Sachverstand*, der das praktisch Mögliche im Auge behält. Die aktive Präsenz von mitberatenden Beobachtern an den anderen christlichen und Weltanschauungsgemeinschaften, die u. a. auch die jüngste Erklärung des Zentralkomitees fordert (vgl. ds. Heft, S. 208), müßte auch unter diesem Aspekt *selbstverständlich* sein. Das Gewicht der Synode für die kirchliche Entwicklung in Deutschland während der nächsten Jahre und Jahrzehnte wird sodann nicht zuletzt davon abhängen, wie sich der Episkopat *zu* und *in ihr* verhält. Man geht wohl nicht fehl, wenn man vermutet, dem Episkopat sei die Entscheidung — schon die sehr seltenen Stellungnahmen deuten darauf hin — eher schwer- als leichtgefallen. Es war wohl nicht nur die große Mühe und die zusätzliche Arbeits- und Entscheidungslast — Kardinal Döpfner wies darauf hin —, die zögern machte, sondern auch das Gefühl von den nicht kalkulierbaren Risiken, die man mit dem Beschluß einging. Die nüchterne Erkenntnis, daß die meisten Probleme in allen Diözesen ähnlich gelagert sind, die einzelnen Diözesen aber mit der Abhaltung von eigenen Synoden überfordert wären und der einzelne Bischof bei kirchlichen Entscheidungen mehr und mehr auf das Mittragen der Gemeinschaft der Bischofskonferenz angewiesen ist, dürften letztlich den Ausschlag für die Entscheidung gegeben haben.

Wird man der Synode aber auch die notwendige *Freiheit* lassen? Kardinal Döpfner unterschied in seiner Stellungnahme vor dem Zentralkomitee zwischen der *Beteiligung* von Priestern, Ordensleuten und Laien an den *Beratungen und Beschlüssen* und „deren *verbindlicher* Verkündigung als rechtliche Normen", die „Sache der in der Synode vertretenen Bischöfe" sei. Kann dieser Hinweis so verstanden werden, daß die Bischöfe als *Spitze* der Synode, aber in ihr mitabstimmen und entscheiden werden und sich für die Einzelentscheidungen ihr *Vetorecht* vorbehalten, wobei der Einspruch dann auch öffentlich zu begründen wäre? Oder werden sich die Bischöfe in aktueller Parallele zum Verhältnis zwischen Papst und Konzil sich als Gremium *oberhalb* der Synode verstehen, das außerhalb dieser die einzelnen Beschlüsse nochmals prüft und verkündet oder verwirft oder abschwächt, so daß die Synode in ihren Wirkungen auf eine bloß beratende Funktion, wie sie von Rom anläßlich der Eröffnung der Wiener Synode ausdrücklich in Erinnerung gebracht wurde, reduziert würde? Vom Verhältnis der Bischöfe zu dieser Synode wird es weitgehend abhängen, wieweit wir einer spürbaren Synodalisierung des kirchlichen Amtes (*nicht* der Kirche) entgegengehen oder wieweit es bei einer weitgehenden Isolierung — theologisch und soziologisch — der Amtsträger, der Hierarchie in der Kirche, bleibt.

Überwindung des Defätismus

Gegenwärtig dürfte allerdings eine andere, rudimentärere Sorge gewichtiger sein: ein untergründiger Defätismus, der die Wirksamkeit des Projektes schon während seiner Vorbereitung aushöhlen könnte. Die Ankündigung stieß bisher nicht nur beim Episkopat, sondern auch in der Breite des Kirchenvolkes auf ein schwaches Echo. Die nicht sehr ertragreiche Debatte im Zentralkomitee dürfte für diesen Zustand bezeichnend sein. Die Feststellung der „Süddeutschen Zeitung" (31. 3. 69), die ZK-Mitglieder hätten sich, von wenigen Diskussionsbeiträgen abgesehen, so verhalten, als wären sie „erst beim Frühstück von der Synodenbotschaft überrascht worden", schmeckt zwar nach bayrischer Vergröberung eines Zustandes der Unsicherheit, in dem sich die Mehrzahl der Mitglieder nach der Reorganisation des Zentralkomitees befinden, aber das Gefühl des Nicht-recht-Wissens Warum und Wozu dürfte sich kaum auf Neulinge des Zentralkomitees aus den Diözesen beschränken, sondern eher einen Allgemeinzustand in der Kirche Deutschlands, jedenfalls der Bundesrepublik, widerspiegeln. Die ersten Impulse nachkonziliarer Bewegung sind längst verflogen. Insofern kommt der Synodenplan sehr spät. Manches Strohfeuer ist bereits verraucht, aber auch manche Hoffnung bereits aufgegeben worden. Wir befinden uns gegenwärtig trotz aller Reformdebatten eher in einer Phase querulierender Unzufriedenheit. Diese setzt aber kaum erneuernde Kräfte in Bewegung. Das Interesse für die Synode und deren Probleme wird erst wieder geweckt

werden müssen. Ohne von Publizität nur positive Wirkungen zu erwarten, dürfte doch der größere Teil der katholischen Bevölkerung den dringenden Wunsch haben, bereits in der Phase vorläufiger Vorbereitung bis zum Herbst, also schon vor der Berufung der eigentlichen Vorbereitungskommission, also bei der Ausarbeitung des Statuts und eines ersten Rohprogramms *informativ* beteiligt zu werden. Auch ist zu fragen, ob die Zusammensetzung der vorläufigen Studiengruppe, über deren Tätigkeit bisher amtlich nichts bekannt ist, nicht gerade im Blick auf die Ausarbeitung einer Grundthematik der Ergänzung bedürfte, da ihre erste Besetzung wohl etwas zufällig und improvisiert anmutet. Noch wichtiger erscheint aber im jetzigen Stadium eine Sensibilisierung der Öffentlichkeit und eine möglichst gründliche *Bestandsaufnahme* des kirchlichen Lebens. Denkt man bei beidem vornehmlich an *Meinungsumfragen,* bedient man sich wenigstens für die zweite Zielsetzung eines sehr zwiespältigen Instruments. Für zuverlässigere Methoden der Grundlagenforschung, auf die der deutsche Katholizismus denkbar schlecht vorbereitet ist, dürfte allerdings selbst die dreijährige Vorbereitungszeit bis Herbst 1972 nicht reichen. Man wird also die geeigneten Wege erst finden müssen.

Ihre Ergebnisse werden zudem nicht mehr sein können als durch den Wolf zu drehendes Rohmaterial. Das Ziel kann nur sein, aus diesem Material nach sachverständiger Prüfung einige wesentliche theologisch und spirituell durchformte Leitlinien des Glaubensvollzugs im kirchlichen Handeln zu entwickeln, nicht dieses Handeln selbst im Detail zu regulieren oder auch nur die Masse der Fakten und Vorschläge in Gesetzesform zu bringen. Dieses Ziel, realisierbare und wahre Formen des Glaubens, ist ja das, was letztlich alle wollen und was sie, auch wenn sie es einander nicht zubilligen, anstreben: die Disziplinären und die Freischwebenden. Man wird also erst von diesem Ziel her die rechten Mittel finden müssen. Darum scheint eine allseitige Information im Entscheidungsprozeß, auch über die Entstehungsgründe der Entscheidungen als Meinungssammlung, schon weil diese erst den Rückfluß qualifizierter Meinung ermöglicht. Denkt man die Synode von diesem Ziel her, wird man darin nicht einfach Konzilsverwirklichung oder dessen einfache Fortsetzung sehen dürfen. Um ein Bild der Scholastiker zur Bezeichnung ihres Verhältnisses zu den „Autoritäten" zu gebrauchen: Die Entwicklung ist vorangeschritten; wir sind zwar Kinder, aber wir sitzen auf den Schultern, nicht mehr auf dem Schoß des Konzils.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Zur letzten Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Hatte man zur Diskussion der Ergebnisse des Essener Katholikentages für die Vollversammlung des Zentralkomitees im November 1968 (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 597) nur einen Tag angesetzt, so widmete man der letzten Vollversammlung vom 27. bis 29. März 1969 in Bad Godesberg, wo man u. a. über die Vorbereitung der deutschen Synode diskutierte, wesentlich mehr Zeit. Am ersten Tag beriet man unter Ausschluß der Öffentlichkeit. Die Dikussion bezog sich dabei hauptsächlich auf die Verabschiedung einer Geschäftsordnung der Vollversammlung und auf den Entwurf einer politischen Erklärung. Am zweiten und dritten Tag war wie schon in Frankfurt auch die Presse zugelassen. Vorübergehend nahm auch der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Döpfner,* der am 28. März morgens über den Synodenplan referierte, an der Vollversammlung teil. Es gab Schwerpunkte auf der Tagung, die schon erwähnte politische Erklärung, eine Stellungnahme des Zentralkomitees zum Synodenplan, die Fragen innerkirchlicher Zusammenarbeit mit den beiden Referaten der Professoren Kasper und Maier, auf die wir im nächsten Heft eingehen werden, den Rechenschaftsbericht des Generalsekretärs, es gab aber keine sehr festumrissene Thematik und wenig Profil in der Diskussion.

Vorblick auf die Synode

Rangmäßig, aber keineswegs zeitlich nahm wohl die *Synode* den ersten Platz ein. Kardinal *Döpfner* benutzte die Gelegenheit, um zum erstenmal vor einem offiziellen Gremium ausführlicher den Plan aus der Sicht der Bischofskonferenz zu erläutern. In einem kurzen Referat skizzierte er die Vorgeschichte des Planes, einschließlich des Alternativvorschlages der Leiter der Seelsorgsämter zur Abhaltung einer rechtlich nicht verbindlichen Pastoralkonferenz. Man habe sich vor allem deswegen gegen diesen Plan und für die Einberufung einer Synode entschieden. Wenn eine solche Konferenz nicht Fachdisput bleiben, sondern in die Breite wirken solle, bedürfe sie der gleichen gründlichen Vorbereitung wie eine Synode mit rechtlich *verbindlichen* Beschlüssen. Bei voraussichtlich vergleichbarem Aufwand habe man „den anspruchsvolleren und schwierigeren, in den Zuständigkeiten und Verbindlichkeiten aber ungleich klareren und durchsichtigeren Weg" vorgezogen. Der Kardinal betonte sodann die Notwendigkeit eines breiten Mitwirkens der Öffentlichkeit bei der Vorbereitung und stellte rechtzeitige Information über diese in Aussicht. Bezüglich der *Zusammensetzung* der Synode vertrat er den Standpunkt möglichster Überschaubarkeit — innerhalb des Zentralkomitees sprach man von 250 Mitgliedern als möglicher Teilnehmerzahl — bei möglichst breiter indirekter Beteiligung der kirchlichen Öffentlichkeit. Eine mögliche Thematik nannte der Kardinal nicht. Er beschränkte sich auf die Feststellung, diese werde eng an die Themenstellung des Konzils anschließen, dabei aber auch das „weite Feld gegenwärtiger Fragen um die Verkündigung, um das sakramentale Leben und die christliche Spiritualität, um die Diakone, um die Gemeindepastoral, den priesterlichen Dienst und das Apostolat der Laien, um die besonderen Probleme des kirchlichen Dienstes für die Familie, die Jugend und das Alter . . ." zu behandeln haben.

Erste Postulate

In der Stellungnahme der Vollversammlung zur Synode, die nach mehreren Korrekturen und nach kurzer, nicht sehr ergebnisreicher Diskussion verabschiedet wurde, wurden die Ausführungen des Kardinals fortgesetzt bzw. aus der Sicht des Zentralkomitees ergänzt. Es meldet darin seine Erwartung an, bei der Vorbereitung der Synode mitzuarbeiten. Auch diese Stellungnahme sieht das Wirkfeld der Synode im engen Anschluß an das Zweite Vatikanum, in seiner Anwendung „auf die konkreten Fragen der Glaubensverkündigung, des pastoralen Dienstes und seiner Strukturen". Gefordert wird eine „möglichst repräsentative Zusammensetzung", die die verschiedenen *Dienste* in der Kirche sowie ihre gesellschaftlichen und regionalen *Gliederungen* berücksichtigt; eine möglichst breite Beteiligung der Öffentlichkeit an der Vorbereitung durch Anregungen „aus allen Gruppen und Gliederungen des Volkes Gottes"; eine möglichst genaue Prüfung der „faktischen Lage" der Kirche in Deutschland; die Teilnahme von „Beobachtern aus anderen Konfessionen und Weltanschauungen". Die Stellungnahme spricht schließlich die Warnung aus, von der Synode nicht „die gesamte Aufarbeitung aller heute anstehenden Probleme" zu erwarten. Sie müsse vorbereitet, ergänzt und weitergeführt werden durch die Arbeit der anderen Organe, die auf Diözesan- und Bundesebene der gemeinsamen Verantwortung des gesamten Volkes Gottes für die eine Sendung der Kirche dienen.

Trotz der noch vagen Ahnungen bezüglich einer möglichen Thematik, dürfte (nach dem Beifall zu schließen) von der Mehrheit der Mitglieder die Warnung von Bundespräses *A. Gordz* (BDKJ) geteilt worden sein: nicht zu schnell an Strukturfragen heranzugehen, sondern *vorrangig* Grundfragen des Glaubensverständnisses zu behandeln. Die Laienvertreter des BDKJ, die sich mit ihren Präsides am aktivsten an der Synodendiskussion beteiligten, wiederholten ihre bereits bekannten Thesen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 14): Stärkung des Glaubensbewußtseins „angesichts des immer deutlicher werdenden Ungenügens der Verkündigung"; Prüfung der ökumenischen Aufgaben der Kirche in der Bundesrepublik als einem konfessionsverschiedenem Land (bisher neben der Forderung nach ökumenischen Beobachtern der einzige „ökumenische" Hinweis), Prüfung des kirchlichen Dienstes in einer hochindustrialisierten und demokratisch geprägten Gesellschaft.

Die meisten anderen Interventionen bezogen sich auf die Methodik der Vorbereitung: man forderte (ganz im Sinne Kardinal Döpfners) die vermehrte Anwendung der Mittel der *Meinungsforschung* (der BDKJ stellte eine Sonderbefragung der „jungen Generation" in Aussicht); eine präzisere Formulierung des Auftrags der vor-vorbereitenden Studiengruppe, den dann Oberbürgermeister *A. Beckel* im Sinne der Aussagen von Kardinal Döpfner nach der Bischofskonferenz in Bad Honnef nochmals umschrieb (Rohentwurf des Statuts und der Grundthematik); Information und Mitwirkung der Mitglieder des Zentralkomitees an der Arbeit der Studiengruppe (wenigstens auf schriftlichem Wege).

Widersprüchliche Bedenken

Gelegentlich wurde dabei die Befürchtung laut, bereits in der Phase der *vorläufigen* Vorbereitung könnten Entscheidungen getroffen werden, die später nicht mehr modifizierbar sind. Ein Diözesanvertreter verlangte deshalb, die Vollversammlung als solche sollte noch vor Abschluß der Arbeiten der Studiengruppe die Möglichkeit haben, dazu Stellung zu nehmen. Msgr. *Ph. Boonen* (Aachen) äußerte die Befürchtung, in der Synode könnten vornehmlich nur die „vorandrängenden Kräfte" auf Kosten des Mittelfeldes und der Nachhut vertreten sein. Dem wurde vor allem von Bundespräses *P. Jakobi* (BDKJ) widersprochen. Unter den organisatorisch versierten Teilnehmern (einschließlich der Geschäftsstelle) war man wohl eher von der Sorge bewegt, die Synode könnte sich schon im Verlauf ihrer personellen Konstituierung auf ein wenig dynamisches Mittelfeld einpendeln und an möglicher Initiativkraft einbüßen; eine Möglichkeit übrigens, die sich in der jetzigen Zusammensetzung und Diskussionsweise der Vollversammlung bereits deutlich abzeichnete. Auch schien das Bemühen der Vollversammlung etwas zu sehr auf die Frage einer schichtgerechten Repräsentanz des Kirchenvolkes als auf eine möglichst optimale Vertretung und Mitwirkung des Sachverstandes konzentriert zu sein. Hier zeigten sich bereits gewisse *Grenzen* eines vornehmlich auf den neuen diözesanen Gremien aufbauenden Synodenkonzepts.

Die Frage, wie in der Breite des Kirchenvolkes die Synode konkret mitvorbereitet werden könnte, tauchte nochmals mit der Vorschau des Generalsekretärs auf die mögliche Thematik des nächsten („Kleinen") *Katholikentages* in Trier (1970) auf. Als vorherrschende Meinung schälte sich dabei heraus: Dieser Katholikentag müsse als ein Forum öffentlicher Meinungsbildung zwar die Synode im Auge behalten, solle sich aber nicht auf Fragen des innerkirchlichen Lebens beschränken und die gesellschaftlichen Fragen als vornehmlich von Laien getragene Veranstaltung nicht verdrängen oder vernachlässigen. Im Ganzen konnte aber der Ausgleich zwischen Synodenvorbereitung und „gesellschaftspolitischem" *Kontrastprogramm (Kronenberg)* nicht gefunden werden. Man spürte besonders bei Diözesanvertretern das Bedürfnis, mit ihren eigenen Aufgaben und dem Selbstverständnis ihrer Gremien zurechtzukommen und von daher zu einem gesellschaftsgerechten Selbstverständnis der Kirche als Gemeinde zu kommen. Bei aller Berechtigung dieses Anliegens wird also wohl einiges unternommen werden müssen, um gerade im Blick auf die Synode und über den nächsten Katholikentag, der schon nach Essen als Katholikentag der *Mandatsträger (O. B. Roegele)* charakterisiert wurde, eine Verstärkung des Introversionstrends zu vermeiden. Deswegen auch die Forderung, zu dem kommenden Katholikentag zwar „gezielt einzuladen" (Staatssekretär *H. Köppler*), aber diesen selbst nicht durch Beschränkung auf Mandatsträger stärker zu institutionalisieren.

Zuviel mit sich selbst beschäftigt

Im übrigen waren Thematik und Verlauf der Vollversammlung selbst bezeichnender Ausdruck dafür, wie sehr man im kirchlichen Bereich gegenwärtig mit sich selbst beschäftigt ist und wie sehr Struktur- und Organisationsfragen überall Diskussionen und Kräfte binden, ohne bisher selbst einer plausiblen Lösung

näher gebracht worden zu sein. Die anderen Fragen schienen mehr nebenherzulaufen. Die politische Erklärung, die mehr Tradition weiterführt, als die Ursachen des politischen Wandels herausschält, wurde zwar eingehend diskutiert; die Diskussion erbrachte aber kaum neue Aspekte, weder zum Deutschlandproblem noch zu den rechten und linken Formen des politischen Radikalismus, noch zur Reform des parlamentarischen Systems. Darüber mochte man sich wundern, denn unter den Einzelpersönlichkeiten, die Mitglieder des Zentralkomitees sind, befinden sich mindestens drei engagierte Politikwissenschaftler (von den CDU-Politikern ganz abgesehen). Aber auch die Politikwissenschaft schien neben dem theologischen Referenten *(W. Kasper:* „Art und Funktion der Räte des Laienapostolats der Kirche") durch das Referat von Prof. *Maier* („Probleme der Neuverfassung des deutschen Katholizismus") mit kirchlichen Strukturfragen eingedeckt. Der Entwurf zu einer Erklärung zum *Vietnamproblem,* der bereits am Vortag von der Presse verbreitet worden war, erhielt „wegen des zu mageren Inhalts" keine Mehrheit. Die ebenfalls erst im letzten Augenblick diskutierte Stellungnahme zur *Sudankrise* wurde zwar von der Mehrheit gebilligt, mußte sich aber naturgemäß auf Appelle zur größerer Humanität, zur Hilfe für die Flüchtlinge und zu umfassenderer Publizität beschränken. Dennoch stieß die Erklärung auf Kritik bei der Bonner Vertretung der Arabischen Liga, die feststellte, „einige Stellen" würden in der Bundesrepublik das Süd-Sudan-Problem künstlich hochspielen, und der Bundesregierung bedeutete, solches „Hochspielen" könne nicht im Interesse der guten Beziehungen zwischen der Bundesrepublik und den arabischen Staaten liegen.

Ein Beschluß von einigem innerkirchlichem Gewicht war die Forderung an die Bischofskonferenz, die Funktion der bisherigen *Kirchenvorstände* in die neugeschaffenen Pfarrgemeinderäte zu integrieren, um diesen auch ein *finanzielles* Mitspracherecht in Gemeindeangelegenheiten zu sichern. Es gab einigen Widerspruch, vor allem von seiten geistlicher Redner, die wohl im Sinne der bisher auch im Episkopat vorherrschenden Meinung den Rat gaben, man sollte die neuerrichteten Gremien einstweilen nicht mit „finanziellen Belangen belasten". Aber die Entschließung, in der das Zentralkomitee auf Vorschlag aus der Vollversammlung eigene Vorschläge ankündigte und an den Episkopat appellierte, inzwischen keine präjudizierenden Entscheidungen zu treffen, wurde dann doch mit großer Mehrheit angenommen.

Im Ganzen hatte die Konzentration auf Strukturfragen sicher etwas Gutes. Die Referate von *Kasper* und *Maier* lieferten den notwendigen theologischen zeitgeschichtlichen Diskussionsstoff dazu. Die Aussprache zeigte, wie sehr die Mitglieder der neuen diözesanen Gremien und das Zentralkomitee selbst erst zu ihrer Rolle finden müssen, wie man sich mit dem verstärkten Verlangen nach innerkirchlicher Mitsprache und Mitentscheidung in die Gefahr einer Überinstitutionalisierung und Veramtlichung begibt, wie man aber anderseits mit eigenen Initiativen kargt.

Die Vollversammlung, insbesondere der Rechenschaftsbericht von Generalsekretär *Kronenberg,* zeigte auch, daß das Klima der Zusammenarbeit mit dem Episkopat immer noch einer Verbesserung bedarf und daß letzte Reste des Mißtrauens bei einem Teil des Episkopats nicht beseitigt sind. Sonst wäre weder einsichtig, wieso bisher keine Mittel für die Schaffung einer Stelle für *Information und Öffentlichkeitsarbeit* freigesetzt werden konnten, noch welche Gründe es für die Ablehnung eines eigenen *Beirates für kirchliche Fragen* (einschließlich der ökumenischen) beim Zentralkomitee durch den Episkopat gibt. Gerade im Blick auf die Synode hätte ein solcher Beirat, auch als Diskussions- und Umschlagplatz für die gewünschte Sammlung von Anregungen und Informationen von unten — aus den Diözesen und Verbänden —, eine nicht unwichtige Rolle zu spielen. Auch ein weiteres Faktum ist Zeichen einer bisher kaum überwundenen Malaise: Die Bischofskonferenz muß nicht nur der Berufung jedes einzelnen Mitglieds in die vom Zentralkomitee errichteten oder zu errichtenden *Beiräte* zustimmen. Sie will zur Beratung der Bischöflichen Hauptstellen, die zu den wesentlichen Aufgaben dieser Beiräte gehört, nicht alle Mitglieder der Beiräte zulassen, sondern nochmals zusätzlich auswählen. Solange man es mit solchen Fragen noch so peinlich genau nimmt, ist das „Schmoren in den Strukturdebatten" („Süddeutsche Zeitung", 1.4.69) verständlich. Die Debatte über den Katholikentag in Trier und der Vorschlag von *Kronenberg,* möglichst noch in diesem Jahr einen eigenen gesellschaftspolitischen Kongreß zu veranstalten, zeigten aber, daß man sich dabei keineswegs wohl fühlte und daß die Stimmen sich mehren, die neu nach der Verantwortung der Katholiken in der Gesellschaft rufen.

Die vierte Vollversammlung des holländischen Pastoralkonzils

Kardinal *B. Alfrink* hat in seiner Eröffnungsansprache der vierten Vollversammlung des holländischen Pastoralkonzils vom 9. bis 11. April in Noordwijkerhout als Antwort auf die ihm in einer Resolution der Dritten Vollversammlung (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 57 ff.) gestellten Fragen versucht, die Position der Bischöfe auf diesem „Pastoraal beraad" näher zu erklären. Es gehe dabei weder darum, den Gläubigen Gelegenheit zu geben, ihre Wünsche und Ansichten auszusprechen, um dann die Bischöfe darüber urteilen zu lassen, noch sei diese Versammlung ein demokratisches Parlament, dessen Beschlüsse dann an die Bischöfe zur Ausführung weitergeleitet würden. „Ersteres würde der Verantwortlichkeit der Gläubigen nicht gerecht und letzteres würde die Verantwortlichkeit der Bischöfe verkennen."

Nicht zufällig wurde dann noch die unveräußerliche Eigenverantwortlichkeit der Bischöfe betont, die, selbst wenn sie gewählt würden, nicht von einem Mandat des Volkes, sondern von ihrem Sendungsauftrag sich ableitet. Denn man stand in Holland noch unter dem Eindruck der „Utrechter Affäre". (Die Utrechter Studentengemeinde hatte im Zuge ihrer langjährigen ökumenischen Bemühungen einen protestantischen Geistlichen eingeladen, in einer Eucharistiefeier Brot und Wein zu

konsekrieren. Daraufhin wurden am 23. März drei der hierfür verantwortlichen Studentenpfarrer, unter Berufung auf die Canones 2315 und 2316 des CIC von Kardinal Alfrink suspendiert.) Kardinal Alfrink hatte sich nach seinen eigenen Worten nur schweren Herzens dazu entschließen können: Es sei die schwerste Stunde seines Bischofsamtes gewesen. Es sei aber nicht um eine Regelwidrigkeit, sondern um eine Sache des katholischen Glaubens gegangen. Kamphuis, einer der suspendierten Studentenpfarrer, saß währenddessen als Kommissionsmitglied in der gleichen Konzilsaula wie sein Bischof. Als der Generalvikar des Bischofs von Breda, *W. Ruygers*, ankündigte, die Suspendierung der Utrechter Studentenpfarrer könne in Kürze aufgehoben werden, da diesbezügliche Gespräche bereits im Gange seien, drückte sich die Erleichterung in allgemeinem Beifall aus.

Auf der Agendaliste dieser Vollversammlung standen drei Hauptpunkte: als erster Berichtsentwurf „Das heutige Glaubenserleben", als zweiter Berichtentwurf „Die Erneuerung der Glaubenspraxis in der Kirche" und eine Podiumsdiskussion über den „Sinn des christlichen Glaubenslebens in einer säkularisierten Welt". Jede Vorlage war jeweils von einer 12 bzw. 13 Mitglieder umfassenden Kommission ausgearbeitet worden. Um die eingrenzbare Thematik dieser Vollversammlung einigermaßen bewältigen zu können, sollten aber nicht die Berichtsentwürfe selbst, sondern nur die daran anschließenden pastoralen Empfehlungen zur Debatte gestellt werden. Der dritte Beratungspunkt wurde (wohl aus Gründen der thematischen Logik) an erster Stelle behandelt. Die Zusammenfassung der 24seitigen Diskussionsvorlage betont den positiven Aspekt der Säkularisierung, weil u. a. dadurch „zu Recht die kirchliche Gemeinschaft aus ihren introvertierten und statischen Positionen getrieben" wird (Abschnitt 1). Man sprach ferner von einem „fließenden Übergang von Kirche und Welt" (Abschnitt 3). Aber die „Sorge um den Menschen und der Dienst an der Welt werden niemals auf die Gebetsgemeinschaft verzichten können" (Abschnitt 7). Die Liturgie habe sich der jeweiligen menschlichen Wirklichkeit anzupassen und sich bescheiden zu präsentieren. Echter Glaube bedürfe der schöpferischen Freiheit des initiativ-willigen Menschen. Theologie habe heute ihre Aufgabe darin, kritisch-reflektierend das Glaubensgeschehen und den sich darin offenbarenden Gott in verständlicher Sprache und im Bewußtsein der Geschichtlichkeit des Menschen und seiner Glaubenserfahrung zu verkündigen (Abschnitt 9, 10, 13). In den Stellungnahmen aus dem Plenum wurde bemängelt, daß die Vorlage „zu wenig das Mysterium der Kirche in dieser Welt berücksichtigt habe" (*N. Ozolin*, Vertreter der Russisch-Orthodoxen Kirche). Generalvikar Ruygers äußerte die Meinung, man sei zu wissenschaftlich an diese Fragen herangegangen und habe sozusagen „die Kirche auf das Sofa des Psychiaters" gelegt.

Die Berichtsentwürfe

Der „Rapport" über die Frage „Glaubenserleben heute" wollte, wie in der Einleitung zu lesen stand, nicht von einer deutlich umschriebenen Definition des christlichen *Glaubensbegriffs* ausgehen, wie sie etwa durch das Erste Vatikanum gegeben ist, sondern davon, was der heutige Mensch darunter versteht — wie vage und unartikuliert sich dieser auch äußern mag. Offensichtlich schien auch den beiden Kommissionsmitgliedern *A. Maltha OP* und *P. den Ottolander* dieser Rapportentwurf gar zu undifferenziert, da sie ihre Unterschrift ausdrücklich verweigerten und ihrerseits eine „Minderheitsnota zum Rapport Glaubenserleben" herausgaben. Sie beklagten die „einseitig progressive" Zusammensetzung der Kommission und erklärten für sich, an den Lehren des Zweiten Vatikanums, der Bischofssynode von 1967, dem päpstlichen Credo vom Juni 1968, den „vom Papst geforderten Ergänzungen zum Holländischen Katechismus" und an der Lehre der Enzyklika „Humanae vitae" treu festzuhalten. Der Rapport selbst behandelt die Frage der Pluriformität im Glaubensleben als geschichtliche Tatsache und nimmt auch zum „positiven Unglauben" — ein Begriff, dessen Formulierung nicht nur Kardinal Alfrink als unglücklich bezeichnete — als Suche nach dem verlorengegangenen Glauben Stellung. Die heutige *Glaubenskrise* biete zwei Möglichkeiten der Reaktion: negativ, die Wiederherstellung des früheren Zustandes durch strenge Ausübung der kirchlichen Lehrautorität; oder positiv, die Bewältigung der Krise als notwendige Phase eines geschichtlichen Entwicklungsprozesses. Auch menschliche Werte wie Solidarität, Verantwortungsbewußtsein, Freiheitsstreben und Mitmenschlichkeit seien Kennzeichen heutigen Glaubenserlebens. Aber „ohne Führung des Heiligen Geistes wäre das Neue schon alt, bevor es noch hervorgetreten ist".

Die Grundgedanken des *zweiten Berichtsentwurfs* über „Die Erneuerung der Glaubenspraxis in der Kirche" bewegen sich um folgende Forderungen: Freiheit gegenüber dem Zwang, Offenheit gegenüber einer Systemverhaftetheit (Versäulung), Pluriformität gegenüber zentralistischer Uniformität, Authentizität gegenüber Laxheit und Formalismus, Bereitschaft zum Dienen gegenüber Selbstsucht und Mangel an Engagement. Nach diesen Maßstäben soll die Erneuerung der Glaubenspraxis der Kirche gemessen werden. Anstelle einer bloßen „Erfüllung der religiösen Pflichten" soll lebendiges, freiwilliges und gläubiges Engagement treten. Liebe zu Gott und tätige Nächstenliebe sollen nicht miteinander konkurrieren. Gottesdienst erweist seine Christlichkeit durch den Dienst am Mitmenschen.

Die „Pastoralen Empfehlungen"

Unter anderem setzte sich der Vertreter der „Humanistischen Union" dafür ein, daß sich die *Pluriformität* nicht im innerkirchlichen Raum erschöpfe, sondern die sogenannte „große Ökumene" im Blick behalte. Professor Bronkhorst, der Vertreter der Niederländisch-Reformierten Kirche, betonte, es wäre für die Ökumene von sehr großer Bedeutung, wenn es gelingen würde, echte *Pluriformität* und *Einheit* miteinander zu verbinden. Über die *Kollegialität* (die sich, nach Meinung junger Konzilsteilnehmer, ja auch einmal zugunsten der holländischen Bischöfe auswirken könnte) berührte die Diskussion auch die *Zölibatsfrage*. So antwortete Bischof Zwartkruis von Haarlem, der auch für die Studentenpfarreien in Amsterdam zuständig ist (vgl. Herder-Korrespondenz, 23. Jhg., S. 108 f.) auf die Frage, wie er sich wohl verhalten werde, wenn Rom etwa den Dialog um die Zölibatsfrage für beendigt erkläre: „Dann werde ich meinem Gewissen folgen müssen".

In der Frage der *Experimente* war man sich darin einig, daß diese ja feste Grenzen voraussetzen. Wo aber die Kriterien für die Berechtigung eines Experiments liegen, d. h. wer wohl das letzte Wort darüber zu sprechen habe, das blieb als Frage offen. Im Hinblick auf das Utrechter Experiment, von dem der Kardinal sagte, daß niemand wissen könnte, ob man jemals dazu ja sagen können werde, ließ sich Alfrink immerhin zu der Antwort drängen, er „hoffe von Herzen", daß eine ökumenische Eucharistiefeier einmal möglich sei.

Aus der Diskussion über „Dienst und Aktion" ergaben sich 26 Vorschläge, die sich auf Verbesserung der Arbeiterseelsorge, die Errichtung von Sozialdienst-Zentren, die freie Wahl der staatlichen Dienstpflicht (Militär- oder Zivildienst), das Soziale Jahr für Mädchen, das politische Engagement (man sollte zur nächsten Vollversammlung auch Politiker einladen), die Betreuung der Gastarbeiter, auf die Wiedereingliederung von Strafgefangenen in die Gesellschaft, den *Religionsunterricht* und die innere Erneuerung des Betriebsapostolats bezogen. Aus manchen Diskussionsäußerungen kam die Sorge um den praktischen Nutzen der Beschlüsse des Pastoralkonzils zum Ausdruck. Deshalb wurde die Zentralkommision gebeten, eine Studien- und Arbeitsgruppe zu bilden, um die praktischen Empfehlungen zu realisieren. Weiter standen Liturgie und Verkündigung in den letzten Stunden der Vollversammlung zur Diskussion. Soll die *Sonntagspflicht* abgeschafft werden? Soll sie „nur" moralische Verpflichtung bleiben? Oder muß sie, nach Professor *Maltha,* nach wie vor aufrechterhalten werden? Diese Fragen wurden mehr oder weniger gegensätzlich beantwortet.

E. Schillebeeckx OP bezeichnete in einem Diskussionsbeitrag zum Thema der Erneuerung der Verkündigung die „Gnosis als die größte aller Ketzereien". Die Verkündigung habe sich der Geschichtlichkeit bewußt zu sein, habe jeweils Handreichungen zu geben im Hinblick darauf, was das Evangelium aussagen *kann.*

Das Plenum einschließlich der etwa 110 anwesenden Pressevertreter verabschiedete Kardinal Alfrink im Rahmen des Schlußwortes des Konzilsvorsitzenden, Prof. *Steenkamp,* mit einer langanhaltenden (stehenden) Ovation, für die sich der Kardinal, sichtlich bewegt, bedankte. Er dankte für die Atmosphäre der Brüderlichkeit, der Selbstbeherrschung und des echten Dialogs.

Das Pastoralkonzil der niederländischen Kirchenprovinz erlebte mit der vierten Sitzung sein drittes Tagungsjahr. Es wird ein weiteres Jahr tagen. Ihm wird, wie Kardinal Alfrink zu Beginn der vierten Vollversammlung angekündigt hat, eine ständige Pastoralkonferenz folgen. Man hat sich bisher mit Fragen über die kirchliche Autorität (vgl. Herder-Korrespondenz, 22. Jhg., S. 63 f.), dem „Missionsauftrag heute" und der „Entwicklungshilfe" (vgl. Herder-Korrespondenz, 22. Jhg., S. 207—209), der christlichen Ethik, der Ehemoral, der Jugend und schließlich jetzt mit den Fragen der Glaubenserfahrung und der Glaubenspraxis heute befaßt. Der Beratungsmodus wurde verbessert, und das Klima der Offenherzigkeit ist immer spürbarer geworden. Das ist es auch, was die einzelnen Vertreter der nichtkatholischen Glaubensgemeinschaften als wohltuend empfinden und immer wieder dankbar zum Ausdruck gebracht haben.

Es fehlt freilich auch nicht an kritischen Stimmen, auch innerhalb des Konzils: man laufe Gefahr, sich in innerkirchlichen Problemen festzubeißen und vergesse dabei die große Masse der Gläubigen draußen, deren Sprach- und Begriffswelt eine ganz andere sei. Arbeitern, Studenten, der heutigen Jugend sei das, was in Noordwijkerhout vor sich gehe, völlig fremd und unbegreiflich.

Nach einer Umfrage unter den holländischen Katholiken urteilen immerhin nur 27 % eindeutig positiv über das Pastoralkonzil. 17 % äußerten gar keine Meinung; und der große Rest hatte Vorbehalte (etwa: die wesentlichen Fragen werden nicht behandelt, die Mitsprachemöglichkeit der Durchschnittsgläubigen ist zu gering, die Zusammensetzung ist nicht repräsentativ für die Gesamtheit der Gläubigen — oder das konservative Element kann sich viel zu wenig zur Geltung bringen) (vgl. „Elseviers", 5. 4. 69, S. 76).

Was die „Innerkirchlichkeit" betrifft, so dürfte doch zumindest diese letzte Vollversammlung eine Öffnung nach draußen erkennen lassen. Denn man wurde sich immerhin bewußt, wie groß die Gefahr einer Romantisierung der ökumenischen Experimente ist. Und — ohne mit *A. J. Simonis* von einer „Gehirnwäsche" des gläubigen Volkes durch die Presse hinsichtlich der Zölibatsfrage sprechen zu wollen — man wird doch gerade in dieser Frage auch nüchternere, praktischere Gesichtspunkte zu berücksichtigen haben. Andererseits wird im Hinblick auf den Gesamteindruck des Pastoralkonzils wohl zu bedenken sein, daß beides, also die Vorlagen *und* die extemporierten Diskussionsäußerungen, zusammengenommen ein einigermaßen zutreffendes Bild des Konzilsverlaufs ergibt; denn vielfach wird nur diese oder jene Äußerung in der Debatte als Meinung des Pastoralkonzils apostrophiert. Konkrete Ergebnisse? Nun, man ist zumindest im wirklichen Gespräch miteinander.

Die neuen Kardinalsernennungen

Knapp zwei Jahre nach dem letzten Konsistorium vom 26. Juni 1967 (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 308 ff.), auf dem 27 Kardinäle ernannt wurden, gab der Papst am 28. März 1969 („Osservatore Romano", 29. 3. 69) die Einberufung eines neuen Konsistoriums für den 28. April des Jahres bekannt, auf dem 35 weitere Kardinäle (zwei davon in petto) kreiert wurden. Bereits seit einigen Monaten — so vor Weihnachten 1968 wie zuletzt zum 10. Jahrestag der Ankündigung des Konzils, 25. Januar 1969 — war immer wieder von einem neuen Konsistorium die Rede gewesen, das aber dann wegen angeblicher Schwierigkeiten in der Personauswahl immer wieder habe verschoben werden müssen. Als „pure Phantasie" hatte jedoch der vatikanische Pressesprecher, *F. Vallainc,* diese Gerüchte bezeichnet. So kam die Ankündigung des Papstes diesmal, wenn auch nicht völlig überraschend, so doch zu einem ungewöhnlichen Zeitpunkt. Auch sei die Zahl der „Eingeweihten", so will „Le Monde" wissen (30./31. 3. 69), sehr klein gewesen. Selbst die Apostolischen Nuntien hätten die Nachricht erst einen Tag vorher, am Donnerstag, den 27. März erhalten.

Mit den Neuernannten zählt das Kardinalskollegium nun 134 (bzw. 136) Kardinäle. Damit hat der Papst seit 1965 in zweijährigem

Zyklus die Zahl zweimal um 27 (1965 und 1967) und nun um 33 Kardinäle erhöht. Diese konsequente Aufstockung zeigt eine Tendenz an. Eine „numerische Inflation" zur Erhöhung der Bedeutung des Kardinalskollegiums hatte der Papst selbst in seiner Rede vom 27. Januar 1965 („Osservatore Romano", 28. 1. 65) ausgeschlossen. Vielmehr gehe es ihm, so hatte er ausgeführt, um die für die heutige Situation *notwendige* Zahl.

Repräsentanz der Universalität der Kirche

Diese Notwendigkeit aber sei dadurch bedingt, daß auch das Kardinalskollegium die Universalität der Kirche repräsentieren müsse. Allerdings wird man diese Universalität nicht allein im Hinblick auf die Papstwahl sehen müssen, wenn auch der Papst diese als eine Hauptaufgabe des Kardinalskollegiums bezeichnete, sondern mehr in einer grundsätzlichen *Repräsentativität der Gesamtkirche.* Dies zeigt sich, wenn man den relativen Zuwachs in den einzelnen Ländern miteinander vergleicht. Dabei ergibt sich ein klares (relatives) Übergewicht der außereuropäischen Länder. Europa selbst stellt zwar immer noch — absolut gesehen — fast zwei Drittel (83) aller Kardinäle, doch ist seine Zuwachsrate (nicht gerechnet die in petto Ernannten) mit 19,2 % (+ 16, Gesamtzahl 83) am niedrigsten. Nordamerika weist einen Zuwachs von 50 % (+ 5, Gesamtzahl 10) auf, Lateinamerika von 23,8 % (+ 5, Gesamtzahl 21), Asien von 36,3 % (+ 4, Gesamtzahl 11), Afrika von 28,5 % (+ 2, Gesamtzahl 7), Ozeanien von 50 % (+ 1, Gesamtzahl 2). Von den 47 Ländern, aus denen die Kardinäle kommen, sind Korea, der Kongo und Madagaskar zum ersten Mal vertreten.

Auf eine *Stärkung der Präsenz der Dritten Welt* deutet die Ernennung von sieben Kardinälen aus diesen Ländern hin, die man als eigentliche Neuernennungen bezeichnen muß: zwei Brasilianer, ein Philippine, ein Koreaner, ein Inder, ein Madagasse und ein Kongolese. Mexiko-City, Guatemala-City und Quito (Ecuador) waren schon bisher gelegentlich Kardinalssitz und dürften bei dieser Beurteilung ausscheiden, wenn auch der Erzbischof von Guatemala-City, *M. Casariego,* im März 1968 durch seine mehrtätige Entführung durch Mitglieder der rechtsextremen Organisation „Die Weiße Hand" bekannt geworden ist. Von besonderer Bedeutung ist dagegen die Ernennung des Erzbischofs von Bahia und Initiators der Natalbewegung im brasilianischen Nordosten (als Erzbischof von Natal), *E. de Araújo Sales,* mit 49 Jahren der drittjüngste der neuernannten Kardinäle. Er wurde vom Papst im März 1969 zum Präsidenten des neu geschaffenen Komitees gegen den Analphabetismus (innerhalb der Kommission „Iustitia et Pax") ernannt. Sozialpolitisch engagiert, vertritt er tiefgreifende Strukturreformen, gehört aber trotz dieser Einstellung und seiner „positiven" Beurteilung der Cubanischen Revolution (im brasilianischen Vergleich) eher einer mittleren Linie an.

Offene Richtungen

Es wäre müßig, in den Kardinalsernennungen eine eindeutig *bevorzugte innerkirchliche Richtung* erkennen zu wollen. „Le Monde" glaubte mit anderen Stimmen ein „subtiles Gleichgewicht der Tendenzen" feststellen zu können. Dabei muß jedoch berücksichtigt werden, daß die Begriffe „progressiv" und „konservativ" in den einzelnen Ländern einen abgestuften Inhalt haben und nur eine grobe Charakterisierung erlauben. So wird man z. B. die zwei französischen Kardinäle, den Erzbischof von Paris, *F. Marty,* und den Erzbischof von Rennes, *P. Gouyon,* sowie den Spanier *E. Tarancón,* Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien, und die bereits genannten südamerikanischen Kardinäle als pastoral aufgeschlossene, aber als theologisch eher unprofiliert bezeichnen müssen. War die Ernennung des Spaniers E. Tarancón allgemein erwartet und von „liberalen" Kreisen des spanischen Katholizismus begrüßt worden, so überraschte vor allem politische Kreise Spaniens die erstmalige Ernennung des Erzbischofs von Pamplona, *A. Tabera Araoz.* Allgemein hatten diese Kreise mit der Ernennung eines „politischen" wie eines „konziliaren" Bischofs gerechnet, wobei der Erzbischof von Madrid und Vorsitzende der spanischen Bischofskonferenz, *C. Morcillo González,* als Kandidat des „politischen" Flügels des spanischen Episkopats galt. Obwohl Erzbischof Morcillo erst vor kurzem auf seine politischen Funktionen als Mitglied der Cortes und des Kronrates (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 160 f.) verzichtet hatte, wurde diese Geste vom Vatikan nicht honoriert. E. Tarancón stammt aus einer Arbeiterfamilie, kennt die Probleme der spanischen Arbeiterschaft gut und erlaubte als erster spanischer Bischof die Arbeit von Priestern in Bergwerken und Fabriken.

Dem „Mittelfeld" zuzuzählen sind wohl auch die vier *neuen USA-Kardinäle.* Mit 48 Jahren ist der Erzbischof von New York, *T. Cook,* der zweitjüngste der neuen Kardinäle. Von den drei anderen Kardinälen wird *J. Wright,* bisher Bischof von Pittsburgh, ehemals als der „intellektuellste" amerikanische Bischof angesehen und von verschiedenen Konzilsinterventionen her bekannt, als Kurienkardinal nach Rom gehen. Welches Amt er übernehmen soll, ist noch nicht bekannt. Der Erzbischof von Saint-Louis, *J. J. Carberry,* ist Präsident der Kommission der amerikanischen Bischofskonferenz für ökumenische und interkonfessionelle Fragen. *J. F. Dearden,* Erzbischof von Detroit, ist seit 1966 Präsident der amerikanischen Bischofskonferenz.

Präsenz der Italiener

Innerhalb der *europäischen Gruppe* überwiegen wie bisher die Italiener absolut wie relativ mit 41 (+ 8) Kardinälen. Allerdings wird man diesen Umstand nicht überbewerten dürfen, da 18 von ihnen aus Altersgründen meist kein wirkliches Amt mehr ausüben. Die Ernennung des Erzbischofs von Bologna, *A. Poma,* ist traditionell. So entfallen auf die eigentliche Kurie drei italienische Kardinäle sowie der jetzt zum Präsidenten des Einheitssekretariats ernannte *J. Willebrands.* Zu den italienischen Kardinälen zählen *S. Guerri,* zwischenzeitlicher Präsident der Päpstlichen Kommission für die Verwaltung der Vatikanstadt (er ist kein Bischof, sondern Apostolischer Protonotar), *M. Nasalli Rocca,* Präfekt des Apostolischen Palastes, sowie *G. Violardo.*

Schon aus den Funktionen dieser Kardinäle bzw. ihrem Alter ist ersichtlich, daß sie innerhalb der Kurie keine große Rolle spielen dürften. So darf man in diesen Ernennungen mehr das Bestreben des Papstes

sehen, verdienstvolle Männer in Diplomatie und Verwaltung zu ehren.
Zahlenmäßig folgen nach Italien Frankreich mit 11 (+ 3), Spanien mit 6 (+ 2), Deutschland mit 5 (+ 1), England mit 3 (+ 1) und Holland mit 2 (+ 1) Kardinälen. Unverändert bleiben die Kardinäle in Polen (2), Portugal (2), Schweiz (2), ČSSR (1), Irland (2), Jugoslawien (1), Österreich (1), Ukraine (1), Belgien (1) und Ungarn (1). Dabei fällt auf, daß kein jugoslawischer Bischof als Nachfolger von Kardinal *F. Šeper* ernannt wurde. Ebenfalls fällt auf, daß kein neuer Kardinal aus den residierenden Bischöfen der Ostblockländer stammt. Wohl nicht zuletzt deshalb vermutet man in den zwei in petto ernannten Kardinälen einen Ungarn und Tschechoslowaken als potentielle Nachfolger der im Exil lebenden Kardinäle Beran (in Rom) und Mindszenty (in der amerikanischen Botschaft in Budapest).

Nur ein Theologe

Mit der Ernennung des Jesuiten *J. Daniélou* wird ein bekannter Theologe, wenn auch nicht die heute repräsentative oder „führende" Theologie geehrt. Als ständiger Mitarbeiter der katholischen konservativen Wochenzeitung „La France Catholique" hat er sich in den letzten Jahren immer mehr von den dynamischen Kräften des „Aggiornamento" distanziert. Nach *H. Fesquet* („Le Monde", a. a. O.) gibt es kaum etwas, „wozu J. Daniélou nicht auch in seinen Büchern, Artikeln und Vorträgen irgendwie Stellung genommen hätte". Im „Osservatore Romano" wandte er sich verschiedentlich gegen die Kritiksucht an Kirche und Glauben und ist einer der Initiatoren eines Ergebenheitsbriefes französischer Katholiken an den Papst, der 160 000 Unterschriften erreicht haben soll (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 43).
Insgesamt ist sich Papst Paul VI. bei diesen Kardinalsernennungen selbst treu geblieben: Wandlungen in kleinen Etappen auf sicherem Gelände, Ausweitung der Repräsentativität des Kollegiums, an dessen Institution als solcher er jedoch nicht rütteln wollte, die aber durch Verquickung von Tradition (kein vakanter traditioneller Kardinalssitz wurde ausgelassen) von kurialen und personellen Ehrungen und numerischer Ausweitung nochmals an wirklichem Gewicht verliert. In der Kirchengeschichte kein sehr seltener Umweg zu tatsächlichen Reformen.

Stagnation im amerikanischen Protestantismus?

Schon zu Beginn vergangenen Jahres hatten in führenden deutschen evangelischen Zeitschriften namhafte Theologen aus den USA die Krise der dortigen Theologie als Folge ihres von Neuheit zu Neuheit strebenden Radikalismus, etwa auf dem Gebiet der Gottesfrage, als überwunden dargestellt (vgl. die Aufsätze von Braaten und Herzog nach Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 199). Ihre kritischen Bemühungen gaben indessen das Ausmaß und die Tiefe dieser Krise offenbar nicht angemessen wieder. Ihre verheerenden und vorerst andauernden Folgen, die angesichts der Wertschätzung jenes Radikalismus im katholischen Schrifttum erhebliche Beachtung verdienen, faßt ein besonderer Kenner der theologischen Entwicklung in einer Studie zusammen, die erst verspätet in unsere Hand gekommen ist, ohne deswegen an Aktualität einzubüßen. Dieser Beitrag stammt aus der Feder von *W. D. Wagoner*, Direktor des Theologischen Instituts in Boston (Mass., USA), dem sieben Seminare verschiedener protestantischer Denominationen angeschlossen sind. Wagoner war vorher zwölf Jahre lang Präsident der Stiftung für Theologenausbildung. Er besitzt daher einen seltenen Einblick in die gesamte theologische Entwicklung, in die Mentalität des theologischen Nachwuchses und ihre Wirkungen auf die Gemeinden. Sein Aufsatz lautet: „Gedanken für Protestanten in ihrer Stagnation" (in „The Christian Century" vom 19. 2. 69, dem offiziösen Organ des nordamerikanischen Protestantismus).

Naht Erschöpfung?

Er knüpft an einen Aufsatz von *M. Marty* im „National Catholic Reporter" an, wo behauptet wurde, im Gegensatz zu der „katholischen Raserei" sei der Protestantismus in eine „Stasis" geraten, was medizinisch etwa besage: ein Kreislaufstillstand oder ein Zustand des Eingefrorenseins. Wagoner bestätigt und erklärt nach verschiedenen Seiten hin die Richtigkeit dieser Beobachtung und gibt mit seiner Diagnose der Krankheit allen denen eine Warnung, die noch nicht den Überblick haben, um die Krankheit beurteilen zu können. Zunächst schildert er die „theologische Erschöpfung". Er meint damit nicht einen Mangel an theologischen Denkern oder eine substantielle Fäulnis, sondern die Tatsache, daß es in den letzten zwanzig Jahren eine Überstürzung der Gedanken und Probleme gegeben habe. Man habe bei Karl Barth, Emil Brunner und Reinhold Niebuhr begonnen, sei dann über Paul Tillich, der tief in den katholischen Bereich, etwa in die Konzeption des Holländischen Erwachsenenkatechismus, eingewirkt hat, zu Dietrich Bonhoeffer und Harvey Cox gejagt worden. Dann habe man die verschiedenen Schulen der Hermeneutik studiert und sei beim „Gott-ist-tot-Kult" geendet, von dem Wagoner sagt, darin dem Urteil von Braaten und Herzog zustimmend, er sei „glücklicherweise durch seine eigene Kenosis umgebracht worden". In seiner Aufzählung theologischer Durchgangsphasen fehlt auch nicht Teilhard de Chardin. Alle diese Theologien hätten auch auf intelligente Laien eingewirkt und dort dieselbe, bis zur Panik gehende Erschöpfung verursacht wie bei den Fachleuten. Es sei zu viel auf einmal und zu schnell auf die amerikanische Mentalität eingestürzt, und nun sei Bestürzung und Verzweiflung eingezogen, nicht ohne einen Hang zum Anti-Intellektualismus. Dieses Syndrom theologischer Ermüdung sei noch verschlimmert worden durch einen „erbarmungslosen Hang zum Absonderlichen" in der protestantischen Theologie. Nun drohe ein Neutralismus: „Tausende von uns brauchen eine Sabbatruhe, um sich zu erholen."

Ökumenische Depression?

Ähnliche Feststellungen trifft Wagoner für die ökumenische Entwicklung in den USA, aber da dürfte seine Beurteilung trotz mancher Kritik, die in den letzten Jahren etwa an Unionsversuchen laut wurde und

über die hier gelegentlich berichtet wurde, doch wohl einseitig sein. Denn zu den vielen positiven Erscheinungen gerade dieser kritischen Jahre zählen die verschiedenen Formen des Dialogs zwischen protestantischen Konfessionsgruppen und der römisch-katholischen Theologie, Dialoge, die katholischerseits weitgehend von dem soeben zum Kurienkardinal erhobenen Bischof von Pittsburgh, *J. J. Wright*, als dem ökumenischen Sprecher des katholischen Episkopats, betreut oder geleitet wurden. Die Darstellung von Wagoner bedarf da also wohl einer gewissen Korrektur. Aber vielleicht hatte nicht zuletzt die von ihm beklagte „ökumenische Depression" das Bedürfnis zum Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche verstärkt, von der man drüben sehr wohl weiß, daß ihre innere Verfassung zwar kritisch, sie aber (noch) nicht der Stagnation verfallen ist.
Wagoner dagegen nennt nur die Phänomene der Enttäuschung seit den letzten Vollversammlungen des Weltrates der Kirchen in Neu-Delhi (1961) und in Uppsala (1968). Die stimulierende Wirkung des ersten ökumenischen Jahrzehnts sei einer nervösen Erschöpfung, ja Gleichgültigkeit gewichen. Jedenfalls gelte das für die theologischen Seminare. Dergleichen Eindrücke hatte ja schon Harvey Cox 1968 gegen den Unionsplan von E. C. Blake behauptet (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 219). Obwohl Wagoner festzustellen glaubt, daß zur Zeit in den Seminaren fast jeder *Sinn für Wahrheit* abhanden gekommen sei, hofft er dennoch, daß dieser Zustand nur ein Übergang ist zu einer künftigen Erneuerung, aber er weiß leider auch nicht zu sagen, in welcher Richtung sie liegen werde.

Entleerte Frömmigkeit

Bemerkenswert sind dagegen die Beobachtungen Wagoners für die Auswirkungen auf das Leben der Gemeinden. In schwerwiegendsten Ausdrücken beklagt er die Entleerung der Frömmigkeit, eine Folge wachsender „geistlicher Unterernährung", „Senilität", schwere „Verwundung unseres Wortschatzes" über Jesus Christus und unsere Hingabe an ihn. Dieses „christologische Leck" fülle sich bei den meisten Menschen mit einem vagen Deismus. „Wir Protestanten sind müde und verwirrt." Der Protestantismus werde sicher nicht stillstehen, „aber wir haben keine Richtung, in der wir gehen sollen". Das ist immerhin eine sehr gewichtige Stimme in einem Jahre, da man vielerorts von einem gewissen Stillstand der ökumenischen Entwicklung und der Krise des Glaubens spricht. Auch die etwaigen Einseitigkeiten Wagoners berechtigen nicht dazu, seine Warnung an die evangelische (und wohl auch katholische) Adresse zu überhören.

Sind die Missionare in Indien bedroht?

Was zunächst wie eine Einzelaktion gegen einen allzu erfolgreichen katholischen Missionar aussah, hat sich inzwischen zu einer offensichtlich gesteuerten Kampagne militanter Hindu-Gruppen gegen alle Nicht-Hindus, besonders aber gegen die Christen, ausgeweitet. Zumindest in vier der siebzehn indischen Bundesstaaten stehen die Zeichen für die Kirchen auf Sturm. Während sich die Lage im Staate *Maharashtra* nach der Ausweisung des spanischen Jesuitenpaters *V. Ferrer* inzwischen wieder beruhigt hat, ist die Situation in *Assam* weiterhin sehr kritisch, d. h., es muß mit weiteren Ausweisungen von ausländischen Missionaren gerechnet werden. In *Kerala* haben sich besonders die Katholiken mit den staatlichen Stellen wegen einer neuen Schul- und Universitätsgesetzgebung auseinanderzusetzen, die in ihrer bisher bekannten Ausrichtung dem katholischen Erziehungswesen weitgehend die Grundlage entziehen würde. In den beiden in Mittelindien gelegenen Staaten *Orissa* und *Madhya Pradesh* schließlich wurden besondere Gesetze erlassen, die — ausgehend von einem Konversionsverbot — allmählich die Arbeit der Kirchen immer mehr einschränken sollen.

Der Fall Ferrer

Pater Ferrer sollte bereits 1966 auf Betreiben *hinduistischer Organisationen* Indien verlassen, da er „antinationaler Umtriebe" beschuldigt wurde. Diese Anklagen wurden nie näher präzisiert. Immer wieder gelang es den Freunden, Bewunderern und Anhängern Ferrers, durch Proteste, Demonstrationen und Eingaben die Aufenthaltsgenehmigung für ihn zu verlängern. Dabei konnten sie auf seine in mehreren Jahren angewachsenen Erfolge verweisen, die im Rahmen seiner Bemühungen um landwirtschaftliche und schulische Entwicklungen und Reformen Tausenden von Bewohnern zugute kamen. Nicht nur Christen, sondern auch Hindus und Moslems, und später sogar Kommunisten des Pekinger und des Moskauer Flügels setzten sich für ihn ein. Zwar erreichten sie damit einen Aufschub, Ende Juni 1968 jedoch mußte Pater Ferrer den Bundesstaat Maharashtra für immer verlassen; zunächst wurde ihm sogar die Aufenthaltserlaubnis für ganz Indien entzogen. Am 29. Oktober 1968 durfte er — wie vorher stillschweigend vereinbart — Indien wieder betreten, da sich mittlerweile ein anderes Bundesland bereit erklärt hatte, ihn aufzunehmen. In *Andhra Pradesh* hat er ein neues Wirkungsfeld gefunden, doch haben die damaligen Gegner den Verantwortlichen für die Einreise neuerdings nicht nur heftige Vorwürfe gemacht, sondern auch mit Gegenmaßnahme ngedroht. Ein erstes Zeichen dafür, wie die Auseinandersetzungen weitergehen werden, gab es Mitte Februar und Anfang April dieses Jahres. Während sich der örtliche Präsident der regierenden Kongreßpartei für die Unterstützung Ferrers in seinem neuen Wirkungsbereich einsetzte, verbot ihm die Regierung von Maharashtra sogar eine eintägige Zwischenlandung auf ihrem Gebiet. Machte man in diesem Fall dem spanischen Pater und damit den Christen allgemein den Vorwurf, sie betrieben Abwerbung von Hindus mit Hilfe vom Ausland bezahlter Entwicklungsprojekte, so erweiterte man die Anklagen im Bereich von Assam noch auf die angebliche Unterstützung und Förderung separatistischer Bestrebungen verschiedener Stämme durch die christlichen Kirchen (vgl. Herder-Korrespondenz, 22. Jhg., S. 265 ff.). Nach bisher nicht korrigierten Beschlüssen sollen aus diesem Grunde alle ausländischen Missionare bis zum Herbst dieses Jahres den Bundesstaat Assam verlassen.
Ihre Forderung, in ganz Indien einen „Bekehrungstop" und eine Ausweisung aller ausländischen Missionare zu erreichen, fand bisher zum Glück

nur geringes Echo, doch machen die Maßnahmen in Orissa und Madhya Pradesh deutlich, mit welchen Mitteln die antichristliche *Hindu-Partei Jan-Sangh* überall dort vorgeht, wo sie Einfluß ausüben kann. Am 9. Januar 1968 verabschiedete Orissa und am 19. September 1968 Madhya Pradesh ein sogenanntes „Religionsfreiheitsgesetz", das wegen seiner eindeutigen Tendenz von kirchlicher Seite allgemein als *Antikonversionsgesetz* bezeichnet wird. Danach soll jegliche Bekehrung, die unter Anwendung von „Gewalt, Verlockungen oder Betrügereien" zustande gekommen ist, mit Gefängnis bis zu einem Jahr oder mit einer empfindlichen Geldstrafe geahndet werden. Verstärkte Strafen werden für die Bekehrung von Minderjährigen, Frauen sowie Angehörigen einer niedrigen Kaste bzw. eines noch unterentwickelten Stammes angedroht. In Madhya Pradesh fordert das Gesetz außerdem die Anzeigepflicht jeder Konversion durch den Geistlichen bzw. Teilnehmer der Zeremonie, deren Nichtbeachtung ebenfalls zur Bestrafung führt.

Die *Reaktionen* auf diese Bestimmungen setzten unmittelbar nach Bekanntwerden ein und dauern immer noch an. Alle nichthinduistischen Religionsgemeinschaften fühlen sich betroffen, und selbst aus Hindu-Kreisen gibt es starke Kritik an diesen Gesetzen. Wahrscheinlich wegen der schnellen und unmißverständlichen Stellungnahme der christlichen Kirchen kam es bisher nur zu einzelnen Abschreckungsmaßnahmen staatlicher Stellen, so daß sich das genaue Ausmaß und die Folgen momentan noch nicht absehen lassen. Bei der Begründung des Madhya-Pradesh-Gesetzes hatte der Minister *V. K. Saklecha* ähnlich argumentiert wie die zuständigen Stellen zuvor in Maharashtra und Assam: 33 verschiedene einheimische und ausländische Missionen arbeiteten unter den unterentwickelten Stämmen des Staates und versuchten, die armen Analphabeten durch materielle Anreize zu bekehren sowie antinationale Kräfte unter ihnen zu unterstützen und ähnlich wie in Assam zum Abfall von der Regierung zu bewegen.

Die Kirchen setzen sich zur Wehr

Die katholische Bombayer Zeitung „The Examiner" nannte diese Ausführungen unverzüglich (28. 8. 68) „einen Mischmasch fanatischen Unsinns". Außerdem reichte der Präsident der Katholischen Indischen Union nach Rücksprache mit der Bischofskonferenz sogleich eine *Verfassungsklage* ein. Der zuständige Erzbischof *E. D'Souza* von Bhopal protestierte Anfang Oktober energisch in einem Brief an Ministerpräsident *Shri G. N. Singh* von Madhya Pradesh gegen die Bestimmungen und ließ keinen Zweifel daran, daß man alle Gläubigen auffordern werde, die Gesetze zu mißachten, soweit sie dem Gewissensentscheid des einzelnen widersprechen. Selbst Gefängnisstrafe könne die Christen nicht von diesem Weg abbringen. Über die Verfassungsklage ist bis jetzt noch nicht entschieden. Die Regierung versucht inzwischen, ihre Maßnahmen auf den *Schulbereich* auszudehnen mit der Drohung, daß „unerwünschte Aktivitäten" den Verlust offizieller Anerkennung und finanzieller Unterstützung zur Folge hätten. In Briefen an alle Missionsschulen zu Beginn des Jahres wurden die Schulleiter aufgefordert, Angaben über alle Schüler zu machen, die in den vergangenen fünf Jahren die Religion gewechselt haben, und zwar unter Mitteilung des Namens, des Grades, der früheren Religion, des genauen Datums und der „Art der Konversion" (Zwang, Anreiz oder eigene Zustimmung). Da auch diese Maßnahme nicht den gewünschten Erfolg erzielte und von kirchlicher Seite nicht befolgt wurde, kündigte der Sozialminister Ende Januar erhebliche Anstrengungen zum Aufbau eines staatlichen Schulwesens an, um damit die Bekehrungsmöglichkeiten der Christen in ihren Schulen auszuschalten.

Mitte Februar sprach der Apostolische Pronuntius in Indien, Erzbischof *J. Caprio* die neue Gesetzgebung zwar nicht direkt an, erklärte jedoch, daß auch er jegliche Bekehrung unter Anwendung von „Gewalt, Verlokkungen oder Betrügereien" strikt ablehne und daß er darum bitte, ihm jeden solcher Fälle sofort zu melden. Schon gleich nach Verabschiedung der Gesetze hatte man auf diese Übereinstimmung in der Ablehnung hingewiesen, doch die vage Formulierung und die Durchführungspraxis ließen schon bald die Zielsetzung erkennen. Kurz darauf machten christliche Abgeordnete im indischen Parlament einen Vorstoß, um die Unvereinbarkeit der einzelstaatlichen Gesetze mit der indischen Verfassung aufzuzeigen, die im Artikel 25 die religiöse Freiheit uneingeschränkt garantiert. Die Abgeordneten wurden darauf hingewiesen, daß die Zentralregierung nichts unternehmen könne, da die Gesetze von legalen Parlamenten beschlossen worden seien. Es stünde ihnen allerdings der Weg einer Verfassungsklage offen.

Die kirchlichen Stellen wollen und können aber nicht bis zur Beendigung dieses Prozesses warten. Deshalb stellten sie wiederholt ihre Meinung klar heraus. Am 13. und 14. März setzten sich die katholischen Bischöfe von Madhya Pradesh und der angrenzenden Gebiete mit Vertretern des protestantischen Nationalen Christlichen Rates zusammen, um ein gemeinsames Vorgehen zu beschließen, das „The Examiner" am 22. März als „mutig und kühn" bezeichnete. Sie widerlegen nicht nur die meisten Punkte des Gesetzes und der Begründungen, sondern weisen auch darauf hin, daß „in der Betätigung unseres Glaubens die christliche Nächstenliebe und das christliche Zeugnis wesentliche Elemente darstellen, die keiner Interpretation unterworfen sind, die ihnen von gewissen Gruppen gegeben wird". Der Meldepflicht von Konversionen werde man auf *keinen Fall* nachkommen.

Die kommenden Wochen werden zeigen, wie die Entwicklung nun weitergeht. Die *Zentralregierung* hält sich zurück, spricht lediglich davon, daß auch sie eine baldige vollständige „Indisierung" der christlichen Kirchen wünsche. Was sich hier im Gewande der hinduistischen Jan-Sangh-Partei sehr schnell entwickelt, entspricht in vielen Punkten der Renaissance traditioneller, religiös verankerter nationalistischer Gruppierungen in andern asiatischen Ländern, wie z. B. der Soka Gakkai in Japan. Das militante und unversöhnliche Auftreten dieser meistens auf dem Mittelstand fußenden Bewegung in Indien scheint man damit erklären zu können, daß der Hinduismus in den letzten beiden Jahrzehnten „eine starke Auflösung seiner soziologischen Basis erfahren mußte, nämlich des Kastensystems, der Großfamilie und der Dorfwirtschaft". Zusammen mit dem Einfluß westlicher Ideologien führte dies auch zu religiöser Unsicherheit und damit zu einer Schwächung der Gesamtposition des

Hinduismus. Da man außerdem die Erfolge christlicher Missionen (und ihren nicht immer klugen, gelegentlich auch die religiöse Substanz der Kirche selbst bedrohenden entwicklungspolitischen Einsatz erleben mußte, verstärkte sich die Furcht vor der Auflösung und damit die Kampfansage gegen die christlichen Kirchen (vgl. „Die katholischen Missionen", Heft 2/1969). Die Forderung nach einer Wiederbelebung des Hinduismus durch Erhebung zur Staatsreligion geht seitdem einher mit der Anklage gegen die Missionen, anti-nationale Ziele zu verfolgen.

Christlich-muslimischer Dialog im Weltkirchenrat

Die „Faith-and-Order"-Kommission des Weltrates der Kirchen hat Anfang März während der Nahostreise von Generalsekretär *E. C. Blake* (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 163) in Cartigny bei Genf eine tiertägige Begegnung von zwölf muslimischen und zwölf christlichen Theologen unter dem Vorsitz von *L. Vischer* veranstaltet. Sind auch derartige Dialoge von Christen und Moslems nicht etwas völlig Neuartiges, so war dieses Unternehmen doch das erste seiner Art im Rahmen von Faith and Order. Neu war auch der ausgesprochen internationale Charakter der Veranstaltung und die globale Programmatik. Die Moslems kamen aus Ägypten, dem Libanon, Pakistan, Jugoslawien und einigen westeuropäischen Ländern mit wachsenden muslimischen Gruppen (u. a. Frankreich und Deutschland).

Der „Sitz im Leben" dieses neueröffneten Dialogs darf einmal in der vom Zweiten Vatikanum beschlossenen Erklärung über „das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen" gesehen werden, nur hatten die Initiatoren von vornherein den theologischen Rahmen auf die gemeinsame Wurzel der aus Israel stammenden Offenbarungsreligion begrenzt. Waren auch keine Vertreter des Judentums anwesend, so war man sich doch durchwegs im klaren, wie der Bericht von L. Vischer (in den „Evangelischen Kommentaren", Mai 1969) zeigt, daß das Judentum einschließlich der Palästinafrage und die Probleme des Staates Israel nicht ausgeklammert werden können: „Der christlich-muslimische Dialog wäre verzerrt, wenn er sich gegen das Judentum richtete; er muß vielmehr immer so geführt werden, als wären Juden als dritte Partner anwesend." Daß dies keine Redensart ist, bewies die ganze Anlage der Nahostreise von Generalsekretär E. C. Blake, die den aktuellen Hintergrund dieser Dialogeröffnung bildete. Diese stellt also in hohem Maße jenen Grundbeitrag dar, den die vereinten Kirchen zum Frieden in einem friedlosen Bereich leisten können und leisten müssen. Und zwar nicht nur um des Friedens willen.

Die ungeklärte Schuldfrage

Wie schon der gedankliche Aufriß von *A. Gjerding*, Sekretär des Genfer Komitees „Church and Jewish People", über „Religiöse Elemente im Nahost-Konflikt" gezeigt hatte, liegt eine schwere Belastung auf diesem Dialog in einem gewissen Stellungswechsel besonders amerikanischer Kirchenführer zum Problem des Staates Israel und seinen religiösen Wurzeln. Wird zwar nicht der Zionismus bejaht, so stellt doch die sich immer mehr ausbreitende These, wonach „das Zentrum des Judentums eine unauflösliche Verbindung von Volk und Land Israel" samt der Anerkennung der Davidstadt Jerusalem als Hauptstadt des Staates Israel impliziere, ein Hindernis für den christlich-muslimischen Dialog dar. Das kam in Cartigny deutlich zum Ausdruck durch eine Reihe von Fragen muslimischer Teilnehmer an die anwesenden christlichen Theologen. Sie zogen die Aufrichtigkeit der christlichen Dialogbereitschaft in Zweifel und meinten, die Kirchen unterstützten den Zionismus. Der Antisemitismus in den westlichen christlichen Völkern sei eine der Hauptursachen für die Masseneinwanderung der Juden nach Palästina, aber die Sühne für diese Schuld müßten die Araber zahlen. Ob der christliche Westen seine Schuld nicht sehe und welche Opfer er bringe, um sie wiedergutzumachen, und zwar nicht nur an den verdrängten Juden, sondern auch an den von diesen verdrängten arabischen Einwohnern Palästinas. Der Glaubensdialog ist also von vornherein belastet durch das Problem einer allseitigen Gerechtigkeit, die nach Taten ruft.

Erst auf dem Boden dieser Realitäten kann ein christlich-muslimischer Dialog Ergebnisse erzielen, theologische Überlegungen, die gemeinsamen geistlichen Wurzeln betreffend, reichen dazu nicht aus. Darüber wurde Klarheit erzielt für den Beschluß, den Dialog fortzusetzen, und diese praktischen Verpflichtungen muß man im Auge behalten, will man das Resultat der ersten Begegnung richtig würdigen.

Eine gemeinsame Tradition?

Da wird gesprochen von „der spezifisch geschichtlichen Zusammengehörigkeit der beiden Religionen", die es verbietet, den Dialog mit anderen Dialogen gleichzustellen. Zu den gemeinsamen Inhalten gehört, daß Christentum wie Islam in einer Tradition stehen, die mit der Berufung Abrahams ihren Anfang nimmt. Beide bekennen, der Intention nach, denselben Gott, der Abraham berufen und sich dem Moses offenbart hat. Beide bekennen Gott als den Schöpfer aller Dinge, als Offenbarer und Richter. Diese bedeutenden gemeinsamen Aussagen machen die Auseinandersetzung auf der Grundlage gewisser gemeinsamer Überzeugungen möglich.

Allerdings dürfen darüber die Unterschiede nicht gering geachtet werden. Vischer meint, es könnte sich sogar erweisen, daß auch die gemeinsamen Aussagen mehr eine formale als eine reale Übereinstimmung darstellen. Denn Christen bekennen Jesus Christus und können von Gott nur durch ihn und in ihm sprechen (offensichtlich eine Besonderheit protestantischen Denkens, das manche katholische Theologen in dieser Form nicht teilen). Der Islam hingegen erkennt Mohammed eine zentrale Stellung in der Offenbarung zu und reduziert Christus zu einem bloßen Propheten. Das bedeutet, daß jede der beiden Religionen eine ihr eigentümliche Mitte hat, von der aus das Ganze zu verstehen ist, zumal da die Christen glauben, daß Gott in Christus ein für allemal das letzte Wort gesprochen hat.

Nach Ansicht von Vischer werde dadurch die spezifische Zusammengehörigkeit nicht aufgehoben. Die gemeinsamen geschichtlichen Wurzeln machten zumindest gemeinsame Fragen möglich, die in anderen Dialogen

nicht gestellt werden können. Auch wurde der Islam in den ersten Jahrhunderten seiner Geschichte von christlichen Theologen nicht als eine andere Religion, sondern eher als eine Häresie betrachtet.

Ausräumung der historischen Feindschaft

Man hat in Cartigny der Tatsache Rechnung getragen, daß zwischen Christentum und Islam eine jahrhundertealte Geschichte von Feindschaften und Mißverständnissen auszuräumen ist. Die Entwicklung hat nur in seltenen Fällen wirkliche Begegnungen zugelassen, in der Regel haben sich beide Religionen als Feinde gegenübergestanden und sich gegenseitig bedroht. Feinde aber kennen einander nicht, sondern stellen sich gegenseitig in polemischer Karikatur dar. Der neue Dialog muß dieses Erbe der Mißverständnisse liquidieren und durch ein wirkliches gegenseitiges Kennenlernen ersetzen. Dann kann er dazu führen, daß die beiden Religionen einander wiederum zu einer wirklichen Frage und Herausforderung werden und daß sie den Minderheiten die gebotenen Freiheiten einräumen, die durch große Bevölkerungsbewegungen entstanden sind. Im Libanon beispielsweise hat sich diese Frage seit langem gestellt und zu tragbaren gesellschaftlich-politischen Lösungen geführt. Neue Probleme sind in den selbständig gewordenen afrikanischen Staaten muslimischer Staatsreligion entstanden, etwa im Sudan.

Man hat bei dieser Frage die unterschiedlichen Auffassungen über das Verhältnis von Religion und Staat angesprochen, aber zu einer gründlichen Klärung ist es noch nicht gekommen. Auch wurde, wie es scheint, eine andere Frage noch gar nicht in Angriff genommen, die man in der theologischen Besinnung der ökumenischen Bewegung den „nicht-theologischen Faktoren der Glaubensspaltung" zuordnet. Diese sind aber nicht einmal in der Gemeinschaft der christlichen Kirchen des Weltrates völlig ausdiskutiert, zwischen Kirchen also, die hauptsächlich im Bereich der westlichen Zivilisation erwachsen sind und daher das typisch westliche Kulturbewußtsein an sich tragen. Doch schon die innere Auseinandersetzung mit den Missionskirchen in Asien und Afrika während der letzten Jahre, etwa die Diskussionen innerhalb der Ostasiatischen Christlichen Konferenz (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 169 f. und 309 f.), haben gezeigt, daß das Kulturbewußtsein der westlichen Kirchen und ihrer Missionsgründungen sehr verschieden ist, u. a. in der Bewertung des technischen Fortschrittes für die Befreiung des Individuums und die Humanisierung der Gesellschaft. Wie tief der Gegensatz zu den islamischen Staaten und Völkern ist, zeigt in jüngster Zeit die grundsätzliche Denkverschiedenheit zwischen Arabern und Israelis, deren westlichen Zivilisationsstil die Araber ablehnen. Hier tun sich für den christlich-muslimischen Dialog noch große Schwierigkeiten auf.

Andere Schwierigkeiten liegen in den Folgen für die Vitalität der Mission. Sie sind auch von den gemeinsamen Missionskonferenzen her bekannt und gipfeln seit dem Zweiten Vatikanum in der Frage, wie Mission und Dialog in Einklang zu bringen sind (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 317 f.). Einig war man sich in Cartigny nur darin, daß auf den Versuch des Proselytismus grundsätzlich verzichtet werden muß.

Vorgänge und Entwicklungen

Gewandeltes Verhältnis zur Freimaurerei

In einer auf französischem Hintergrund entstandenen katholischen Schrift über die Freimaurerei aus dem Jahre 1954, die durchaus um Sachlichkeit und historisches Verständnis bemüht war, wurde als Endergebnis eine Versöhnung zwischen Katholiken und Freimaurern ausgeschlossen. „Zwischen der Kirche und den Logen sind die Gegensätze so grundlegend, daß die Frage gar nicht ernsthaft gestellt werden kann, ob die Kirche an eine Annäherung auch nur denkt." Zwar wurden friedlichere Beziehungen zwischen den sich bekämpfenden weltanschaulichen Gemeinschaften als wünschenswert bezeichnet, diese müßten aber in einem (einseitigen) Wandel der Freimaurerei grundgelegt sein; angesichts der „De-facto-Allianz mehrerer französischer Logen mit dem Kommunismus", womit vor allem der Grand-Orient de France gemeint war, seien jedoch eine Rückkehr der Freimaurerei zu ihren ursprünglichen geistigen Werten und somit die Schaffung einer Verständigungsebene nicht zu erwarten (*M. Colinon,* L'Église en face de la Franc-Maçonnerie, Librairie Arthème Fayard, Paris, S. 162). Tatsächlich schloß der Grand-Orient noch 1958 sechs Logenbrüder aus, als diese sich im Parlament für die Subventionierung der freien, also vor allem der katholischen Schulen ausgesprochen hatten.

Ebenfalls in Frankreich wurde 1961 von dem Katholiken *A. Mellor* eine gänzlich anders orientierte Darstellung veröffentlicht, die den ebenso pathetischen wie bezeichnenden Titel trägt: Unsere getrennten Brüder, die Freimaurer (deutsch Styria, Graz 1964). In der Zwischenzeit war aber nicht nur das kirchenfeindliche Gehabe der Freimaurer in Frankreich wie in den meisten Ländern schwächer geworden oder gänzlich verschwunden. Vielmehr konnten auch in der Kirche, die sich auf das Zweite Vatikanum vorbereitete, die Regeln des Dialogs und der Toleranz in dem Maße an Boden gewinnen, in dem ein integralistischer „politischer" Katholizismus an Bedeutung verlor. Der Einstellungswandel gegenüber der Freimaurerei schlägt sich seither schon in repräsentativen theologischen Nachschlagewerken nieder. *K. Algermissen* hob noch im IV. Band des LThK (Herder, Freiburg 1960, Sp. 343—348) den deistischen Grundzug der Freimaurerei hervor und referierte ohne Vorbehalte die lehramtlichen Stellungnahmen und die kirchenrechtlichen Sanktionen gegen eine Mitgliedschaft von Katholiken. *A. Mellor* kann sich 1968 im II. Band von Sacramentum Mundi (Herder, Freiburg 1968, Sp. 99—105) auf eigene historische Untersuchungen stützen, wenn er folgert, in der anstehenden Revision des CIC dürfe man sich der Frage nicht entziehen, ob bei den heutigen Verhältnissen in einem Großteil der Freimaurerei der ganzen Welt die

Exkommunikation sachlich wie juristisch als Strafe für Mitgliedschaft überhaupt noch haltbar sei, was Mellor erwartungsgemäß verneint.

Der indirekte Einfluß des Konzils

Während des Konzils hatte sich nur der für unkonventionelle Fragestellungen bekannte Bischof von Cuernavaca (Mexiko), *S. Méndez Arceo,* zweimal bemüht, wenn auch ohne Erfolg, das Verhältnis der Kirche zur Freimaurerei zur Sprache zu bringen. Zwar fand die „Irrlehre" der Freimaurer gelegentliche Ankläger in der Aula und in der konziliaren Traktätchenliteratur, in keinem der Dokumente werden die Freimaurer aber auch nur erwähnt. Dennoch hat die offiziell befürwortete Aufgeschlossenheit gegenüber allen weltanschaulichen Richtungen sowie die Erklärung über die Religionsfreiheit einer Annährung den Weg bereitet, auf dem sich die Initiativen einzelner entfalten konnten. Der Vatikan hat seinerseits das Verständigungsbemühen mehrerer Freimaurerobödienzen bislang nicht gerade wohlwollend erwidert, wenn auch hier gesagt werden muß, daß Rom wohl unter dem vorherrschenden Eindruck der sogenannten irregulären Freimaurerei in den romanischen Ländern einschließlich Lateinamerika steht, die nach wie vor die Funktion einer „Antikirche" erfüllen zu müssen glaubt. Immerhin unterhält Rom über das Sekretariat für die Nichtglaubenden (in Ermangelung einer geeigneteren Instanz) Verbindungen zur Freimaurerei, und der dafür zuständige Konsultor, der Ungar *G. B. Toth,* verfügt bereits über sehr positive Kontakte vor allem zu angelsächsischen Logen.

Dennoch dominiert heute auf beiden Seiten ein neuer Ton der Sachlichkeit und des Verstehenwollens. Das machen einige jüngere Publikationen deutlich, die eine faire Auseinandersetzung suchen. Wer sich über die Freimaurerei zu unterrichten wünscht, dem stehen heute durchaus zuverlässige Darstellungen zur Verfügung, die über alle interessierenden Aspekte informieren. Von den freimaurerischen Publikationen sei hier nur das umfangreiche Werk von *M. Steffens,* Freimaurerei in Deutschland. Bilanz eines Vierteljahrtausends (Bauhütten-Verlag, Frankfurt ²1966) erwähnt. Das bereits genannte einflußreiche katholische Buch von Mellor wurde vom Autor durch ein zweites, systematischeres ergänzt (Logen, Rituale, Hochgrade. Handbuch der Freimaurerei, Styria, Graz 1967). Neuesten Datums und in den Ergebnissen mit Mellor weitgehend konform ist die Schrift des holländischen Jesuiten *M. Dierickx* (Freimaurerei. Die große Unbekannte), die in deutscher Sprache vom freimaurerischen Bauhütten-Verlag (Frankfurt 1968) verlegt wurde. Dierickx wie Mellor erfuhren bei ihrer Arbeit großzügige Unterstützung verschiedener Logen, in deren Bibliotheken und Archiven sie Quellenmaterial einsehen konnten.

Die Öffentlichkeitsarbeit der Freimaurer hat die wissenschaftlich orientierte Sachlichkeit ergänzt und das gegenseitige Verständnis gefördert. Wenn sie auch, wie besonders in Deutschland, in der schlechten „Nachwuchs"-situation am Ende des Krieges zur Notwendigkeit geworden war, hat diese Öffentlichkeitsarbeit durch Ausstellungen, Vorträge und Publikationen das noch zumindest unterschwellig vorhandene Unbehagen gegenüber dem „Geheimcharakter" der Logen weitgehend abbauen können. Die alten Vorurteile und die noch immer umlaufenden Gerüchte sind nicht zuletzt auch Nachwirkungen der NS-Propaganda und der antimaurerischen Streitschriften des 19. Jahrhunderts, insbesondere solcher katholischer Provenienz, denen allerdings maurerische Angriffe gegen die Kirche und vor allem gegen die Jesuiten in nichts nachstanden.

Keine „Enthüllungen"

Wer „Enthüllungen" über die Freimaurerei erwartet, muß sich an solche polemische Produkte halten, denn die auf historischen Forschungen basierenden Darstellungen müssen ihn in diesem Punkt enttäuschen. Diese sind aber nicht minder spannend und fesselnd, wenn sie die Hintergründe und politischen Verflechtungen aufweisen, die zur Frontstellung zwischen Kirche und Freimaurertum und schließlich zur Verurteilung durch Rom geführt haben. Allerdings ist der neue Ton der Sachlichkeit noch nicht in allen unteren Rängen maßgebend. Katholische Vorurteile lassen sich ebensowenig leugnen wie antikirchliche Affekte seitens der Maurer. Die wohlwollenden Vorworte von Logenmeistern für katholische Veröffentlichungen zeigen zwar an, daß die Voraussetzungen für die Annäherung geschaffen worden sind, sie sind jedoch noch nicht repräsentativ für die Gesamtstimmung.

Es kann kaum bestritten werden, daß die Freimaurerei ihren Höhepunkt längst überschritten hat. Das gilt sowohl für ihren politischen und gesellschaftlichen Einfluß als auch für ihre Bedeutung als ethisch-weltanschaulicher Leitbildträger. Das Interesse an der Freimaurerei (oder auch die Neugierde) ist entsprechend abgeflaut. Eine Verständigung mit der katholischen Kirche wurde durch diese Entwicklung nur gefördert. Hinzu kommt, daß die traditionellen Konfliktstoffe, wie etwa Schulfrage, Ehegesetze und Religionsfreiheit, heute auch von den Katholiken in einem anderen Lichte gesehen werden, daß auch die Kirche den Pluralismus als ein zu rechtfertigendes Prinzip anerkennt. Der schwindende Einfluß der Freimaurerei macht schließlich den traditionellen Vorwurf des Protektionismus langsam hinfällig. Gewiß wird von den Maurern zugestanden, daß bisweilen ein „Suchender" um Aufnahme in eine Loge bittet, weil er sich materielle Vorteile verspricht. Solche Erscheinungen treffen aber nicht das Wesen dieser Gemeinschaft und bleiben nicht auf die Freimaurerei beschränkt.

In Deutschland hatten die Freimaurer wohl in der NS-Zeit den größten Aderlaß zu verzeichnen. Gegenüber etwa 80 000 Brüdern im Deutschen Reich arbeiten heute erst wieder etwa 21 000 in rund 400 Logen in der Bundesrepublik und West-Berlin (vgl. Steffens, a. a. O., S. 19). Angesichts dieses Rückgangs ist sicher auch zu bedenken, daß die Generationen der Nachkriegszeit dem Symbolismus mit altertümlichen Sprachformen und Ritualen wenig abgewinnen können. Anziehungskraft hat dagegen, das gilt immer wohl vor allem für Europa, der elitäre Anspruch sowie der am englischen Gentleman-Ideal orientierte Lebensstil. Ganz anders in den USA, wo zwei Drittel der etwa acht Millionen Freimaurer der ganzen Welt leben und wo das Zeremoniöse dominiert. Die Mitgliedschaft aus unteren sozialen Schichten ist in amerikanischen Logen durchaus keine Seltenheit. Die Rassenschranken sind aber trotz des Toleranzgedankens auch innerhalb der Freimaurerei noch nicht überwunden, so daß sich Hunderte von getrennten Neger-Logen konstituieren konnten.

Als Mellors Buch (Unsere getrennten Brüder . . .) in deut-

scher Sprache erschien, wurde ihm vorgeworfen, seine Darstellung sei übertrieben optimistisch, in Wirklichkeit sei sogar die reguläre deutsche Freimaurerei noch stark von einem glaubens- und kirchenfeindlichen Freidenkertum bestimmt. So hat *F. Hillig SJ* anhand freimaurerischer Schriften aufgezeigt, daß das Selbstverständnis der katholischen Kirche von den Freimaurern auch heute noch völlig mißverstanden werde und daß deshalb nicht mit einer tiefergehenden Annäherung gerechnet werden dürfe (Haben sich die Freimaurer gewandelt?, „Stimmen der Zeit", November 1964, S. 97—106). Zweifelsohne lassen sich auch heute noch solche Tendenzen aufspüren. Man kann den nicht seltenen Eindruck gewinnen, daß sich für manchen Logenbruder ein rationalistisch verbrämtes Ablehnen dogmatischer Glaubensaussagen mit einer recht irrationalen Neigung zu allen esoterischen Mysterienkulten morgenländischer Herkunft paart. Gerade angesichts der Offenheit in den Führungsspitzen der Freimaurer (das gilt für alle regulären Obödienzen in Europa) dürfte die Feststellung Hilligs aber nicht mehr zutreffen. Die „irenische" Einstellung, wie sie Mellor und Dierickx in ihren Schriften vertreten, wird eher zu einer Annäherung führen als die Fortsetzung unfruchtbarer Polemik und das Beharren auf katholischen Prämissen. Nur so läßt sich die Wechselwirkung zwischen kirchlicher Ablehnung und antikirchlicher Polemik auf die Dauer beilegen. Dierickx meint sogar, wenn in einigen Ländern in den Ritualen der symbolischen Freimaurerei noch der eine oder andere bedenkliche Text vorkomme, könne sich dies bei einer Mitgliedschaft praktizierender Katholiken ändern (a. a. O., S. 205). Mellor hat dies bereits persönlich praktiziert. Von seiten der Logen wurde es als sehr erfreulich bezeichnet, daß der praktizierende Katholik Mellor in die Pariser Loge Esperance aufgenommen werden konnte, ohne daß Rom Einspruch erhob.

Die Verurteilung von 1738

Daß die vatikanischen Archive die Materialien über die Freimaurererfragen noch nicht freigeben, hat Mellor und Dierickx nicht entmutigt, sich mit den Gründen für die kirchliche Verurteilung durch Clemens XII. im Jahre 1738 auseinanderzusetzen. Einige der Gründe lassen sich aus den kirchlichen Dokumenten selbst entnehmen: die Geheimhaltungspraktiken, der deistische Indifferentimus, der alle Religionen auf die gleiche Stufe stellt, usw. Hinzu kommt eine vieldiskutierte, aus päpstlichen Verlautbarungen sonst nicht bekannte Formulierung in der Bulle „In eminenti apostulatus specula": „und auch aus anderen Uns bekannten gerechten und vernünftigen Gründen" (der volle Text findet sich, lateinisch und deutsch, bei Mellor, Unsere getrennten Brüder . . ., a. a. O., S. 179 bis 185). Mellor schließt daraus, dem Papst sei daran gelegen gewesen, in England die Wiedereinsetzung der katholischen Stuart-Dynastie zu ermöglichen, weshalb er die kontinentalen Gegner des katholischen Stuart-Prätendenten habe treffen wollen, die in enger Beziehung zu verschiedenen Logen gestanden hätten. Dierickx hält dieses Motiv ebenfalls für plausibel. Anlaß für die Bemerkung des Papstes sei jedoch nach seiner Meinung die Tatsache gewesen, daß damals zahlreiche Katholiken und selbst Kleriker der Maurerei aktiv angehörten, ein Zustand, den der Papst ohne viel Aufhebens habe beenden wollen (S. 66). Diese Frage darf ruhig offenbleiben, da die Motive in beiden Hypothesen für eine Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Freimaurerei von sekundärer Bedeutung sind.

Deismus ist kein freimaurerisches Dogma

Die Frage der Geheimhaltung hat sich längst erledigt, da nicht nur die „Verräterschriften" des 18. und 19. Jahrhunderts, sondern auch die neuesten Veröffentlichungen immer wieder betonen, daß es ein Geheimnis der spekulativen Freimaurerei im eigentlichen Wortsinn nie gegeben hat. Von den kirchlichen Argumenten des 18. Jahrhunderts bleiben schließlich Deismus und Indifferentismus und der damit verbundene Häresieverdacht übrig. Die historische Forschung läßt aber auch diesen Streitpunkt in einem anderen Licht erscheinen.

Das Gründungsdatum der spekulativen Freimaurerei kann mit dem Zusammenschluß von vier Londoner Großlogen im Jahre 1717 angesetzt werden. 1723 wurde die bis heute maßgebliche Verfassung veröffentlicht, ein Text, der zum Verständnis der freimaurerischen Gemeinschaft unerläßlich ist (eine neue deutsche Übersetzung liegt vor in: Die Alten Pflichten von 1723, Bauhütten-Verlag, Frankfurt ^{4}1967). In diesem Dokument heißt es unter der Überschrift „I. Von Gott und der Religion", daß der Maurer verpflichtet sei, „dem Sittengesetz zu gehorchen; und wenn er die Kunst recht versteht, wird er weder ein engstirniger Gottesleugner noch ein bindungsloser Freigeist sein". In diesem Text von 1723 heißt es weiter, „heute jedoch hält man es für ratsamer, sie [die Maurer] nur zu der Religion zu verpflichten, in der alle Menschen übereinstimmen, und jedem seine besonderen Überzeugungen selbst zu belassen". Die Maurer sollten „gute und redliche Männer sein, von Ehre und Anstand, ohne Rücksicht auf ihr Bekenntnis . . ." (a. a. O., S. 10). Gerade diese sehr frühe Aussage über die Religion wurde der Freimaurerei als ein unwiderleglicher Beweis für ihren Deismus und ihre indifferente Gesinnung entgegengehalten. Dabei hatte man vergessen, daß sie auf dem Hintergrund der Religionskämpfe und konfessionellen Zersplitterungen des 18. Jahrhunderts erfolgte und daß damals die Logengemeinschaft den einzigen Ort darstellte, an dem man sich frei von den alltäglichen Streitereien begegnen konnte. Heute noch gilt in vielen Logen der Grundsatz, daß über Religion und Politik keine Streitgespräche geführt werden dürfen. Katholischerseits wurde der Tolerenzgedanke zu jener Zeit noch als Häresie behandelt. Es konnte nicht ausbleiben, daß sich in einer Gemeinschaft, die sich zudem von der Kirche in schärfster Form abgelehnt sah, das geistige Gedankengut der Zeit breitmachte und lange Zeit maßgebend wurde. Es ist jedoch falsch, die Freimaurerei mit Deismus und Indifferentismus unlösbar verbinden zu wollen. Für den Autor der Konstitution von 1723, den presbyterianischen Geistlichen *James Anderson*, war die „Religion", auf die er den Maurer verpflichtet wissen wollte, selbstverständlich das Christentum (die Ausbreitung der Freimaurerei in muslimische und buddhistische Länder erfolgte ja erst später), das er nicht durch die Freimaurerei als Religionsersatz hatte ersetzen wollen. Ursprünglich ist also die Gemeinschaft der Freimaurer eine Vereinigung von (größtenteils) „praktizierenden" Christen verschiedener Konfessionen, die sich angesichts der politischen und religiösen Zersplitterung um eine Brüderlichkeit unter den Menschen auf der religiösen Toleranzbasis bemühten.

Mellor und Dierickx betonen immer wieder, daß in den meisten Logen regulärer Obödienzen weder von den um Aufnahme suchenden Katholiken Abstriche in ihrem Glauben oder ihrer kirchlichen Praxis verlangt werden noch daß theologisch-dogmatische Vorbehalte für die Katholiken selbst bestehen. Die Freimaurerei wolle von sich aus keine Antwort auf theologisch-metaphysische Fragen geben, und ihre Haltung, die als religiöser Indifferentismus empfunden werden mag, in manchen ihrer Vertreter auch war und noch ist, sei von ihrem Ursprung her ganz deutlich der Gedanke der Toleranz. *A. Mirgeler* empfiehlt, „die Verwahrungen ernst zu nehmen, welche die Freimaurerei gegen ihre Identifizierung mit dem Deismus erhebt". Sie sei „nicht zu verstehen als eine neue, dritte oder vierte Konfession neben den bestehenden, auch nicht als die Ablösung des traditionalen Glaubens durch einen militanten Deismus, Atheismus oder Indifferentismus. Sie tendiert vielmehr auf einen weltanschauungsfreien Raum, in dem nach den Religionskriegen eine friedliche Koexistenz überhaupt erst wieder möglich wird" (Die Freimaurerei. Eine geistesgeschichtliche Untersuchung", Hochland", Juni 1963, S. 436f.).

Der Canon 2335 des CIC

Wenn auch, wie im Falle A. Mellors, die *Kirchenstrafe* nicht immer im strengen Sinne angewandt wird, heißt es doch noch im can. 2335 des gültigen CIC, daß der Beitritt zur Freimaurerei und ähnlichen Vereinigungen, „quae contra Ecclesiam vel legitimas civiles potestates machinantur", mit der dem Heiligen Stuhl simpliciter reservierten Exkommunikation bestraft wird. Die in diesem Artikel enthaltene Formulierung wird heute mit Recht als eine Verunglimpfung und als Ärgernis empfunden. So ist eher erstaunlich, daß zahlreiche Logen in sehr gemäßigter Sprache ein gewandeltes Verhältnis zur Kirche fordern. Bezeichnend für ihre Argumentation dürfte ein Schreiben sein, das die Großloge von Haití am 26. Mai 1962 an den Papst gerichtet hatte (Text in Mellor, Logen, Rituale, Hochgrade, a. a. O., S. 499—505). Die Freimaurer begrüßen darin den Entschluß der Kirche, auf dem Konzil sich über kirchliche und doktrinäre Themen hinaus mit den vielfältigen Problemen des Menschen zu befassen, und so „wagen wir, die Freimaurer der Obödienz von Haití, Ihnen in Hoffnung auf einen klugen und gerechten Beschluß den Fall der Freimaurerei vorzulegen, die ... von der Exkommunikation betroffen wurde". Der in Canon 2335 erhobene Vorwurf der Verschwörung gegen Staat und Kirche treffe in keiner Weise auf die Obödienz von Haití noch auf zahlreiche andere zu, was ausführlich begründet wird. Nichts könne entdeckt werden, das der Kirche oder auch nur der natürlichen Moral abträglich sei. „Unser Hermetismus, der mit Unrecht als verdächtig angesehen wird, ist keinesfalls eine Tarnung böswilliger und tadelnswerter Handlungen, sondern dient lediglich zur Sicherung der Integrität und der ursprünglichen Reinheit des freimaurerischen Ordens. Wir bekennen Gott, den wir als den Allmächtigen Baumeister der Welt anerkennen, und wir glauben an die Wirklichkeit eines anderen Lebens in den Himmeln. Die Richtlinien unserer Institution fordern die Hinführung der Menschheit zu größerem Licht, zu mehr Güte, mehr Liebe, und wenn sie ein Ideal einer weltweiten Brüderlichkeit lehrt, ist es ihr Ziel, im Rahmen ihrer ständigen und besonderen Bemühungen und durch die Bejahung der Menschenrechte am Werk der allgemeinen Befreiung der Menschheit mitzuwirken." Die Beseitigung der Exkommunikationsbestimmungen sei als Forderung nur recht und billig.

Mellor und Dierickx machen sich diese Argumentation zu eigen. Unter Verweis auf can. 2228 weist Mellor sogar darauf hin, daß „die vom Gesetz verhängte Strafe nur zugezogen wird, wenn das Vergehen in seiner Art vollkommen ist, gemäß dem Wortlaut des Gesetzes". Wo Logen sich dagegen verwahrten, daß sie an Verschwörungen gegen Kirche und Staat beteiligt seien, sei es „zumindest zweifelhaft", ob die vorgesehene Strafe überhaupt eintrete (Sacramentum Mundi, a. a. O.). Mit Recht wird immer wieder betont, daß die Kirche nicht einen einseitigen Abbau antikatholischer Emotionen erwarten dürfe, wenn sie nicht diskriminierende und ungerechtfertigte Banndrohungen aus ihrem Gesetzbuch zu beseitigen bereit sei.

Wesentliche Unterschiede

Es wurde bereits erwähnt, daß Rom wohl unter dem Eindruck der irregulären romanischen Freimaurerei steht, wenn es sich bislang sehr reserviert gezeigt hat. Zwar hat die belgische katholische Kulturzeitschrift „la revue nouvelle" (Oktober 1968) eine Stellungnahme der Kirche „in einer Auseinandersetzung, die die Freimaurer unter sich spaltet", abgelehnt und eine generelle Überprüfung der Verurteilung gefordert. Es wäre aber wohl unrealistisch, zu glauben, die Kirche könne mit der Freimaurerei schlechthin ins Gespräch kommen, denn für sie gibt es keine Repräsentanz. Einige wesentliche Unterschiede zwischen „regulärer" und „irregulärer" Freimaurerei bestimmen auch den Dialog mit diesen Gruppen und dürfen nicht unberücksichtigt bleiben. Das betrifft vor allem einige Grundsatzfragen weltanschaulicher Natur, die innerhalb der Freimaurerei gegensätzlich beantwortet werden und wobei die Kirche der „regulären" Freimaurerei naturgemäß viel nähersteht. So verweigert seit 1877 (einer der historischen Fixpunkte für die Bestimmung der Regularität) der Grand-Orient de France und mit ihm ein großer Teil der romanischen und lateinamerikanischen Freimaurerei das Bekenntnis zum „Allmächtigen Baumeister aller Welten". Die Bibel wurde damals aus den Logenräumen entfernt (in den regulären Logen gehört sie allgemein zu den „drei großen Leuchten") und die Kirche zum Feind erklärt. Wenn die Kirche mit der irregulären Freimaurerei in Kontakt treten will, so wird sie ein Gespräch mit Nichtglaubenden zu führen haben, während die regulären Freimaurer den Vorwurf des Nichtglaubens als Unterstellung deuten müßten.

Die Freimauerei stellt heute keine Großmacht mehr dar, die der Kirche gefährlich werden könnte oder auch nur möchte. In ihrem überwiegenden Teil handelt es sich um eine tolerant gesinnte Gesellschaft, in der Geselligkeit und Clubleben eine ebenso große Rolle spielen wie weltanschauliche Fragen und sittliche Verantwortung. Die alte Gegnerschaft entbehrt heute der Grundlage. Im Herbst 1968 hat eine dreiköpfige Kommission deutschsprachiger Freimaurer bei Kardinal *König* in Wien ein erstes Gespräch mit der ebenfalls durch drei Gesprächspartner vertretenen katholischen Kirche geführt. Man darf gespannt sein, ob in den vereinbarten weiteren Zusammenkünften die von Katholiken wie Dierickx und Mellor empfohlene Annäherung Wirklichkeit wird.

Wie frei wird die Kirche Griechenlands?

Im Februar 1969 setzte die Athener Militärregierung durch Veröffentlichung in ihrem Amtsblatt die neue Verfassung der griechisch-orthodoxen Kirche mittels Notverordnung in Kraft (vgl. den Wortlaut in „Ekklesia", 1. 3. 69). Das Dekret trägt die Unterschrift des Thronregenten *M. G. Zoitakis* — im Namen des im Exil lebenden griechischen Königs —, des Ministerpräsidenten *M. G. Papadopoulos* und anderer Regierungsmitglieder. Der erste Entwurf dieser Verfassung wurde vom Erzbischof von Athen, *Hieronimos Kotsonis,* bereits im Juni 1967 kurz nach seiner Amtseinsetzung vorgelegt. Diesem sollen noch acht weitere gefolgt sein. Bereits in seiner Inthronisierungsrede hatte Hieronymos („Akropolis", 18. 5. 67) die Grundzüge eines allgemeinen Reformplanes angedeutet. Vergleicht man diese ersten Reformvorschläge mit ihrer jetzigen Gestalt im neuen Kirchenstatut, so wird — neben deren teilweiser Verwirklichung — auch die Diskrepanz in wesentlichen Punkten deutlich. Worin liegen die Gründe dafür? An der ernsthaften Absicht des Erzbischofs, die orthodoxe Kirche Griechenlands zu reformieren, wird man nicht zweifeln können. Wenn nun wesentliche von ihm selbst vorgesehene Reformpunkte (z. B. Wahl des Erzbischofs, der Metropoliten) nicht verwirklicht wurden, so ist Hieronymos — aus Schwäche oder aus Überzeugung — entweder auf die Linie der Militärregierung eingeschwenkt, oder er wurde durch sie zu einem Kompromiß gezwungen: Anerkennung bzw. Hinnahme einer stärkeren Einflußnahme der Regierung auf die Kirche gegen Gewährung größerer Freiheiten im innerkirchlichen Bereich. Diesen Eindruck hinterläßt das gegenwärtige Statut auch tatsächlich: in der inneren Organisation der Kirche und ihren religiös-geistlichen Belangen hat diese nun zweifellos die „liberalste" Verfassung seit 1833. In ihrer Beziehung zum Staat jedoch blieb sie zum Teil ebenso abhängig wie in der vorausgehenden Verfassung. So ist es nicht unwahrscheinlich, daß für Hieronymos die Annahme dieser Verfassung auch eine Frage der Güterabwägung war.

Daß das Militärregime den Einfluß auf die Kirche wahren und in politisch relevanten Fragen — z. B. auch bezüglich kirchlicher Personalpolitik — festigen wollte, ergibt sich schon aus der Art der Vorbereitung des Statuts. Es wurde von einer Kommission von sechs dafür ernannten Metropoliten, dem bisherigen Heiligen Synod unter Vorsitz des Erzbischofs von Athen ausgearbeitet. Die Verhandlungen zwischen dem Synod und der Regierung erwiesen sich dabei als schwieriger als vorhergesehen, so daß der dem Synod gesetzte Termin durch Regierungsverordnung vom 11. Mai 1967 bis zum 30. September 1968 und vom 4. Oktober 1968 bis zum 31. Januar 1969 verlängert wurde; endgültig liefen sie am 15. März 1969 ab (Art. 51, Abs. 2). Auf Sicherung staatlicher Einflußnahme deutet weiter hin, daß die dafür zuständige sog. „Heilige Synode der Hierarchie" (die Vollversammlung aller amtierenden Metropoliten) von den Beratungen ausgeschlossen blieb und das neue Statut ihr als entscheidungsberechtigtem Organ nicht zur Abstimmung vorgelegt wurde. Als Begründung dafür gab Erzbischof Hieronymos in einer Pressekonferenz vom 28. Februar 1969 an, „wir waren der Meinung, daß wir in einem solchen Falle auf Hindernisse stoßen würden".

Tatsächlich hatte sich schon während der Ausarbeitung aufgrund durchgesickerter Einzelheiten Protest und Kritik erhoben, vor allem gegen verschiedene Versuche, oppositionelle Metropoliten durch Amtsenthebung auszuschalten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 45). Übergangen wurden bei der Ausarbeitung ebenfalls die theologischen Instanzen. So konnten einige Theologen, wie z. B. die Systematiker *Trembelas* und *Bratsiotis* sowie der bekannte Ökumeniker *Alevisatos,* nur zum bereits fertigen Verfassungsentwurf brieflich Stellung nehmen. Während Bratsiotis dies ablehnte, sollen sich Trembelas und H. Alevisatos auf die Bemerkung beschränkt haben, das Statut sei unbedingt noch den Theologischen Fakultäten von Athen und Thessaloniki vorzulegen, was jedoch nicht geschehen ist. Den Metropoliten selbst sei lediglich „zur Kenntnisnahme" ein Exemplar des betreffenden Gesetzesblattes zugestellt worden.

Die Grenzen der Heiligen Synode

Höchste kirchliche Autorität bleibt — wie bisher — die *Vollversammlung der amtierenden Metropoliten,* die „Heilige Synode der Hierarchie". Diese ist in allen Angelegenheiten, welche das innere Leben der Kirche (Dogma, Moral, Liturgie, Disziplin) und ihre Seelsorgsarbeit betreffen, frei und regelt alle diesbezüglichen Fragen „in eigener Entscheidung" (Art. 8, Abs. 3), während früher ein Regierungsdekret oder ein Erlaß des Kultusministers für die Gesetzeskraft ihrer Beschlüsse erforderlich war. Sie kann nun ohne vorherige Genehmigung des Kultusministers zu ihren ordentlichen (November und Februar jeden Jahres) und außerordentlichen Sitzungen zusammentreten (Art. 8). Sie selbst entscheidet, was beraten wird und welche ihrer Beschlüsse Staatsgesetze werden sollen und daher dem Kultusminister zur Bestätigung vorgelegt werden müssen (Art. 9).

Aber weniger frei ist sie beispielsweise schon bei der *Wahl des Erzbischofs* von Athen und Primas von ganz Griechenland. Wurde dieser früher von der Vollversammlung der Metropoliten gewählt und seine Wahl vom König durch den Kultusminister lediglich bestätigt, so gewährt nunmehr Art. 6 bzw. 20 des neuen Statuts ihr lediglich das Recht eines Dreiervorschlags. Einer der Vorgeschlagenen wird dann durch Regierungsdekret auf Vorschlag des Ministerrates zum Erzbischof von Athen ernannt. Nach den ursprünglichen Reformvorschlägen sollte die Wahl des Erzbischofs nach frühchristlicher Praxis noch vom Klerus und Volk der Hauptstadt akklamiert werden. Außerdem war nach diesen Vorschlägen (vgl. Verfassungsentwurf vom November 1967, öpd, 16. 11. 67) die Erweiterung der Vollversammlung um beratende Mitglieder aus Klerikern und Laien vorgesehen.

In der Frage der *Wahl der Metropoliten,* für die ebenfalls die Heilige Synode der Hierarchie zuständig ist, bleibt vorerst noch alles offen. Kraft Artikel 20 werden die Qualifikationen der Kandidaten, Aufstellungsweise der Vorschlagsliste, Wahl- und Inthronisierungsverfahren durch Regierungsdekret bestimmt, das unwiderruflich veröffentlicht wird, nachdem der Kultusminister seine Vorschläge „nach Einholen der Meinung" der Heiligen Synode eingereicht hat. Der griechische Originaltext spricht hier von „metà gnómen" (nach der Meinung), was eine reine Zeitaussage darstellt. Offen bleibt dabei, ob der

Kultusminister sich an diese Meinung zu halten habe (in diesem Falle hätte es „metà gnómes" heißen müssen = „entsprechend der Meinung"). Dem reinen Wortlaut der Verfassung nach braucht er also diese Meinung nur theoretisch zur Kenntnis zu nehmen, gebunden ist er an sie nicht. Damit bleibt er aber im Grunde frei, unabhängig und nach eigenem Gutdünken zu entscheiden. Wie also künftig Bischofsernennungen zustande kommen werden, bleibt nach dem reinen Wortlaut des Verfassungstextes offen. Erst die Praxis wird in dieser Frage Klarheit schaffen.

Das gleiche Dekret bestimmt die Zahl der Bischöfe wie der Titularmetropoliten. Konnten früher nur die Weihbischöfe des Erzbischofs von Athen sowie des Metropoliten von Saloniki Titularmetropoliten werden, so ist dies jetzt grundsätzlich für alle Diözesen möglich. Diese neuen Titularmetropoliten übernehmen Sonderaufgaben oder bestimmte ständige Aufgaben, z. B. die eines Armeebischofs. Hat sich somit in dieser Frage auch nichts geändert, so wurden doch anderseits die ursprünglichen Vorstellungen des Erzbischofs Hieronymos zur Reform der Bischofswahl nicht verwirklicht. Danach sollten vor der Wahl die Laien der Diözese eingehend konsultiert, die Kandidaten vorgestellt und dann von Klerus und Volk des verwaisten Sprengels und einer vom Heiligen Synod entsandten Bischofskommission gemeinsam gewählt werden (vgl. auch Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 72 ff.).

Teilweise unklar bleibt auch Artikel 51 der vorübergehenden Verordnungen. Danach werden bis auf einige Ausnahmen alle der Heiligen Synode zustehenden Funktionen und Aufgaben in den folgenden drei Jahren nach Veröffentlichung der Verfassung vom Ständigen Synod als dem Exekutivorgan der Heiligen Synode ausgeübt. So verständlich einerseits dieser Artikel ist, da eine Verfassung als allgemeines Rahmengesetz erst durch konkrete Bestimmungen praktikabel gemacht werden muß (was natürlich nicht durch die nur zweimal jährlich zusammentretende Vollversammlung der Bischöfe geschehen kann), so bleibt jedoch uneinsichtig, warum z. B. u. a. auch die Aufgabe der Heiligen Synode, dogmatische, moralische, kanonische und liturgische Fragen betreffende Entscheidung zu fällen, an den Ständigen Synod delegiert wurden.

Die Rolle des Ständigen Synods

Neu ist gegenüber der früheren Verfassung die Umwandlung des Heiligen Synods in den sog. *Ständigen Heiligen Synod.* Wechselten die Mitglieder des ersteren zu je einem Drittel im jährlichen Turnus einander ab, so setzt sich der Ständige Heilige Synod nun aus dem Erzbischof von Athen als Präsidenten sowie den jeweiligen Vorsitzenden der Ständigen Synodalausschüsse zusammen. Hauptaufgabe des Ständigen Heiligen Synods ist die Koordinierung der Arbeiten aller kirchlichen Organe und Organisationen und die Entscheidung über alle laufenden ordentlichen wie außerordentlichen Angelegenheiten sowie über unaufschiebbare Fragen, welche an sich in die ausschließliche Zuständigkeit der Vollversammlung fallen, aber eine rasche Entscheidung erfordern. Die nachträgliche Billigung der Vollversammlung muß jedoch von ihr eingeholt werden. Ein Fortschritt gegenüber früher besteht darin, daß nun der Kultusminister nicht zu allen Sitzungen der Vollversammlung wie des Ständigen Synods eingeladen werden muß, sondern nur zu denen, welche Verwaltungsfragen behandeln. Er verfügt zwar über kein Stimmrecht; wird aber die Einladung unterlassen, so sind alle gefällten Entscheidungen null und nichtig (Art. 11, Abs. 1 und 2). Wie eng verflochten Staat und Kirche bleiben, zeigt die Bestimmung, es sei Aufgabe des Ständigen Synods, die Gläubigen gegen Proselytismus zu schützen, wozu er „alle geeigneten Mittel", auch die Hilfe des Staates, in Anspruch nehmen kann. Auch Art. 4 fordert die enge Zusammenarbeit von Kirche und Staat im Kampf gegen die Verbreitung religiöser Irrlehren und des Proselytismus, der nicht wie in der Staatsverfassung als direkter Proselytismus spezifiziert wird. Daß die griechisch-orthodoxe Kirche bei einer Einwohnerzahl von 8,5 Millionen gegen religiöse Minderheiten — die römisch-katholische als größte macht etwa 0,5 % der Gesamtbevölkerung aus — eines besonderen Schutzes bedarf, ist kaum aus religiösen, wohl aber aus politischen Gründen einsichtig zu machen. Die Wahrung der Identität von Orthodoxie und Griechentum ist somit wohl das hervorstechende Ziel auch des neuen Status und der Kirchenpolitik der Regierung, die sich hierin wohl auch mit den Vorstellungen des Erzbischofs von Athen treffen dürfte.

Ein Novum im neuen Kirchenstatut ist auch die Einrichtung einer *Allgemeinen Kirchenversammlung,* welche die Zusammenarbeit zwischen Klerus und Laien in der Kirche institutionalisieren soll. In ihr sind vertreten u. a. der Erzbischof von Athen, als Vorsitzender, alle residierenden Metropoliten, der Generalsekretär der Heiligen Synode sowie je ein aus jeder Diözese auf drei Jahre gewählter Laie. Die Wahl erfolgt durch Los aus einer Liste von 15 Personen. Die Kirchenversammlung ist für die finanziellen Fragen und materiellen Interessen der griechischen Kirche zuständig und hat in diesen Angelegenheiten selbständige Entscheidungs- und Kontrollbefugnisse (Art. 12). Nach wiederholten früheren (insbesondere seit 1923) Konfiskationen wird das der Kirche verbliebene Vermögen ihr dadurch gesichert, daß sie, ihre Klöster, Organisationen und Institutionen (nach Art. 1, Abs. 4) zu einer privilegierten Körperschaft öffentlichen Rechts erklärt werden. Verwaltung, Geschäftsführung, Nutzung und Verfügung über dieses Vermögen ist nunmehr — im Rahmen der bestehenden allgemeinen Regelungen für die Sicherung des öffentlichen Wohlstandes und der öffentlichen Ordnung — von keiner Zustimmung oder Erlaubnis der Staatsbehörden mehr abhängig. Die Kontrolle des Staates durch Wirtschaftsprüfer ist die gleiche wie für alle Körperschaften öffentlichen Rechts und beschränkt sich allein auf die Legalität der Entscheidungen (Art. 42, Abs. 8).

Neuordnungen auf Diözesan- und Gemeindeebene

Strukturmäßig sind die Verwaltungs- und Exekutivorgane auf Diözesan- und Gemeindeebene parallel zu den Zentralorganen aufgebaut: Es fungieren in den Diözesen eine sog. Allgemeine Versammlung und ein Kirchenrat bzw. in den Pfarreien eine Gemeindeversammlung und ein Gemeinderat. In allen Gremien sind Laien vertreten, besonders stark aber auf Gemeindeebene. Die Grenzen der Erzdiözese von Athen, Zahl, Namen und Grenzen aller Diözesen des Landes sowie Neugründung, Aufhebung und Zusammenlegung von Diözesen werden vom Staat nach Anhören der Kirche (Heilige Synode) geregelt (Art. 28, Abs. 3).

Explosivstoff enthält, wie erste Reaktionen gezeigt haben, Art. 29, Abs. 1, der die Zusammenlegung von Diözesen von weniger als 50 000 Einwohnern (zur Zeit der Veröffentlichung der neuen Verfassung und berechnet nach der letzten offiziellen Volkszählung) mit der kleinsten Nachbardiözese mit über 50 000 Einwohnern vorsieht, sobald der Metropolitansitz — „auf welche Weise auch immer" — vakant wird. Dabei wird durch Regierungsdekret festgelegt, welche Diözesen mit welchen zusammengelegt werden müssen. Von diesem Artikel würden — zu gegebener Zeit — 22 Bischofssitze betroffen. Der Protest gegen diesen Artikel ist angesichts der politischen Hintergründe begreiflich, wenngleich die Abschaffung von Zwergbistümern der Kirche letztlich nur dienen dürfte. Ein Problem liegt auch darin, daß durch die Bestimmungen dieses Artikels Rechte des Patriarchen von Konstantinopel berührt werden, unter dessen Jurisdiktion die in Nordgriechenland (Epirus, Makedonien, Thrakien) gelegenen Diözesen stehen, die erst nach dem Ersten Weltkrieg an Griechenland fielen. Allerdings wird dieses Problem dadurch etwas entschärft, daß die nordgriechischen Metropolitansitze von dieser Bestimmung ausgenommen werden können, wenn der Kultusminister aus nationalen und religiösen Gründen dies für gerechtfertigt hält. Über die durch das neue Kirchenstatut tangierten Rechte des Patriarchen Athenagoras innerhalb des griechischen Hoheitsgebiets soll es zwischen diesem und dem Athener Erzbischofs bereits zu einem Briefwechsel gekommen sein. Der gleiche Artikel 29 (Abs. 2) setzt das Rücktrittsalter aller Metropoliten wie des Erzbischofs von Athen selbst von 80 auf 72 Jahre herab.

Auch auf *Pfarrebene* bestehen Unabhängigkeit und staatliches Eingriffsrecht nebeneinander. So liegt die Entscheidung über die Ernennung der Pfarrer und Kapläne, die Art ihrer Amtseinsetzung, ihre geistliche und theologische Aus- und Weiterbildung, ihre Rechte und Pflichten nicht mehr in den Händen außerkirchlicher Stellen, sondern wird den kirchlichen Instanzen überlassen (Art. 24, Abs. 4). Zahl und Qualifikation der Pfarrgeistlichen sowie alle Gehaltsfragen bestimmt dagegen ein Regierungsdekret, das auf Vorschlag des Finanz- und Kultusministers nach Anhören des Ständigen Synods erlassen wird. Durch die Besoldung der Pfarrgeistlichen, welche die Regierung bereits seit dem 1. Juli 1968 in den Staatsdienst übernahm, ergibt sich eine mögliche nicht unerhebliche Abhängigkeit der Kirche vom Staat.

Frei ist dagegen die Kirche in allen Fragen, welche Einsetzung, Ausbildung, Beförderung, Entlassung und Besoldung ihres *Laienpersonals* betreffen (Art. 38, Abs. 4). Auch die Laienmitglieder der Kirchenräte, Kommissionen und Ausschüsse werden von ihr selbst eingesetzt (z. B. Art. 13, Abs. 1, Art. 16, Abs. 3 und 4). Weiter erhält die Kirche durch die neue Verfassung das Recht, ihre Priester- und Laienhelfer in eigenen Mittel-, Fach- und höheren Schulen auszubilden. Die Aufsicht des Staates über diese Schulen ist die gleiche wie für alle Privatschulen (Art. 39).

Bei aller Anerkennung der Freiheiten, welche die griechisch-orthodoxe Kirche durch die neue Verfassung im innerkirchlichen, religiösen, administrativen und finanziellen Bereich gewonnen hat, bleiben doch — wie früher — Abhängigkeiten vom Regime bestehen, vor allem, wenn man als Maßstab die ursprünglichen Reformvorstellungen des Erzbischofs von Athen sowie der ersten Entwürfe heranzieht. Diese kritischen Punkte sind die Ernennungen des Erzbischofs von Athen, der Metropoliten, die Besoldung der Pfarrgeistlichen sowie die Unklarheit hinsichtlich der letzten Zuständigkeit für die Umschreibung der Qualifikationen von Metropoliten und Geistlichen (vgl. Art. 20). Letzte Entscheidungsbefugnis beansprucht auch die staatliche Gewalt in Fragen der Ehescheidung, womit sie eindeutig in den ausschließlichen Kompetenzbereich der Kirche eingreift. So heißt es in Art. 49, Abs. 6, daß der zuständige Bischof eine Ehe als ungültig oder aufgelöst erklären *muß* (das griechische Wort kommt von einem Verb, das „zwingen" bedeutet), sobald ein Gerichtshof ein rechtskräftiges Urteil darüber gefällt und diese Entscheidung dem betreffenden Bischof mitgeteilt hat. Von einem Auftrag an den Bischof, den Fall seinerseits zu überprüfen, ist nicht die Rede. Damit aber wird er zu einem reinen Vollzugsorgan des staatlichen Gerichtshofes, der allein entscheidet. Auf der Vollversammlung der griechischen Bischöfe Anfang März 1969 wurde die neue Verfassung mit einer starken Mehrheit ratifiziert. Eine qualifizierte Opposition im Einflußbereich des Ökumenischen Patriarchen wie des Metropoliten von Korinth, *Panteleimon,* bleibt aber nach wie vor bestehen.

Länderberichte

Kirchenpolitische Entwicklungen in der DDR

Nach Inkraftsetzung der neuen sozialistischen Verfassung der DDR (9. April 1968) versuchen die SED und die DDR-Behörden noch beharrlicher der Zwei-Staaten-Theorie auch im Bereich des kirchlichen Lebens Geltung zu verschaffen. Der schon seit einigen Jahren befolgte kirchenpolitische Kurs, die organisatorische Verbundenheit und die engen geistigen Bande zwischen den Kirchen in der Bundesrepublik und der DDR zu lockern bzw. weitgehend zu unterbinden, wird nun verstärkt fortgeführt.

Die Kirchen in der DDR sollen zu denen in der Bundesrepublik nur solche relativ losen Kontakte unterhalten, wie es zwischen den Kirchen verschiedener Staaten allgemein üblich ist. Rechtliche Verpflechtungen, die im Widerspruch zur Zwei-Staaten-Theorie stehen, sollen nicht mehr aufrechterhalten werden. Motiv und Ziel der Kirchenpolitik der SED und des Staatssekretariats für Kirchenfragen bestehen darin, die volle Souveränität der DDR auch dadurch zu demonstrieren, daß die organisatorische Form der Kirchen mit den gegebenen staatlichen Grenzen übereinstimmt.

Die SED-Kirchenpolitiker können dabei die erhebliche Verschlechterung der verfassungsrechtlichen Position der Kirchen ausnutzen. Während die *alte* DDR-Verfassung aus dem Jahre 1949 in weiten Teilen wenigstens formal noch an die Weimarer Reichsverfassung angelehnt war,

hat die *neue* eindeutig sozialistischen Charakter und hat die Sowjetverfassung zum Vorbild (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 234ff.). Auf wichtigen Gebieten sind die Kirchen in der DDR nunmehr in einem Zustand erhöhter Rechtsunsicherheit. Dies betrifft z. B. den Charakter der Kirchen als Körperschaften öffentlichen Rechts sowie das Recht auf Erteilung von Religionsunterricht. Nach Annahme der neuen Verfassung wurde es der evangelischen Kirche in Mitteldeutschland immer schwerer gemacht, an der Einheit der EKD festzuhalten. Noch im März 1967 konnte der damalige Vorsitzende der evangelischen Bischofskonferenz in Mitteldeutschland, Landesbischof *Fr. Krummacher*, auf der Fürstenwalder Synodaltagung ein eindrucksvolles Bekenntnis zur Einheit der EKD ablegen und davor warnen, die Gemeinschaft „lediglich aus säkularen und tagespolitischen Gründen" aufzugeben. Krummachers Wort vom „grenzüberschreitenden Impuls der Kirche" und ihrem missionarischen Auftrag wurde von der SED und der Ost-CDU als „Formel der Bonner Revanchepolitik in theologischer Verkleidung" diskreditiert. Krummacher wurde danach von den Behörden völlig *ignoriert*, die dadurch auch seine Ablösung erwirkten.

Schon bald nach Inkrafttreten der neuen Verfassung wurde daher eine kirchliche „Strukturkommission" gebildet, um die „seit langem anstehende Frage zu prüfen, wie die unter den Kirchen der DDR bestehende Arbeits- und Zeugnisgemeinschaft intensiviert werden kann". Vorschläge für einen engeren Zusammenschluß der Landeskirchen sollten erarbeitet werden, wobei man offenbar zunächst nur das Ziel verfolgte, die evangelischen Landeskirchen in der DDR nur unter dem Dach der EKD zu verselbständigen. Die SED und in ihrem Auftrag die höchsten Funktionäre der Ost-CDU verstärkten daher im Herbst 1968 ihren Druck beträchtlich, um die evangelischen Landeskirchen in der DDR zum offenen organisatorischen Bruch mit der EKD zu führen. Der Vorsitzende der Ost-CDU, *G. Götting*, erklärte auf dem Erfurter Parteitag (2./5. 10. 68): „Irgendeine Form des Zusammenschlusses unter dem Dach der mit der Bonner Ostpolitik und der NATO verbundenen EKD wäre unvereinbar mit der Eigenständigkeit und Eigenverantwortlichkeit der evangelischen Landeskirchen in der DDR. Sie würde unserer sozialistischen Verfassung und Gesetzlichkeit widersprechen und die weitere Entwicklung vertrauensvoller Beziehungen der Kirchen zum sozialistischen Staat ernstlich hemmen. Sie würde vor allem den Kirchen und den Gemeinden schaden" („Neue Zeit", 3. 10. 68).

Trennung von der EKD

Der Staatssekretär für Kirchenfragen, *H. Seigewasser*, erklärte zu Beginn des Parteitages: „Die Staatspolitik in Kirchenfragen ... könne und dürfe — trotz mancher Spezifika — nur als untrennbarer Bestandteil der allgemeinen Staatspolitik gewertet werden. Sie müsse deshalb auf ihrem Gebiet dem ständigen Auftrag der sozialistischen Menschengemeinschaft entsprechen". Dazu gehörten einerseits korrekte und vertrauensvolle Beziehungen der Kirchen zum Staat, andererseits die Bereitschaft des sozialistischen Staates, den Geistlichen und den Kirchenleitungen mit gutem Rat zu helfen, wenn sie alte, anachronistisch gewordene Abhängigkeiten überwinden und eindeutig die Position der Kirche im Sozialismus beziehen wollten. „Für Männer der Kirche ist das oftmals ein komplizierter, vielleicht sogar schmerzlicher Entwicklungsprozeß, zumal er eine klare Antwort auf die Verfassungsfrage nach der staatsbürgerlichen Verantwortung erheischt" („Neue Zeit", 2. 10. 68).

Der thüringische Oberkirchenrat Lotz, einer der einflußreichsten Mitarbeiter von Landesbischof Mitzenheim, behauptete in Erfurt, die Landeskirchen in der Bundesrepublik hätten die Möglichkeit einer organisatorischen Zusammenarbeit mit den Kirchen der DDR verwirkt. Er bemerkte u. a.: „Die Versuche, durch gewisse juristische Manipulationen die Fiktion gemeinsamer Beschlüsse und Entscheidungen aufrechtzuerhalten, blieb mehr peinlich als überzeugend ... Was aber erforderlich ist, sind eindeutige rechtliche Klarstellungen. Eine organisatorische Zusammenbindung mit den evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik, die sich auf gemeinsame Gesetzgebung in gemeinsamer Synode, auf gemeinsame Exekutive in Kirchenleitung und Verwaltung und auf gemeinsame Jurisdiktion etwa in Disziplinarsachen erstreckt, ist für die Kirchen in der DDR nicht möglich" (Neue Zeit", 6. 10. 68).

Da das Festhalten an der Einheit der EKD wiederholt als verfassungswidrig erklärt wurde, fand sich am 7. Januar 1969 der Vorsitzende der „Strukturkommission", der Bischofsverwerser für Berlin-Brandenburg, *A. Schönherr*, auf einer Sitzung dieser Kommission schließlich bereit, der Linie von Landesbischof Mitzenheim zu folgen. Aus dem Interview seien hier nur drei Stellen angeführt: „Unter den gegebenen Bedingungen, daß nämlich zwischen der Deutschen Demokratischen Republik und der Bundesrepublik nicht eine beliebige Staatsgrenze, sondern die Grenze zweier antagonistischer Gesellschaftsordnungen verläuft, wird der Feststellung von Landesbischof D. Mitzenheim zuzustimmen sein: ‚Die Staatsgrenzen der Deutschen Demokratischen Republik bilden auch die Grenzen für die kirchlichen Organisationsmöglichkeiten.' Das gilt offenbar von den bisherigen Organen der EKD, von Synode und Rat. Die Synode hat *schon lange nicht mehr* die Möglichkeit gehabt, gemeinsam zu tagen, dem Rat geht es kaum anders. Die Tatsache, daß man schon vor vielen Jahren eine ‚Ostkonferenz', jetzt ‚Konferenz der Kirchenleitungen', zu gründen für notwendig hielt, spricht eine deutliche Sprache ... Mit dem Zustandekommen der Organe unseres Bundes, also mit der Wahl der Synode des Bundes und der Bildung seiner Leitungsorgane werden die bisherigen EKD-Organe ihre Verantwortung für unsere Kirchen nicht mehr wahrnehmen können. Ein künftiges *gleichzeitiges* Arbeiten beider Organe nebeneinander ist aus vielen Gründen nicht mehr möglich ..." Es sei zu hoffen, daß der „Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR" um die Mitte dieses Jahres mit seiner Arbeit beginnen kann.

Der geplante Kirchenbund

Da es nach wie vor noch Bestrebungen gab, die mitteldeutschen Landeskirchen nur unter dem Dach der EKD zu verselbständigen, bekräftigte Seigewasser in einer Gedenkveranstaltung am 9. Februar 1969 nochmals den Regierungsstandpunkt: „Andererseits sehen wir aber auch, wie durch strukturpolitische Manipulationen die längst fällige konsequente Trennung der Landeskirchen der DDR von der EKD hintertrieben werden soll. Uns

scheint, die Kirchenleitungen in der DDR wären gut beraten, wenn sie die Feststellung von Landesbischof Mitzenheim, daß Staatsgrenzen auch die Grenzen kirchenorganisatorischer Möglichkeiten sind, beherzigen und anerkennen würden. Jedes Lavieren gereicht den Kirchen in der DDR nicht zum Nutzen; schließlich ist es *aussichtslos*, es beiden Seiten recht machen zu wollen, den Imperialisten in Bonn und den Sozialisten in der DDR." In dieser Frage gebe es nur ein Entweder-Oder.

Mit der im Sommer 1969 geplanten Gründung des „Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR" wollen sich die evangelischen Landeskirchen den gegebenen Realitäten anpassen, wobei sie sich auch davon eine Intensivierung des kirchlichen Lebens versprechen. Durch Schaffung eines gewissen Zentralismus, durch Einführung moderner, den Umständen angepaßter Methoden kirchlicher Arbeit glaubt man dem weiteren Schwund der Zahl der Gläubigen besser begegnen zu können.

Der geplante neue Kirchenbund versteht sich nunmehr selbst als Neugründung und schließt jede Art kirchenorganisatorischer und verfassungsrechtlicher Gemeinschaft mit den westdeutschen Kirchen aus. Zugleich aber will man den neuen Weg nicht als Absage an eine spezifische Gemeinschaft und an Schlußfolgerungen, die aus der geschichtlichen Verbundenheit auch für die Zukunft zu ziehen sind, verstanden wissen.

Manche Vertreter der evangelischen Kirche in Deutschland hoffen, daß nach Konstituierung des „Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR" eine partnerschaftliche Zusammenarbeit der rechtlich selbständigen Kirchen in beiden Teilen Deutschlands auf gleichberechtigter Grundlagen in bestimmten Bereichen auch von den SED-Kirchenpolitikern toleriert wird.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß die SED-Kirchenpolitiker nach der völligen Verselbständigung der evangelischen Kirche in der DDR und dem Abbruch aller organisatorischen Bindungen zur EKD geneigt sind, bestimmte gesamtdeutsche Kontakte zu billigen, um in der evangelischen Kirche der Bundesrepublik gewisse Infiltrationseinflüsse ausüben zu können.

Die bevorstehende Gründung des „Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR" und die notwendig werdende offizielle Beschränkung der EKD auf den Bereich der Bundesrepublik (inoffiziell war dies schon lange Realität), kann dazu führen, daß auch in der Bundesrepublik die evangelischen Christen eine Neuformierung erwägen, wobei dann die bisherigen Rücksichtnahmen auf die Mitglieder der mitteldeutschen Landeskirchen wegfallen könnten. Wenn die SED-Kirchenpolitiker und -Propagandisten bisher stets von einem „Hineinregieren der EKD-Militärkirche in die DDR" faselten, so muß immerhin bedacht werden, daß die Osteinflüsse bzw. Rücksichtnahmen auf die mitteldeutschen Gliedkirchen in der Arbeit der EKD viel stärker zur Geltung kamen als das angebliche Hineinregieren.

Auch Druck auf die katholische Kirche?

Es bleibt abzuwarten, ob die SED-Kirchenpolitiker nach Gründung des „Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR" nicht versuchen werden, ihren Druck auf die katholische Kirche zu konzentrieren, um auch bei ihr zu erwirken, daß — wenn auch in modifizierter Form — die Grenzen der DDR als Grenzen kirchlicher Organisationsmöglichkeiten anerkannt werden.

Allerdings ist hier die Ausgangsposition für die kommunistischen Kirchenpolitiker *erheblich schwieriger*, weil die katholische Kirche eine allgemein anerkannte Weltkirche unter zentraler römischer Leitung ist. Für die Abgrenzung der Diözesen und die Anerkennung von Bischofskonferenzen ist nach dem geltenden Kirchenrecht in erster Linie der Vatikan zuständig. Es ist aber anzunehmen, daß die SED-Kirchenpolitiker angesichts der gegenwärtigen vatikanischen Ostpolitik *Zugeständnisse* nicht für aussichtslos halten.

Den SED-Kirchenpolitikern ist es bisher durch administrative Maßnahmen aber schon gelungen, die Berliner Ordinarienkonferenz de facto zur Wahrnehmung der Aufgaben einer betont eigenständigen regionalen Bischofskonferenz zu drängen. Dies äußert sich u. a. darin: 1. Den Bischöfen aus der DDR ist seit 1961 eine Teilnahme an Tagungen der Deutschen Bischofskonferenz unmöglich gemacht. 2. Argwöhnisch wird darüber gewacht, daß es in der Praxis keine real existierende rechtliche Abhängigkeit der Berliner Ordinarienkonferenz von der Deutschen Bischofskonferenz gibt und die Berliner Ordinarienkonferenz selbständige Entscheidungen auf allen Gebieten trifft. Zwar gehört die Berliner Ordinarienkonferenz de jure neben der bayerischen und westdeutschen als dritte Regionalkonferenz zur Deutschen Bischofskonferenz, doch de facto muß sie unabhängig arbeiten und entscheiden und darf sich nicht generell den Beschlüssen der Deutschen Bischofskonferenz unterordnen bzw. bestimmte Entscheidungen einfach übernehmen. Als Beispiel sei hier nur erwähnt, daß die DDR-Behörden keine Schwierigkeiten bei der Verbreitung von übersetzten Konzilsdokumenten machten, wenn diese von der Berliner Ordinarienkonferenz bzw. einer DDR-Diözese autorisiert waren, dagegen durften Konzilsdokumente, die von der Deutschen Bischofskonferenz oder einer bundesdeutschen Diözese herausgegeben waren, in der DDR nicht verbreitet werden. Anfang Januar durfte eine Nummer vom „Tag des Herrn" (St.-Benno-Verlag, Leipzig) nicht ausgeliefert werden, weil in ihr die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom Dezember 1968 abgedruckt wurde. 3. Ein „Hineinregieren" der westdeutschen Diözesanbischöfe in ihre DDR-Gebietsteile ist weitgehend unterbunden. Sie dürfen z. B. weder die DDR noch Ost-Berlin (in das an sich bisher jeder Bundesbürger einreisen kann) betreten.

Nutzen aus Verhandlungen mit Nachbarländern?

Augenblicklich findet sich die Regierung der DDR mit den schon geschaffenen kirchenpolitischen Realitäten ab, d. h., sie übt keinen starken Druck aus, um die formelle Formierung der Berliner Ordinarienkonferenz zur „nationalen" Bischofskonferenz der DDR und die Umwandlung der Bischöflichen Kommissariate in Apostolische Administrationen zu erwirken. Mit Geduld, taktischem Geschick und ohne überstürzte Eile werden die SED-Kirchenpolitiker jedoch weiter dieses Ziel verfolgen. Die Regierung dürfte dabei bestrebt sein, aus den Verhandlungsergebnissen anderer kommunistischer Staaten mit dem Vatikan Nutzen zu ziehen. Es ist für die DDR nämlich vorteilhaft, an bestimmte Verhandlungsergebnisse anknüpfen und neueste Verhandlungserfahrungen auswerten zu können. Die Kirchenpolitiker der SED hoffen aber darauf, daß der Vatikan im Interesse einer ungefährdeten Aufrechterhaltung des kirchlichen Wirkens in

Mitteldeutschland bestimmte Zugeständnisse der DDR nicht verweigern kann, die er andernorts gemacht hat, zumal die DDR im Vergleich zu allen anderen kommunistischen Staaten das Land ist, in dem die katholische Kirche bisher am wenigsten drangsaliert worden ist. Die DDR-Kirchenpolitiker haben die Verbindungen des mitteldeutschen Episkopats nach Rom nie nennenswert behindert oder erschwert. Ja man kann feststellen, daß sie sogar an gelegentlichen Auslandsreisen (außer in die Bundesrepublik) der Bischöfe zwecks Teilnahme an Kongressen, Kommissionssitzungen und der Erledigung sonstiger Dienstobliegenheiten interessiert sind. Im Ausland wird dadurch der Eindruck eines guten Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in der DDR geweckt und auch im kirchlichen Bereich die Zwei-Staaten-Doktrin zur Geltung gebracht. Von den Bischöfen wird selbstverständlich erwartet, daß sie im Ausland als loyale Bürger der DDR auftreten.

Angesichts des Selbstverständnisses der DDR als zweiter deutscher Staat ist jedoch mit Sicherheit damit zu rechnen, daß beim Ableben oder der Amtsniederlegung eines der Bischöflichen Kommissare die Regierung der DDR es nicht mehr hinnehmen wird, daß ein bundesdeutscher Bischof einen Bischöflichen Kommissar oder Generalvikar für seinen DDR-Gebietsanteil ernennt. Ein rechtliches Abhängigkeitsverhältnis zu westdeutschen Bischöfen wird auch bei dieser Angelegenheit nicht mehr hingenommen werden. Gegen das Wirken Apostolischer Administratoren in Schwerin, Magdeburg, Erfurt und Meiningen würde es dagegen keine Einwände geben. Die *Umwandlung* der Kommissariate in ordentliche Diözesen wäre den SED-Kirchenpolitikern allerdings noch lieber. Möglicherweise würde es die Regierung der DDR auch tolerieren, wenn in den Kommissariaten Weihbischöfe amtieren, die unmittelbar vom Heiligen Stuhl bzw. vom Vorsitzenden der Berliner Ordinarienkonferenz als dem Beauftragten Roms eingesetzt sind.

Anders stellt sich jedoch die Frage nach der Weiterexistenz des Erzbischöflichen Amtes Görlitz. Offenbar haben die Polen die Regierung der DDR darauf aufmerksam gemacht, daß hier noch ein Rudiment des Revanchismus existiere. Die Wünsche der DDR- und polnischen Kirchenpolitiker gehen nun dahin, daß das Erzbischöfliche Amt Görlitz entweder zum Bistum bzw. zur Apostolischen Administratur umgewandelt wird und jeden Rechtsanspruch auf die jetzt unter polnischer Verwaltung stehenden Teile des Erzbistums Breslau aufgibt oder daß das Erzbischöfliche Amt Görlitz ganz aufgelöst und sein bisheriger Territorialbereich unter die Nachbarbistümer Berlin und Meißen aufgeteilt wird.

Verhandlungen mit dem Vatikan

In dieser Frage hätten die SED-Kirchenpolitiker unzweifelhaft Mittel in der Hand, ihren Willen durchzusetzen, denn gegen den erklärten Willen der Regierung könnte das Erzbischöfliche Amt Görlitz als Behörde nicht weiterexistieren.

Angesichts einer Bemerkung von *W. Ulbricht* bei der Verfassungsdiskussion, aus der man die Bereitschaft zu Beziehungen und Vereinbarungen mit dem Vatikan heraushören konnte (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 234ff.), muß zunächst angenommen werden, daß die Regierung danach strebt, die rechtlich weniger gesicherte Lage der Kirche auszunutzen, um Verhandlungen mit dem Vatikan zu erzwingen und dabei eine erhebliche internationale Aufwertung zu erwirken. Immerhin weilte im Februar 1968 das Mitglied des SED-Politbüros, *P. Verner*, in Rom, um neben Gesprächen mit der KPI auch Kontakt zu Erzbischof *G. Casaroli* aufzunehmen. Gegenwärtig hat es aber den Anschein, daß die SED-Kirchenpolitiker weder an einem Konkordat noch an Vereinbarungen über einen Modus vivendi sonderlich interessiert sind. Sie denken nicht an feste Vereinbarungen, weil sie ohne sie viel beweglicher agieren können. Das Anliegen der SED-Kirchenpolitiker scheint darin zu bestehen, durch eine maßvolle Kirchenpolitik sich allgemein sympathisch zu machen und den Eindruck zu erwecken, daß das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in der DDR auf pragmatischer Grundlage in vorbildlicher Ordnung sei.

Hier sei auch kurz auf die besondere Situation in Berlin hingewiesen, weil hier im Selbstverständnis der SED die Trennungslinie nicht zwischen der Bundesrepublik und der DDR, sondern zwischen der DDR und der auf ihrem Territorium liegenden besonderen politischen Einheit West-Berlin verläuft. Dem aus Ost-Berlin ausgewiesenen evangelischen Bischof *K. Scharf* ist jedes Wirken in Ost-Berlin und der Mark Brandenburg unmöglich gemacht. Sein im Ostteil residierender Bischofsverweser, Generalsuperintendent *A. Schönherr*, wird von den Behörden der DDR als Bischof angesehen. Der in Ost-Berlin ansässige katholische Bischof, *Alfred Kardinal Bengsch*, darf aber an vier Tagen im Monat regelmäßig und unbehindert seine Amtsobliegenheiten in West-Berlin wahrnehmen.

In West-Berlin scheinen die SED-Kirchenpolitiker nicht auf eine konsequente Trennung zwischen Ost und West zu bestehen. In bestimmter Form soll der kirchliche Zusammenhalt zwischen Ost- und West-Berlin offenbar erhalten bleiben, wobei darauf geachtet wird, daß nicht Westberliner Einflüsse in die DDR hineinwirken. Kirchenpolitisch erscheint es der Regierung der DDR durchaus annehmbar, daß der DDR-Bürger Kardinal Bengsch auch Bischof für West-Berlin ist. Dies widerspricht nicht der Auslegung ihrer Formel von der auf dem Territorium der DDR liegenden besonderen politischen Einheit West-Berlin. Ein Westberliner Bürger im Bischofsamt würde dagegen keine Wirkungsmöglichkeiten in Ost-Berlin und der DDR eingeräumt erhalten.

Zur kommenden Synode-Ost

Auch die geplante gemeinsame Synode der Diözesen in der Bundesrepublik Deutschland hat bestimmte kirchenpolitische Konsequenzen (vgl. ds. Heft, S. 202). Da eine gesamtdeutsche Synode nie die Billigung der SED-Führung finden würde, weil dies diametral den Zielsetzungen ihrer Kirchenpolitik zuwiderlaufen würde, und da es den Katholiken in der DDR unmöglich wäre, Beschlüsse der bundesdeutschen Synode einfach zu übernehmen, werden zwangsläufig in der Bundesrepublik und in der DDR getrennte Synoden mit eigener Tagesordnung und in jeweils voller Eigenverantwortlichkeit stattfinden, was einen begrenzten Erfahrungsaustausch und eine gewisse Synchronisation von Themen und Beschlüssen sicherlich nicht ausschließen wird.

Angesichts der vorhandenen Pläne für eine Synode der Diözesen in der Bundesrepublik hat die Berliner Ordinarienkonferenz in ihrer Sitzung am 24. und 25. Februar

1969 bereits die Weichen für die Vorbereitung einer eigenen Synode in der DDR gestellt. Im Ostberliner St.-Hedwigs-Blatt wurde am 9. März auf der ersten Seite gemeldet: „Die Vorbereitungen der Meißener Diözesansynode haben ergeben, daß eine große Zahl der angeschnittenen Fragen nicht nur für das Bistum Meißen, sonder für alle Jurisdiktionsbezirke im Bereich der DDR von Bedeutung ist. Die Berliner Ordinarienkonferenz beschloß daher auf ihrer Tagung vom 24. bis 25. Februar, eine Kommission einzusetzen, die zu der Vorbereitungskommission der Meißener Diözesansynode Verbindung aufnimmt, um zu untersuchen, inwieweit ein Anschluß an die Vorarbeiten der Meißener Diözesansynode möglich ist. Dabei soll auch geprüft werden, in welchem Zeitraum eine entsprechende *Konferenz* oder *Synode* für alle Jurisdiktionsbezirke im Bereich der DDR durchgeführt werden kann."

Manches an dieser Entwicklung mag unter gesamtdeutschen Aspekten bedauerlich sein, doch muß man davon ausgehen, daß auch bei den Katholiken in der DDR ein neues Selbstverständnis im Entstehen ist und möglichst realistische Antworten auf die Probleme des Wirkens in der atheistisch geprägten sozialistischen Gesellschaft gesucht werden. Die Katholiken in der DDR beginnen sich nach 24 Jahren kommunistischer Herrschaft mit dieser notgedrungen — mangels einer anderen realen Alternative — abzufinden und trachten danach, sich auf ein langfristiges Wirken in der sozialistischen Gesellschaft einzurichten.

Notwendigerweise bilden sich jetzt schon in der DDR auch eigene überdiözesane *Vertreterorgane* heraus, die der Berliner Ordinarienkonferenz zugeordnet sind. Bereits am 2. und 3. Dezember 1968 wurde von der Berliner Ordinarienkonferenz beschlossen, je ein zentrales beratendes Gremium von Priestern und Laien zu bilden. Während die Mitglieder des zentralen Priesterrates durch die Priesterräte der einzelnen Jurisdiktionsbezirke gewählt werden, wird der Laienrat auf Vorschlag der Diözesanlaienräte von der Berliner Ordinarienkonferenz berufen. Die Vorbereitungsarbeiten zur Synode in der DDR werden sicherlich in bestimmtem Umfang auch die Schaffung einer zentral und eigenständig arbeitenden Laienvertretung der Katholiken notwendig machen.

In der Bundesrepublik wird man indessen berücksichtigen müssen, daß es nicht mehr schlechthin die katholische Kirche Deutschlands gibt, weil in Ost und West die Kirche unter völlig verschiedenen gesellschaftlichen Bedingungen zu wirken hat. Zwar müssen alle gemeinsamen Bande, die noch möglich sind, gewahrt werden, doch wird man den Christen drüben zutrauen müssen, daß sie von sich aus die ihren Bedingungen gemäßen Lösungen für die Probleme der kirchlichen Arbeit finden. Oberkirchenrat *E. Wilkens* (Hannover) sagte in einem RIAS-Kommentar am 2. Februar 1969: „Auf jeden Fall werden die Kirchen es für eine ihnen gebotene Aufgabe halten, an den politisch zertrennten, von gegenseitiger Entfremdung und von Gefühlen des Hasses bedrohten Menschen im geteilten Deutschland einen Dienst der Seelsorge und der Fürsorge zu tun. Es wäre auch politisch gesehen klug, ihnen dazu die Möglichkeit zu geben. Wenn sich die deutsche Politik auf beiden Seiten wieder stärker den weltpolitischen Erfordernissen des Aufeinanderzugehens zuwendet, wird man auf alle Arten menschlicher Beziehungen über die Spaltungen hinweg dringend angewiesen sein."

Dialog nicht sehr gefragt

Wenn die SED-Kirchenpolitiker auch bestrebt sind, die Kirchen zur Anerkennung der in der neuen Verfassung fixierten Zweistaatlichkeit Deutschlands mit allen Konsequenzen zu nötigen und sie an den äußersten Rand des gesellschaftlichen Lebens zu drängen, so ist doch klar zu erkennen, daß es keine großangelegten Kampagnen gegen Glaube und Kirche mehr gibt.

Man kann der SED-Führung und der Regierung der DDR bestätigen, daß sie seit Inkraftsetzung der neuen Verfassung im inneren Bereich der DDR aus der beträchtlich verschlechterten Rechtsposition der Kirchen keinen unmittelbaren Nutzen zu ziehen sucht. Gegenwärtig lassen sich die SED-Kirchenpolitiker noch von der mündlichen Zusage Walter Ulbrichts leiten und sind im weiten inneren Bereich (außer Westbeziehungen) im 20. Jahre der Existenz der DDR relativ konziliant. Gespräche mit einigen Repräsentanten der Kirchen, u. a. den katholischen Bischöfen und Bischöflichen Kommissaren durch die Vorsitzenden der Räte der Bezirke in Anwesenheit eines Vertreters des Staatssekretariats für Kirchenfragen, werden, wenn auch nicht ohne Hintergedanken, durchgeführt.

Diese Erscheinungen dürfen aber nicht vergessen lassen, daß durch die Vorbedingungen der sozialistischen Gesellschaft und die zielstrebige Kirchenpolitik der SED die Kirchen in das gesellschaftliche Abseits geschoben worden sind. Die Partei läßt die Kirche nur in den Gotteshäusern ungestört wirken. Die Glaubensaktivität wird weiterhin fast ausschließlich auf Kultfreiheit beschränkt. Alles, was die Kirche attraktiver und anziehender machen könnte, z. B. Jazz-Gottesdienste, Kulturveranstaltungen etc. wird von den Behörden behindert. Nach dem Willen der Partei soll die Kirche in ihren eigenen Mauern langsam an Langeweile eingehen.

In diesem Jahr wird im Rahmen der Vorbereitungen zum 20. Jahrestag der Gründung der DDR (7. Oktober) der verstärkte Versuch gemacht, die Christen unter den Parolen von der „politisch-moralischen Einheit des Volkes" und der „sozialistischen Menschengemeinschaft" zur besseren aktiven Mitwirkung als sozialistische Staatsbürger anzuspornen und zur Aussöhnung mit den Realitäten zu bewegen.

Ungeachtet der Parolen von der „politisch-moralischen Einheit" bzw. der „kameradschaftlichen Zusammenarbeit beim Aufbau des Sozialismus" wird vom Ulbricht-Regime in der Praxis weder eine gleichberechtigte Partnerschaft mit den Kirchen noch ein echter Dialog mit ihnen gewünscht, da die SED Unterwerfung unter ihre Konzeption erwartet. Aus gesellschaftspolitischen Überlegungen verbietet sich nach Ansicht der SED ein „abstrakter" kirchlich-marxistischer Dialog von selbst, weil dies nur zu unfruchtbaren, allein der Konterrevolution dienlichen Auseinandersetzungen statt zur erforderlichen Aktionseinheit führt. Nur in sekundären Fragen sowie in Angelegenheiten, in denen eine bestimmte Meinungsbildung von Christen der SED von vornherein nützlich erscheint, erweist man sich offenbar als dialogbereit, z. B. in der Frage, wie man am besten Christen für den Aufbau des Sozialismus und die „Friedenspolitik der Regierung" gewinnen könne. Lediglich im weltanschaulichen Bereich wird den Kirchen eine echte Eigenständigkeit zugebilligt, wobei die Kirchen in der Regel auf jede „offensive" Auseinandersetzung mit der herrschenden kommunistischen Weltanschauung verzichten müssen.

Die Kirche Brasiliens unter dem Militärregime

Als Marschall *Costa e Silva* am 15. März 1967 General *Castelo Branco* ablöste, versprach er die Kontinuität der Politik der „Revolutionsregierung". In den Antrittsreden des brasilianischen Staatschefs und der wichtigsten Kabinettsmitglieder wurde erneut der Kurs präzisiert, mit dem schon die Militärs ihren Putsch im Frühjahr 1964 begründet hatten. Priorität sollte der wirtschaftlichen und politischen Sanierung des Landes zukommen. Die neue Verfassung, das neue und sehr verschärfte Presse- und Nationale Sicherheitsgesetz, die beim Amtsantritt des vom Parlament bestimmten Chefs der Militärregierung in Kraft traten, fundamentierten aber die Ordnung eines autoritären Regierungsstils in Brasilien. Sie beendeten die Vollmachten-Regierung Castelo Brancos, um gleichzeitig das Militärregime zu etablieren.

Die neue Verfassung, die von dem ersten Chef der Militärregierung in sechs Wochen durch den Kongreß gepaukt worden war, stärkte die Exekutive gegenüber der Legislative und die zentrale Gewalt gegenüber den 22 Bundesstaaten. Der Präsident verfügt über *außergewöhnliche* Vollmachten. Von ihm erlassene Dekrete zur nationalen Sicherheit oder den Staatsfinanzen bedürfen keiner Genehmigung durch den Kongreß. Am Haushaltsplan, den das Staatsoberhaupt im Kongreß einbringt, können die Volksvertreter keine grundlegenden Änderungen zur Höhe der Budgets oder Modifikation über deren Zwecke vornehmen. Zudem wird der Präsident nicht mehr vom Volk gewählt. Ein Wählerkollegium aus den Mitgliedern beider Kammern und Delegierten der Einzelstaaten-Parlamente bestimmt, wer in Brasilien regiert. Gegen unliebsame Opponenten des Militärregimes konnte nun mit weit auszulegenden Paragraphen vorgegangen werden. Die Militärgerichtsbarkeit wurde erheblich ausgedehnt. Doch kaum ein politischer Beobachter glaubte, daß Costa e Silva seine Vollmachten ausschöpfen würde.

Wirtschaftliche Teilerfolge

Er galt als Mann der Mitte zwischen den parlamentarischen Kräften und den Militärs. Der heute 66jährige Staatschef und Kriegsminister im Kabinett seines Vorgängers, der nie die brasilianische Militärakademie besucht hatte, versprach wiederholt, „die Prinzipien und Eroberungen der Revolution mit der vollen Demokratie in Einklang zu bringen". Er setzte umgehend ein Zeichen seines guten Willens, als er noch im März 1967 mehr als 600 Brasilianern Amnestie gewährte, die unter Castelo Branco ihre politischen Rechte eingebüßt hatten.

Wirtschaftspolitisch konnte Costa e Silva *Teilerfolge* der ersten Militärregierung etwas stabilisieren. Die Inflationsrate sank von 41,1 % im Jahr 1966 auf 24,2 % 1967 und hielt sich 1968 bei 25 Prozent. (Sie hatte 1964 noch 80 Prozent betragen.) Die Abwertungen des Cruzeiro im Februar 1965 (23 %), Dezember 1967 (18,5 %) und August 1968 (13,4 %) halfen ebenso, die Inflation einzudämmen wie die Gesetzesdekrete zur Stabilisierung der Preise. Doch die Anhebung der Mindestlöhne hielt nicht mit den Währungsreformen Schritt. Die Eindämmung der Inflation war eines der wichtigsten wirtschaftspolitischen Ziele des Militärregimes. Verbessert hat sich seit dem Regierungsantritt Costa e Silvas indessen die Lage auf dem *Arbeitsmarkt*, vor allem durch den Aufschwung des Bausektors in den industrialisierten Südstaaten Brasiliens. Ein Viertel der zu schaffenden 800 000 neuen Arbeitsplätze pro Jahr für Brasiliens um 3,5 Prozent jährlich anwachsende Bevölkerung wurde 1967 erreicht. Auch die Kaufkraft der Bevölkerung wurde durch Heraufsetzung der Einkommenssteuergrenze etwas gestärkt. Das Brutto-Sozialprodukt wuchs 1968 aber nur um ein Prozent. Wesentlich einschneidendere volkswirtschaftliche Reformpläne *scheiterten* weitgehend am Widerstand der herrschenden Interessengruppen. Eine der wichtigsten ist der überaus kopflastige Behördenapparat. Beamtengehälter verschlingen vielfach bis zu 80 Prozent der laufenden Einnahmen der Einzelstaaten, Städte und Gemeinden. Während die Bevölkerung seit 1960 um 24 Prozent anwuchs, ist die Zahl der in der Regierung Beschäftigten im gleichen Zeitraum um 89 Prozent gestiegen. Auch im harten Kurs der *Steuerfahndung*, den sein Vorgänger eingeleitet hatte, sah sich Costa e Silva, von Großindustiellen unter Druck gesetzt, zum Nachgeben gezwungen. Der Generaldirektor der Finanzen, *Travanco*, mußte Anfang 1968 seinen Posten zur Verfügung stellen, und die Regierung versprach, zukünftig die Steuereintreibung zu „humanisieren". Travanco hatte in vier Jahren Arbeit mit rigorosen Maßnahmen die Zahl der Steuerzahler auf drei Millionen verdoppelt. Die Einnahmen aus der Einkommensteuer stiegen von 580 Millionen DM auf 3,84 Milliarden DM.

Steigende Militärausgaben

Der eigentliche Widerstand gegen das Militärregime in Brasilien kommt aber von links — aus den Universitäten, aus dem wachsenden progressiven Flügel im brasilianischen Katholizismus und der politischen Opposition der „Frente ampla", die sich Mitte 1967 unter der Führung der früheren Präsidenten *J. Kubitschek*, *J. Quadros* und *Goulart* sowie dem Ex-Gouverneur von Guernabara, *J. Lacerda*, neu zu konsolidieren begann. Unter dem Motto „Re-Demokratisierung Brasiliens in Frieden und Freiheit, wirtschaftliche Entwicklung, soziale Gerechtigkeit", gewann die „Breite Front" die Unterstützung der alten, von Castelo Branco aufgelösten Parteien und formierte sich für die Präsidentschaftswahl 1970. Bis zum Herbst 1968 ging der Widerstand gegen das glücklose Militärregime immer häufiger auf die Straße. Aufgedeckte Skandale verstärkten und verbreiteten die Oppositionsbewegung. So der Skandal um den Indianerschutzdienst, der die Profitgier einheimischer und ausländischer Gesellschaften gedeckt hatte und unter dessen Schutzmantel es zum Massenmord an Indianern gekommen war; ebenso die „Enteignung" Brasiliens durch ausländische, vor allem nordamerikanische Gesellschaften (ein Fünftel der Landesfläche soll sich gegenwärtig in ausländischen Händen befinden). Scharf kritisiert wurde auch das steigende Militärbudget (21 % des Staatshaushaltes 1968, 35 % sind für 1969 eingeplant), während das Militär selbst immer unverhüllter gegen oppositionelle Kräfte vorging. Die Opposition an den Universitäten bekam unter anderem durch die ständige Kürzung des Haushaltes für das Bildungswesen Auftrieb (1965 11 %, 1968 7,7 % des Bundeshaushalts). Ein weiteres, ständiges Ärgernis blieb die offensichtliche Stagnation in der *Agrarpolitik*. 300 Latifun-

dienbesitzer besitzen 85 Prozent des wirtschaftlich genutzten Bodens, während 75 Prozent der Bauern sich 15 Prozent der Nutzfläche teilen. Und schließlich war es der Ruhe und Ordnung im Lande, mit der die Militärs unter anderem Verhaftungen und Ausweisungen oppositioneller Kräfte rechtfertigten, auch nicht förderlich, daß Brasiliens Militärregime durch das Gewährenlassen der „Todeskommandos" indirekt bestätigte, dem Verbrecherwesen in den hochindustrialisierten Großstädten des Südens nicht mehr Herr zu werden. Diese „Esquadraos de morte" betreiben Justiz auf eigene Faust. Die *Todesstrafe,* die seit 1889 in Brasilien abgeschafft worden ist, vollstreckten sie nach zuverlässigen Berichten in Rio de Janeiro bisher an über 200 Personen, in São Paulo an 20 Berufsverbrechern.
Beobachtern der verworrenen Lage in Lateinamerikas Schlüsselnation fällt auf, daß sich die konträrsten Pole darauf berufen, in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche für Fortschritt und Gemeinwohl Brasiliens zu handeln.

Druck gegen das MEB

Bereits zwölf Tage nach dem Putsch der Militärs im April 1964 hatte das „Oberste Kommando der Revolution" ein Kommuniqué veröffentlicht: „Die Soziallehre der Revolution stimmt mit der Soziallehre der Kirche überein. Die Revolution macht sich die Sehnsucht des Volkes nach sozialer Gerechtigkeit zu eigen" (vgl. JNDICE, Juli/August 1968). Und auch der gegenwärtige Staatschef Costa e Silva, der sich als praktizierender Katholik bekennt, wiederholte verschiedentlich, daß er zu den christlich-sozialen Lehren der Kirche stehe und ihre „systematische" und „rationale" Anwendung auf die brasilianischen Verhältnisse betreibe.
Aber noch unter Castelo Branco holte das Militärregime dazu, angetreten, um der „Bolschewisierung", „Anarchie", „Subversion" und „Korruption" endgültig den Kampf anzusagen, zu empfindlichen Schlägen gegen politisch aktive christliche Bewegungen aus, die sich darauf beriefen, aus dem Impuls des Evangeliums zu handeln. Legitimiert durch ein scharfes Gesetz der sozialen Sicherheit, ging die Regierung Branco vor allem gegen linksprogressive katholische Kräfte vor, die unter den demokratisch gewählten Regierungen Goulart und Quadros (1940—1964) in der „Volksaktion" (Açao Popular) erstmals ein Bündnis mit den Sozialisten eingegangen waren. Die wichtigsten Köpfe der christlich oder marxistisch orientierten Linken wurden von politisch-militärischen *Sondergerichten* verurteilt oder des Landes verwiesen. So *M. Arrais,* der katholische Gouverneur von Pernambuco, der es erstmals in der Geschichte des Nordostens geschafft hatte, die Polizei aus der Hörigkeit der Feudalherren zu befreien. Er lebt in Algerien im Exil. Ins chilenische Exil ging *P. Freire,* ein Inspirator der auf politische Bewußtseinsbildung abzielenden Alphabetisierungskampagne (MEB). Diese Bewegung für Grundbildung, von kirchlicher Seite initiiert, war unter Goularts Regierung gediehen. 1964 wurde das Freire-Lehrbuch „Viver e lutar" (Leben ist Kämpfen) in einem Fernsehprogramm demonstrativ zerrissen. Zunächst als kommunistisches Machwerk gebrandmarkt, wurde die Bauernfibel kurz darauf verboten, die zugesagte Regierungsunterstützung für MEB blieb aus. Den nicht wahlberechtigten brasilianischen Analphabeten, heute etwa 40 Prozent der Bevölkerung, wurde die bisher realste Hoffnung auf Aufstieg genommen. MEB durfte zwar zensiert weiterarbeiten. Doch waren seine Entwicklungsperspektiven vermauert, seit zu eigenständigem Denken anregende Frageformen der Fibel und der intendierte Anstoß für *Selbstentwicklung* durch kooperative Gemeindearbeit und sozialpolitische Organisationen unterbunden werden. Die Schülerzahl sank im Jahr des Militärputsches 1964 von 111 000 (1963) auf 63 000.
Proteste gegen die Gleichschaltung des MEB, auch seitens des mit der Leitung beauftragten Bischofs *Tavora,* blieben erfolglos. Abgeschlossen wurde im August 1967 mit einem Vertrag zwischen dem Erziehungsministerium und der Grunderziehungsbewegung. In ihm wird MEB unter anderem verpflichtet, die „Verteidigung der Interessen des Landes und des gegenwärtigen Regimes zu respektieren". Damit wurde es aber praktisch zur Achtung des Status quo gezwungen.
Mit der erzwungenen Emigration von *C. Furtado* begann nach der sogenannten Revolution der Militärs 1964 auch die Stagnation der SUDENE. Das Zentralinstitut für Wirtschaftsplanung im *Nordosten* verlor mit ihm seinen hochbegabten Leiter und Brasilien einen außergewöhnlichen Fachmann für evolutionäre Gesamtentwicklung. Auch die SUDENE war auf Initiative der Bischöfe Nordost-Brasiliens zustande gekommen, nachdem diese den damaligen Präsidenten Kubitschek im Mai 1959 für einen nordostbrasilianischen Entwicklungsplan gewonnen hatten. Das Zentralinstitut bekam bald die Reaktion der herrschenden Großgrundbesitzer zu spüren. Unter dem Militärregime konzentrierte sich die Arbeit zunehmend auf industrielle Investitionen. Sie aber kommen, so lautete die Kritik Bischof *Fragosos* (Referat vor der brasilianischen Christlichen Arbeiterjugend im Januar 1968), „nur denen zugute, die bereits wirtschaftliche Macht haben. Das führt zu einer weiteren Konzentrierung des Kapitals und einem noch größeren Abstand zwischen der großen Masse der Unterbeschäftigten und Arbeitslosen und den wirtschaftlichen Machthabern."
Des Landes verwiesen wurde ferner der Gründer der brasilianischen *Bauernligen, F. Julião,* ein überzeugter Marxist. Auch Julião hatte großen Wert darauf gelegt, seine Übereinstimmung mit den sozialreformerischen Ansichten der Kirchenführung zu betonen. Tatsächlich aber hatte die durch ihn virulent gewordene Gefahr, Brasiliens analphabetische Bauern würden zu bewußten Marxisten, die Kirche eher bewogen, mit der Gründung Christlicher Genossenschaften zu beginnen und sich entschiedener für eine Landreform einzusetzen.

Ideologie des Militärs

Relativ verschont vom Militärregime blieb bislang Lateinamerikas prominentester Vertreter des Reformkatholizismus, der Schriftsteller und Philosoph *A. Amoroso Lima.* Er hatte in den zwanziger Jahren unter dem Einfluß Marataios konvertiert und wurde mit dem 1964 ausgewiesenen Paulo de Tasso zum intellektuellen Initiator des sozialreformerischen Engagements katholischer Laien. Eine Anklage wegen subversiver Tätigkeit gegen ihn wegen verschiedener Schriften zu Christentum und Gewalt wurde im Februar 1968 fallengelassen, nachdem Amoroso Lima, Mitglied der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden, einen Monat zuvor der Preis des Interamerikanischen Katholischen Kooperationspro-

gramms (CICOP) für „hervorragende Beiträge zu Freundschaft, Gerechtigkeit und Verständnis in den interamerikanischen Beziehungen" zuerkannt worden war. In der Laudatio war der führende Intellektuelle als der „bedeutendste katholische Laie Lateinamerikas in der Gegenwart" und als „öffentliches Gewissen Brasiliens" gefeiert worden.

Nicht minder vehement als die sich radikalisierenden Kräfte der Linken rechtfertigen Brasiliens Militärregenten der harten Linie ihre Maßnahmen mit christlichen Argumentationen. Dem Druck der „linha dura" wird die Verfassungsänderung vom 13. Dezember 1968 zugeschrieben, die dem Staatschef Costa e Silva absolute Macht sichert. Diese starke Richtung im brasilianischen Militär bezieht ihre Dogmen aus einer miltärischen Abwehrterminologie. Sie werden an der obersten Kriegshochschule gelehrt, deren Ideologie zwischen den Antriebskräften der verschiedenen Linksbewegungen keine Unterscheidung zuläßt. In ihrem Denkschema „christlicher Westen gegen kommunistischer Osten" ist die Anwendung der Konzilsbeschlüsse, päpstlichen Sozialenzykliken oder der Beschlüsse der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz ebenso gefährlich subversiv für eine imaginäre Ordnung des 86 Millionen-Staates wie die subversive Aktion chinesisch-revolutionärer Studentenorganisationen. *R. Campos,* Planungsminister unter Castelo Branco: „Weit beunruhigender als das Gären in Studentenkreisen ist das Revolutionsbündnis zwischen den ‚Jungen' und dem ‚brasilianischen Klerus', charakterisiert durch die Volksaktion." Für Campos wie Brasiliens Großbürgertum „besteht die größte Möglichkeit zur Intensivierung der Wirtschaftsplanung und Hebung der sozialen Gerechtigkeit innerhalb des westlichen kapitalistischen Systems" („O Globo", 23. 4. 68). Dem steht konträr die neue Linie der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz entgegen, die sowohl das kapitalistische als auch das osteuropäisch-sozialistische Modell als Lösung für Lateinamerikas Probleme ablehnt.

„Sozialismus brasilianischer Prägung"

Theologische Orientierungshilfen bieten den Militärs der harten Linie und den Interessengruppen des Status quo vor allem die Bischöfe von Diamatina und Campos. Bischof *Proença y Sigaud* gilt als geistiger Vater der „Bewegung zur Verteidigung von Tradition, Familie und Eigentum", die Mitte 1968 eine intensive und oft skrupellose Kampagne gegen die „kommunistische Infiltration in der Kirche" startete. Bischof *A. de Castro Mayer* wurde besonders durch seine entschiedene Ablehnung der Agrarreform bekannt. In einem 1963 von beiden Bischöfen gemeinsam verfaßten Buch „Agrarreform — eine Gewissensfrage" agitieren Sigaud und Mayer mit der simplifizierenden Identifikation von Agrarreform und Sozialismus.

Nun ist es in der Tat ein „Sozialismus brasilianischer Prägung", den die am ehesten wohl von Dom Helder Camara repräsentierte Bewegung im brasilianischen Katholizismus anstrebt. Lebrets Bewegung „Économie et Humanisme" wurde ihnen zum Leitbild. Diese Gruppierung, der vor allem der jüngere Klerus und junge Intellektuelle angehören, predigt die lateinamerikanische *Revolution der Gewaltlosigkeit* und hat sich für die brasilianische Aktion die Agrar-, Schul- und Universitätsreform als erste Ziele gesetzt.

Dem Ideal einer früher oder später gewalttätigen Revolution hat sich vor allem unter den zunehmend verschärften Militärregime seit 1964 die christliche Linke in radikaleren *Studentenbewegungen* zugewandt. Mehr und mehr solidarisiert sich auch die Christliche Arbeiterjugend mit der heute als Untergrundbewegung arbeitenden Volksaktion.

Alibi der Ermächtigung

Der Anführer der dritten Gruppierung der progressiven, politisch engagierten Christen in Brasilien, *M. Moreira Alves,* wurde den Militärs zum Alibi ihres vorbeugenden konterrevolutionären Staatsstreichs vom 13. Dezember 1968. Moreira Alves, der 35jährige Abgeordnete der Oppositionspartei im Parlament MDN (Demokratische Brasilianische Bewegung) sammelte seit der Auflösung der Parteien 1966 die Vertreter der christlich-demokratischen Linie nach dem chilenischen Modell um sich. Er kommt aus dem katholischen Großbürgertum des Südens. Sein ideologisches Programm ist in seinen wichtigsten Büchern enthalten, deren Titel „O Cristo do Povo" und „Torturas e Torturados" in Brasilien nur heimlich gehandelt werden.

Moreira Alves hatte ausgelöst, was der Militärregierung seit 1964 noch nie beschieden war: die Weigerung des Parlaments, einem Gesuch des Staatschefs nachzukommen und die Immunität des jungen Oppositionellen aufzuheben. Der junge Christdemokrat hatte mit seiner verwegenen Kritik am eskalierenden Militarismus, dem Vergleich der Armee mit „einer Horde von Folterknechten" und dem Aufruf an das Volk, die Militärparade zum Tag der Unabhängigkeit zu boykottieren, die Machthaber herausgefordert. Die Machtprobe zwischen Militär und Parlament entschieden die Militärs für sich durch das Ermächtigungsgesetz. Costa e Silva suspendierte das Parlament, führte eine scharfe Pressezensur ein (sie wurde am 6. Januar 1969 wieder aufgehoben), aberkannte 39 vermeintlichen oder wirklichen oppositionellen Politikern für zehn Jahre die politischen Rechte und ließ zahlreiche oppositionelle Politiker, Künstler, Jounalisten, Priester, Mitglieder der Katholischen Aktion usw. verhaften. Nach dem Ermächtigungsgesetz können politisch verdächtige Brasilianer ohne richterlichen Haftbefehl und Gerichtsverfahren auf unbestimmte Zeit inhaftiert werden.

Zum erstenmal griff eine brasilianische Regierung in die Unabhängigkeit des Obersten Gerichtshofes ein, der am 12. Dezember 1968 die Freilassung von 46 Studentenführern verfügt hatte, die seit den schweren Sommerunruhen an den Universitäten in Haft saßen. Costa e Silva versetze die obersten Richter *Lima* (Ministerpräsident unter Goulart), *Lins* (zeitweilig Außenminister unter Goulart) und *Nunes* (Regierungschef unter Kubitscheck) in den Ruhestand und sprach ihnen für die Dauer von zehn Jahren die politischen Rechte ab.

Gefälschte Geständnisse

Der Kampf gegen die „Gefährdung der nationalen Sicherheit" durch „subversive Kräfte in der Kirche" war bereits zwei Wochen vor der „Revolution in der Revolution" mit der Verhaftung von drei französischen Assumptionisten-Patres und einem brasilianischen Diakon verschärft worden. P. *Michel de Ven* (37), Regionalseelsorger der Christlichen Arbeiterjugend und Professor am Theologischen Institut der Katholischen Universität, war beschul-

digt worden, in der Arbeiterjugend Guerilla-Kampftruppen organisiert zu haben. Seine Konfratres *Grocnec* (40) und *Berthou* (37) wurden ebenfalls der Vorbereitung eines Aufstandes und Schaffung einer nationalen Befreiungsfront beschuldigt (NC News Service, 12. 12. 68). Die vom Ministerium publizierten „Geständnisse" der Geistlichen stellten sich als Fälschung heraus.

Die zuständigen kirchlichen Autoritäten reagierten entschieden und einmütig auf die Verhaftung der Franzosen und später sechs weiterer ausländischer Priester. In Belo Horizonte solidarisierten sich Erzbischof, Weihbischof und Klerus mit den eingesperrten Priestern. In allen 113 Pfarreien der Erzdiözese wurde am 1. Adventssonntag anstelle der Predigt eine vom Klerus gemeinsam verfaßte Erklärung verlesen, in der die Priester als Glaubensverfolgte dargestellt werden (NC News Service, 12. 3. 68).

In Recife verteidigte der Obere die beiden für zehn Tage inhaftierten nordamerikanischen Oblatenpatres Rupiper und Grams: „Ihr Verbrechen besteht in der Publikation eines Pfarrbulletins, in dem Ungerechtigkeiten und Elend aufgezeigt und die Verantwortlichen kritisiert wurden" (NC News Service, 6. 1. 69).

Über die Karnevalstage zog sich die Zentralkommission der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) zu einer streng geheimgehaltenen Sitzung nach São Paulo zurück. Einziger Beratungspunkt der außerordentlichen Tagung: Klärung der offiziellen Haltung der Kirche zur politischen Situation nach dem Ermächtigungsgesetz vom 13. Dezember 1968. Das Arbeitsergebnis ihrer Tagung faßte die Zentralkommission der CNBB in einer Erklärung zusamen. Das Dokument der Bischofskonferenz war dem Staatschef Costa e Silva von einer Abordnung der Hierarchie persönlich überbracht worden. Die sorgfältig abgewogene Erklärung stellt den Versuch dar, das abgerissene Gespräch zwischen Regierung und Hierarchie wieder aufzunehmen, ohne seitens der Kirche in Grundsatzfragen Konzessionen zu machen oder sich gar zu kompromittieren. Die 22 Kommissionsmitglieder der CNBB-Exekutive (ihr gehören das Präsidium der Bischofskonferenz, die Vorsitzenden der 11 regionalen Bischofskonferenzen und die Leiter der CNBB-Kommissionen an) warnen darin entschieden vor Fehlinterpretationen des kirchlichen Handelns in ihrem Einsatz für grundlegende Strukturreformen. Sie berufen sich auf das Konzil, die jüngsten Sozialenzykliken der Päpste und die Beschlüsse der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín und folgern: „Wir sind entschlossen, diese Prinzipien anzuwenden, auch wenn uns das hier persönliche Härten und Schwierigkeiten bringt." Ebenso eindeutig setzten sich die Bischöfe in der Erklärung für eine „rasche Re-Demokratisierung der Regierung" ein, da die derzeitige Situation jede Willkür ermögliche, „wie die Verletzung der Grundrechte, die da sind das Recht auf Verteidigung, Meinungs- und Informationsfreiheit". In der derzeitigen Situation, schreiben die Bischöfe weiter, sei „physisch und moralisch die Menschenwürde bedroht und eine Macht begründet, die den Dialog zwischen Regierung und Regierten ungeheuer schwierig macht und viele zu gefährlichen Heimlichkeiten führen kann" („O Globo", 25. 2. 69).

Die maßvolle Bischofserklärung ist vor allem eine Demonstration innerkirchlicher Gesinnungseinheit. Vertreter konträrer Positionen über die Aufgabe der Kirche in der brasilianischen Gegenwart haben sie unterzeichnen können, wie zum Beispiel Dom Helder Camara und sein Gegenpart Vicente Scherer. Und nicht zuletzt dürfte diese Erklärung Costa e Silva, der nach Meinung politischer Beobachter persönlich keineswegs zu diktatorialer Herrschaft neigt, in der einsetzenden „Re-Demokratisierung" den Rücken stärken. Eine Reihe Militärs der harten Linie sind bereits ihres Amtes enthoben worden.

Re-Demokratisierung freilich ist immer noch kein Regierungsprogramm. Und behutsame Versuche innenpolitischer Liberalisierung und der Annäherung von Militär und Kongreß mißlangen dem Staatschef offensichtlich. Costa e Silva hatte bei seinem Amtsantritt im März 1967 die „Wahrung des sozialen Friedens" als wichtigste Aufgabe seiner Regierung bezeichnet. Das aber bedeutet in Brasilien die Aufrechterhaltung des Status quo.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Die Strafrechtsreform vor ihrem Abschluß

Die Strafrechtsreform stellt die bedeutendste gesetzgeberische Aufgabe dar, der sich der Deutsche Bundestag seit Bestehen der Bundesrepublik gegenübersieht. Das neue Strafgesetzbuch, das dem Bundestag am 8. und 9. Mai 1969 in zweiter und dritter Lesung zur Beratung und Verabschiedung vorgelegt werden soll, wird die deutsche Strafrechtspflege auf Jahrzehnte hinaus normieren. Keine Gesetzesvorlage, die je von einem deutschen Parlament behandelt wurde, hat eine so lange und wechselvolle Geschichte wie das „Erste Gesetz zur Reform des Strafgesetzbuches", in dem der bisherige Ertrag der parlamentarischen Beratungen seinen Niederschlag finden wird. Zahlreiche Juristen aus Wissenschaft und Praxis haben sich bereits seit dem Jahre 1902, in dem die ersten Vorarbeiten zu einem neuen Strafgesetzbuch (StGB) aufgenommen wurden, mit diesem Reformwerk befaßt. Die Reformbestrebungen, die in einer Reihe von Gesetzentwürfen sichtbaren Ausdruck fanden, wurden durch die zwei Weltkriege und die ihnen folgenden politischen und gesellschaftlichen Erschütterungen immer wieder zu neuer Orientierung und zu neuem Beginn gezwungen.

Die Reformdiskussion seit 1954

Trotz der intensiven Tätigkeit, die der Sonderausschuß des Deutschen Bundestages für die Strafrechtsreform unter seinem Vorsitzenden Generalbundesanwalt a. D. *M. Güde* (CDU) und dessen Stellvertreter, Staatsanwalt *A. Müller-Emmert* (SPD), in dieser Legislaturperiode des 5. Deutschen Bundestages entfaltet hat, wird die Strafrechtsreform auch jetzt noch nicht zu einem endgültigen Abschluß kommen. Der gegenwärtig dem Bundestag vorliegende Entwurf eines Strafgesetzuches — Bundestagsdrucksache V/32 — ist in seinem Wortlaut identisch mit dem bereits in der vierten Legislaturperiode am 4. Oktober 1962 im Bundestag eingebrachten Entwurf eines

Strafgesetzbuches und wird deshalb zur Unterscheidung von früheren StGB-Entwürfen allgemein als E 1962 bezeichnet. Der E 1962 beruht im wesentlichen auf den Arbeiten der „Großen Strafrechtskommission", die sich aus führenden Strafrechtslehrern der verschiedenen Richtungen, Richtern und Staatsanwälten, Bundestagsabgeordneten sämtlicher Fraktionen, Vertretern der Rechtsanwaltschaft sowie Mitgliedern des Bundesjustizministeriums und der Länderministerien zusammensetzte und bereits im Frühjahr 1954 vom damaligen Bundesjustizminister *F. Neumayer* einberufen worden war. Medizinische und sonstige Sachverständige wurden zur Beratung bestimmter Einzelfragen zugezogen. Der von der Großen Strafrechtskommission erarbeitete Entwurf wurde anschließend von der aus Vertretern der Justizministerien der einzelnen Bundesländer gebildeten „Länderkommission" eingehend durchberaten, bevor er vom Bundeskabinett verabschiedet, dem Bundesrat zugeleitet und schließlich am 4. Oktober 1962 im Bundestag eingebracht werden konnte.

Der Regierungsentwurf E 1962 stieß in der interessierten Öffentlichkeit, insbesondere bei einer Reihe von Strafrechtslehrern, sogleich auf heftige Kritik. Der liberale Tübinger Strafrechtler *J. Baumann*, später einer der Mitverfasser des „Alternativ-Entwurfs", warf der Gesetzesvorlage der Bundesregierung vor, sie sei „verstaubt, kleinbürgerlich, moraltriefend, an vielen Stellen verlogen und das Rechtsgefühl zahlreicher Mitbürger mit Füßen tretend, voll kleinlicher Pedanterie und voller Perfektionismus" (Kleine Streitschriften zur Strafrechtsreform, Bielefeld 1965, S. 29). Jedoch auch maßvollere Kritiker urteilten über den E 1962, der rechtstechnisch ein Meisterwerk an Präzision und Perfektion darstellt, er atme noch viel zu sehr den Geist des im 19. Jahrhundert verankerten Gesetzespositivismus und bilde ideengeschichtlich und rechtspolitisch eher den Abschluß einer alten Epoche, als daß er eine neue einleite. (So der Saarbrücker Strafrechtler A. Kaufmann, Gedanken zur Strafrechtsreform, in: CIVITAS, Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung. Bd. 3, Mannheim 1964, S. 23.) In der Tat ist der E 1962 dadurch gekennzeichnet, daß er die Entscheidungen, mit denen der Bundesgerichtshof in Strafsachen in der Nachkriegszeit das geltende Strafrecht fortentwickelt und den veränderten Zeitumständen angepaßt hatte, mit staunenswerter Akribie in Form von neuen Tatbeständen in die Gesetzesvorlage aufnahm. Der E 1962 enthält, wie *M. Güde* schreibt, die Reformvorstellungen repräsentativer Wissenschaftler und Praktiker, wie sie sich in der Mitte der fünfziger Jahre boten: stark an die Vergangenheit gebunden und vorsichtig im Wagen neuer Lösungen, so daß man sagen konnte, es gehe in diesem Entwurf eher darum, das Recht klar und gut zu kodifizieren, als es zu verwandeln oder ihm einen neuen Charakter zu geben oder neue Wege zu eröffnen. Kriminalpolitisch liegt der E 1962 völlig auf der Linie des geltenden StGB, während er die Einzeltatbestände im Besonderen Teil des StGB differenzierte, in einer bis dahin nicht gekannten Weise perfektionierte und zu einem Werk von imponierender (aber fragwürdiger) Geschlossenheit ausbaute.

Der „Alternativ-Entwurf" der 14 Strafrechtslehrer

Im Dezember 1966 erfuhr die Diskussion um das neue StGB durch die Veröffentlichung eines „Alternativ-Entwurfs eines Strafgesetzbuches" — AE — (Allgemeiner Teil, Tübingen 1966), den vierzehn Strafrechtslehrer erarbeitet hatten, die der „jüngeren" Generation angehören und jedenfalls bei den Beratungen des E 1962 nicht mitgewirkt hatten, einen neuen mächtigen Impuls. Noch bis zum Jahre 1966 hatte der Anschein bestanden, die kriminalpolitischen Grundfragen der Strafrechtsreform, wie die Fähigkeit des Menschen zu freier sittlicher Willensentscheidung, das Erfordernis sittlicher und rechtlicher Schuld als Voraussetzung allen staatlichen Strafens, Zweck und Berechtigung der Strafe, das Verhältnis von Schuld, Sühne und Vergeltung und schließlich die Frage nach dem Menschenbild, das der Reform zugrunde liege, würden nicht im Mittelpunkt der Reformdiskussion stehen, da, wie die Große Strafrechtskommision gezeigt hatte, doch weitgehend Einvernehmen zu bestehen schien. Diese Situation änderte sich mit dem Erscheinen des Alternativ-Entwurfs, der für die Reform von entscheidender Bedeutung wurde, schlagartig.

Es wäre ein Unrecht gegenüber den Verfassern des E 1962, wollte man in Abrede stellen, daß auch sie sich zu dem Ziel bekannt hatten, das Verbrechen durch differenziertere Anpassung von Strafe und Maßregel an die realen Erscheinungsformen der Kriminalität wirksamer als bisher zu bekämpfen und daß sie dabei nicht nur die Abschreckung und die Sicherung, sondern vor allem auch die Wiedereingliederung der Straftäter in die Rechtsgemeinschaft zum Ziele gehabt haben. Der E 1962 selber erklärt, daß der kriminalpolitische Zweck, künftige Straftaten zu verhindern, nachhaltiger als durch alle anderen Versuche dadurch erreicht werden könne, daß auf den Täter eingewirkt werde, um ihn der Gemeinschaft wiederzugewinnen und ihn gegen Rückfälle widerstandsfähiger zu machen. Trotz aller Angriffe, die der E 1962 gerade von seiten der Verfasser des Alternativ-Entwurfs erfahren hat, sahen sich diese veranlaßt im Vorwort zu bekennen: „Die Strafrechtslehrer, die den AE verfaßt haben, konnten auf den Vorarbeiten aufbauen, die dem AE zugrunde liegen." Das Verdienst des AE, dem darum mit Recht vielfache Sympathien entgegengebracht wurden, besteht vor allem darin, daß seine Autoren gleichsam als Bannerträgern einer neuen Ära der Kriminalpolitik mit einem Elan, wie er nur Reformern eigen ist, den erfolgreichen Versuch unternahmen, die Pflicht des Staates und der Gesellschaft zur Resozialisierung der Strafgefangenen noch entschiedener, als das in den bisherigen Ansätzen bereits geschehen war, zu urgieren. Nicht alle Reformen, die über die Vorschläge des E 1962 hinaus im Mai 1969 vom Deutschen Bundestag beschlossen werden, können freilich die AE-Verfasser für sich buchen: in vieler Hinsicht liegt der AE völlig auf der Linie der Beschlüsse, die der Sonderausschuß für die Strafrechtsreform des Deutschen Bundestages im Laufe der ersten Lesung in Abänderung des E 1962 bereits vor Erscheinen des AE getroffen hatte. Sie finden sich in ähnlicher Weise im AE wieder.

Die grundlegenden reformerischen Anliegen, die der AE über den E 1962 hinaus vertritt, waren in der Strafrechtswissenschaft bereits lange vor Erscheinen des AE gefordert worden. So hat der nicht zum Verfasserkreis des AE zählende Freiburger Kriminologe *Th. Würtenberger* schon im Oktober 1964 in einem Referat über die kriminologischen Aspekte der Strafrechtsreform auf der Jahrestagung der Görres-Gesellschaft in Osnabrück die Beibehaltung der Zuchthausstrafe als einen der „schwersten Mängel des Entwurfs" bezeichnet. Er setzte sich damals

nachdrücklich ein für die Abschaffung des „künstlichen Unterschiedes zwischen Zuchthaus und Gefängnis", für die Eindämmung der kurzfristigen Freiheitsstrafe und für die Errichtung von „Bewahrungsanstalten für sog. Psychopathen, also psychisch abnorme und besonders schwierige Rechtsbrecher", wie sie übrigens — was heute vielfach verschwiegen wird — auch § 82 Abs. 2 des E 1962 vorsieht (Kriminologie und Strafrechtsreform, in: *E. Heinitz, Th. Würtenberger, K. Peters,* Gedanken zur Strafrechtsreform. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft der Görres-Gesellschaft. N. F. Heft 4, Paderborn 1965, S. 35 ff.).

Wie der E 1962 hält auch der AE am Schuldstrafrecht und an der Zweispurigkeit von Strafen für den schuldfähigen und bessernden oder sichernden Maßregeln für den nicht schuldhaft handelnden Täter fest. Er richtet jedoch das Sanktionensystem entschlossener als der E 1962 auf die Resozialisierung und Spezialprävention (= Besserung des Täters; im Gegensatz zur Generalprävention = Abschreckung der Öffentlichkeit) aus. In der „unbefangenen Verschränkung von Grundgedanken, die bisher als schwer vereinbar angesehen wurden", schreibt *M. Güde,* „liegen die eigene Prägung des AE und sein Neuland". Je weiter die Reformdiskussion voranschritt, um so mehr verlor der E 1962 seinen Charakter als politische Vorentscheidung für die Strafrechtsreform. Er diente zwar im Sonderausschuß bis zur Beendigung der parlamentarischen Beratungen als offizielle Beratungsgrundlage; in steigendem Maße wurde er aber, ebenso wie der später von der FDP eingebrachte AE, zu einer bloßen Arbeitsunterlage. Wie M. Güde erklärte, sollte man es aufgeben, den E 1962 als einen „Stein im Wege" anzusehen. Der E 1962 spiegele immerhin eine bedeutungsvolle Phase in der Geschichte der deutschen Strafrechtsreform wider (*M. Güde,* Kriminalpolitische Zielsetzung in der Strafrechts- und Strafvollzugsreform, in: *D. Rollmann* [Hrsg.], Strafvollzug in Deutschland. Situation und Reform. Fischer Bücherei, Bd. 841. Frankfurt a. M. 1967, S. 56).

Strafrecht im religiös neutralen Staat

Eines der fundamentalen Probleme, mit dem sich der Gesetzgeber und unsere Gesellschaft im Verlaufe der Reformdiskussion um das neue Strafgesetzbuch konfrontiert sieht, besteht darin, daß dem Deutschen Bundestag die kaum zu allseitiger Zufriedenheit lösbare Aufgabe übertragen ist, ein Strafgesetzbuch zu schaffen, das die Verhaltensweisen einer pluralistischen oder „offenen" Gesellschaft normieren soll. Darunter versteht man eine Gesellschaft, in der nicht nur verschiedene *religiöse und weltanschauliche,* sondern in vieler Hinsicht auch erheblich divergierende *ethische* Vorstellungen herrschen. Als radikal „offen" bezeichnet die Soziologie dabei jene Gesellschaft, die nicht mehr — und sei es auch nur durch ein Minimum — von gemeinsamen moralischen und religiösen Grundanschauungen getragen wird, sondern sich freiheitlich in Gruppen mit unterschiedlichen und entgegengesetzten Ansichten aufspaltet.

Die Aufmerksamkeit, die die Reform des Strafrechts in der breiten Öffentlichkeit erfahren hat, findet nicht zuletzt darin ihre Erklärung, daß das Strafrecht, für jedermann spürbar, Fragen berührt, die einen engen Bezug zur Ethik, zur Religion und zu weltanschaulichen Fragen aufweisen. In aller Regel enthält das Urteil eines Strafgerichts auch ein sittliches Unwerturteil über ein bestimmtes Verhalten eines Staatsbürgers. Zutreffend hat man deshalb das Strafrecht eines Staates das „Spiegelbild der sittlichen Wertordnung" der in diesem Staate verfaßten Gesellschaft genannt. *A. Arndt* hat in seinem Festvortrag vor dem 47. Deutschen Juristentag in Nürnberg (17. bis 20. September 1968) die Möglichkeit einer radikal „offenen" Gesellschaft bezweifelt und erklärt, es sei bisher geschichtlich nicht erwiesen, ob eine „offene" Gesellschaft überhaupt existenzfähig sei. Arndt bekannte sich zu der Ansicht, daß auch die denkbar offenste Gesellschaft irgendeine Grenze ziehen müsse gegenüber einem Verhalten, dem sie sich verschließe. Arndt hat damit zutreffend zum Ausdruck gebracht, daß im Strafrecht, ebenso wie im Verfassungsrecht, ohne Annahme eines gemeinsamen Grundbestandes von Rechtsgütern oder, was sachlich dasselbe ist, ohne Bekenntnis zu einem gemeinsamen Bestand an Grundwerten, die von der überwältigenden Mehrheit des Volkes bejaht werden und häufig auch eines strafrechtlichen Schutzes bedürfen, ein geordnetes, gesichertes und friedliches Zusammenleben der Bürger im Staat nicht möglich ist. Die Aufgabe, der sich der demokratische Gesetzgeber in einer pluralistischen Gesellschaft gegenübersieht, besteht damit letztlich darin, die Grenze zu ziehen zwischen jenem Kernbestand an Rechtsgütern, den das Strafrecht schützen muß und denjenigen Verhaltensweisen, die zwar sittlich verwerflich sein mögen, für deren Strafwürdigkeit und Strafbedürftigkeit jedoch eine überwiegende Notwendigkeit nicht erkannt werden kann.

Die Christen und die pluralistische Gesellschaft

Für die Christen bedeutet die Tatsache, daß sie in einer solchen Gesellschaft leben, ein besonderes Maß an Reflexion. Aufgrund der Tatsache, daß der E 1962, ebenso wie das noch geltende StGB, Strafsanktionen gegen eine Reihe von Delikten enthält, deren Strafwürdigkeit nicht allgemein akzeptiert wird, wie die Bestrafung der Gotteslästerung, des Ehebruchs, der einfachen Homosexualität, der künstlichen Insemination, der Unterbrechung einer aufgezwungenen Schwangerschaft (kriminologische, fälschlich „ethische" Indikation) und einer Reihe weiterer Tatbestände aus dem Sexualstrafrecht, wurde zu Beginn der sechziger Jahre verschiedentlich der Vorwurf erhoben, die Christen im Staat, und unter diesen besonders die Katholiken, versuchten in den genannten, aus weltanschaulichen Gründen besonders umstrittenen Fragen ihre spezifisch religiös-christlichen Auffassungen mit dem Mittel der Paragraphen des Strafgesetzbuches allgemeinverbindlich zu machen und auch ihren andersdenkenden und andersgläubigen Staatsbürgern aufzuzwingen. So warnte z. B. der schon zitierte Strafrechtslehrer *J. Baumann* im Hinblick darauf, daß der E 1962 auch die Bestrafung der Unterbrechung einer aufgezwungenen Schwangerschaft (kriminologische Indikation) vorsehe, davor, die deutsche Strafrechtsreform von der katholischen Bischofskonferenz ausschlaggebend beeinflussen zu lassen (vgl. „Die Welt", 3. 10. 62). Und *H. Thielicke* erklärte zu der vorgesehenen strafrechtlichen Regelung desselben Tatbestandes, es gebe keine schlimmere Gewissenstyrannei, als wenn eine dogmatische oder moraltheologische These solchen aufgezwungen werde, die von ihr nicht überzeugt seien (Referat vor dem Evangelischen Arbeitskreis der CDU in Wiesbaden; vgl. „Die Zeit", 18. 10. 62). Dabei haben

beide Autoren allerdings übersehen, daß auch im evangelischen Bereich namhafte Ethiker, wie die einschlägigen Abhandlungen im Evangelischen Staatslexikon und im Evangelischen Soziallexikon sowie die übereinstimmenden Stellungnahmen mehrerer evangelischer Fachkommissionen zeigen, in der strafrechtlichen Beurteilung der Schwangerschaftsunterbrechung genau den gleichen Standpunkt vertraten wie die Mehrzahl der katholischen Moraltheologen.

Diesen Äußerungen liegt unausgesprochen die Vorstellung zugrunde, daß die Strafnormen des staatlichen Strafgesetzbuches nach der Auffassung der Moraltheologie nichts anderes darstellen sollen als den rechtlichen Ausdruck ihrer Gebote und Verbote. Demgegenüber wurde jedoch nachdrücklich auf die fundamentalen Unterschiede zwischen der Sittenordnung und dem Strafrecht des Staates hingewiesen, wie sie von der katholischen Moraltheologie seit jeher vertreten wurden.

Strafrecht und christliche Ethik

Die Moraltheologie bzw. die christliche oder evangelische Ethik versteht sich als theologische Wissenschaft und gründet in der durch Christus geschehenen Offenbarung. Sie empfängt ihre besonderen Imperative und Leitsätze aus dem Glauben an Jesus Christus. Die Moraltheologie hat die allen Menschen erkennbare und allgemeinverpflichtende natürliche Sittenordnung zur Voraussetzung. Sie baut auf dieser auf und bewertet das sittliche Handeln im Lichte der Frohbotschaft Jesu Christi. Im Gegensatz zum Strafrecht des Staates beurteilt die Moraltheologie das gesamte Handeln eines Menschen unter der Rücksicht seiner ewigen und letzten Bestimmung. Gegenstand der Moraltheologie ist dabei auch der Bereich der ausschließlich inneren Urteile, des willentlichen Begehrens und der Gesinnung des Christen.

Ganz anders die Funktion des staatlichen Strafrechts. Es kann niemals Aufgabe des Staates sein, unmittelbar die letzte und ewige Bestimmung und das ewige Heil der Staatsbürger ins Auge zu fassen. In der katholischen Moraltheologie galt seit jeher der Grundsatz, der sich bereits bei Thomas von Aquin nachweisen läßt, daß der Staat nicht alle Verstöße gegen die Sittenordnung mit einer Strafsanktion versehen darf. Bereits im Mittelalter war damit der Unterschied zwischen Strafrecht und Ethik klar erkannt.

Erst in neuerer Zeit und allgemein erst im Laufe der letzten Jahre setzte sich jedoch die Auffassung durch, daß der Staat eine Handlung nicht allein wegen ihres unsittlichen Charakters pönalisieren darf, sondern nur dann und insoweit, wenn ohne ihre Bestrafung die Aufrechterhaltung des gesicherten Bestandes der sittlichen Grundordnung des Volkes und somit das geordnete Zusammenleben der Bürger im Staate nicht mehr gewährleistet erscheint. Das Kriterium für die Strafwürdigkeit und Strafbedürftigkeit einer Handlung darf somit nicht allein in ihrer sittlichen Verwerflichkeit erblickt werden. Es ist vielmehr entscheidend in ihrer Sozialschädlichkeit zu suchen. Diese in gewissem Sinne „moderne" Erkenntnis über die Funktion und Begrenzung der Strafjustiz des Staates ist heute allgemein anerkannt (vgl. *F. Böckle*, Sittengesetz und Strafgesetz, „Wort und Wahrheit", Januar 1968, S. 10 f.). Noch der E 1962 geht in seiner Begründung zu § 216, der die Bestrafung sämtlicher Begehungsformen der männlichen Homosexualität vorsieht, von der Auffassung aus, daß die strafrechtlichen Normen zwar weitgehend überwiegend dem Rechtsgüterschutz dienten, was aber nicht ausschließe, „bestimmte Fälle ethisch besonders verwerflichen und nach der allgemeinen Überzeugung schändlichen Verhaltens" auch dann mit Strafe zu bedrohen, wenn durch die einzelne konkrete Tat kein unmittelbar bestimmbares Rechtsgut verletzt werde. Das müsse, wie die Begründung fortfährt, vor allem dann gelten, wenn ein solches Verhalten seiner Natur nach die Tendenz in sich trage, auf Dritte überzugreifen und damit die Anfälligkeit dafür im Volke auszubreiten (E 1962, Begründung, S. 376).

Rechtsgut und Sittlichkeit

Zwar ist die These des Bonner Moraltheologen *H. Klomps*, daß „der Staat nicht eine Anstalt zur Beförderung der Moralität" sei, in dieser Form angreifbar. Sie verkennt eine wesentliche Aufgabe des Strafrechts, dessen Tiefenwirkung, wie der Bonner Strafrechtler *H. Welzel* feststellt, gerade darin besteht, daß sich seine Normen zwar auf die elementaren sozialethischen Pflichten beschränken, aber gerade dadurch den Grund für den Bestand der gesamten sittlichen Wertwelt einer Zeit legen. Die Rechtsgüter, die die Strafrechtsordnung schützt, sind immer zugleich auch sittliche Werte, und insofern kommt auch dem aufgeklärtesten und modernsten Strafrecht trotz aller in der Gegenwart festzustellender Tabuierungsversuche gegenteiliger Auffassungen eine im guten Sinne „sittenprägende und sittenerhaltende Kraft" zu. Insofern wird der Staat auch immer eine — allerdings auf den Schutz fundamentaler Rechtsgüter beschränkte „Anstalt zur Beförderung der Moralität" bleiben. Klomps verdient jedoch uneingeschränkte Zustimmung, wenn er betont, daß eine extrem religiöse Staatsauffassung, nach welcher der Staat Sorge tragen müsse, daß die Gemeinschaft in ihrem Lebenswandel vor Gott sich rein und unbefleckt bewahre, damit Gottes Zorn sich nicht über das lasterhafte Treiben der Bürger ergieße, die verschiedenen Wirkebenen von Strafrecht und Moral unberechtigterweise ineinanderschiebe und im Widerspruch zum Selbstverständnis unseres von Verfassungs wegen zu religiöser und weltanschaulicher Neutralität verpflichteten Staates stehe (vgl. *H. Klomps*, Demokratie und Moral, Köln 1966, S. 44).

Das Strafrecht des Staates darf nicht alle Verstöße gegen die Sittenordnung mit Strafe bedrohen. Es sichert lediglich ein „ethisches Minimum", d. h. jene moralischen Grundwerte, ohne die ein geordnetes und gesichertes Zusammenleben im Staat nicht möglich ist, ohne deren Bestand das Gemeinwohl nicht verwirklicht werden kann (*J. Listl*, Strafrecht und Moral, „Stimmen der Zeit", April 1967, S. 254). Die Restriktion des Strafrechts auf den Schutz elementarer sittlicher Werte darf jedoch nicht als Forderung nach einem strafrechtlichen „Minimalismus" verstanden werden. Es wäre verhängnisvoll, wenn der Gesetzgeber im Zuge der Reform des Strafrechts bei sämtlichen irgendwie umstrittenen Tatbeständen gegenüber den in der Öffentlichkeit erhobenen Forderungen nach Reduzierung der Strafsanktionen immer die Linie des geringsten Widerstandes einnehmen würde. Mit Recht weist deshalb *M. Güde* darauf hin, daß die Reform der Verwirklichung der beiden unabdingbaren Ziele des Strafrechts zu dienen habe, der Gerechtigkeit und der Sicherheit. Die Gesellschaft werde die Reform im ganzen

nur annehmen, wenn sie weder in ihrer Gerechtigkeitserwartung noch in ihrem Sicherheitsbedürfnis enttäuscht werde („Rheinischer Merkur", 20. 12. 68).

Nichtbestrafung bedeutet keine moralische Billigung

Aus der Tatsache, daß die Kriterien für die notwendige Pönalisierung einer Handlung nicht allein in deren Amoralität, sondern vielmehr in ihrer Sozialschädlichkeit zu suchen sind, folgt für den Christen in der Demokratie, daß er als Staatsbürger, Abgeordneter, Politiker oder Strafrechtler nicht ohne weiteres die religiös-sittlichen Gebote und Verbote und Anschauungen der katholischen Moraltheologie oder der evangelischen Ethik in das Strafgesetz übertragen darf. Er muß vielmehr in jedem Einzelfall prüfen, ob die Sozialschädlichkeit einer Handlung deren Bestrafung zwingend verlangt. Darüber, ob bestimmte sittlich verwerfliche Verhaltensweisen bestraft werden sollen, können die Meinungen nicht nur zwischen den einzelnen Staatsbürgern je nach ihrem besonderen weltanschaulichen, ethischen und politischen Standort, sondern auch unter gläubigen Christen im Einzelfall sehr weit auseinandergehen. Das gilt auch im Hinblick auf die Strafbedürftigkeit solcher Handlungen, die nach dem Urteil der Moraltheologie und der Kirche eindeutig als amoralisch anzusehen sind, wie Ehebruch, Homosexualität, Unzucht mit Tieren und eine Reihe anderer Formen sexuellen Fehlverhaltens. Auch im Hinblick auf die Frage, ob die Unterbrechung einer durch ein Verbrechen aufgezwungenen Schwangerschaft bestraft werden soll oder nicht, sind unter katholischen Christen verschiedene Meinungen vertretbar, obwohl die Kirche und die Moraltheologie eine Schwangerschaftsunterbrechung auch unter diesen Umständen eindeutig ablehnen. Die Tatsache, daß der Strafgesetzgeber solche Handlungen nicht bestraft, bedeutet nämlich keineswegs, daß er diese Handlungen damit für sittlich einwandfrei erklärt oder gar moralisch gutheißt, wozu ihm im übrigen als Institution jegliche Kompetenz fehlen würde. Aus schwerwiegenden Gründen könnte der Staat auch in solchen Fällen von Strafe absehen. Es sprechen jedoch, wie z. B. *A. Hartmann* nachgewiesen hat, auch bei der Frage der Pönalisierung der kriminologisch indizierten Schwangerschaftsunterbrechung entscheidende Gründe, insbesondere das Lebensrecht des ungeborenen Kindes, dafür, den bisherigen Rechtszustand auch im reformierten StGB aufrechtzuerhalten (vgl. *A. Hartmann,* Die ethische Indikation, „Stimmen der Zeit", November 1962, S. 116). Die beiden Kirchen haben sich durch ihre Fachgremien ebenfalls wiederholt gegen eine Freigabe der kriminologisch indizierten Schwangerschaftsunterbrechung gewandt. Von katholischer Seite geschah das zuletzt durch eine weitgehend auf den Beschlüssen des „Katholischen Arbeitskreises für Strafrecht beim Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn" beruhende „Stellungnahme" dieses Kommissariats zu Fragen der Reform des Strafrechts (vgl. KNA, Dokumentation Nr. 6, 21. 2. 69). Nur in extremen Fällen menschlicher Tragik wird der Staat, wenn es um das Lebensrecht eines ungeborenen Menschen geht, von Strafe absehen dürfen, da er sich andernfalls der Gefahr aussetzen würde, durch seine eigenen Gesetze die Achtung vor dem höchsten Rechtsgut, dem Lebensrecht des Menschen, zu unterminieren.

Das Urteil über die durch den Grad ihrer Sozialschädlichkeit indizierte Strafwürdigkeit und Strafbedürftigkeit bestimmter Verhaltensweisen gehört ausschließlich in die Kompetenz des staatlichen Gesetzgebers. Deshalb kann die Kirche ihren Gläubigen keine verbindlichen Weisungen im Hinblick auf die konkrete Gestaltung des staatlichen Strafgesetzbuches erteilen. Die Kirche besitzt aber dennoch vielfache Möglichkeiten, ihre Auffassungen zur Geltung zu bringen und legitimen Einfluß auf die Ausgestaltung des Strafgesetzbuches zu nehmen. Sie kann sich einmal durch ihre offiziellen Repräsentanten und ihre Theologen als bedeutsamer Faktor in den allgemeinen Prozeß der öffentlichen demokratischen Willensbildung einschalten. Dazu stehen ihr in der Gegenwart zweifellos zahlreiche bisher keineswegs voll ausgeschöpfte Möglichkeiten zur Verfügung. Die Kirche kann ferner legitimerweise nachhaltig dadurch auf die Strafrechtsreform Einfluß nehmen und tut dies — ohne es ausdrücklich zu bezwecken — unaufhörlich dadurch, daß sie in ihrer Verkündigung immer wieder auf den hohen Stellenwert bestimmter Rechtsgüter und deren Bedeutung für Kirche, Staat und Gesellschaft hinweist, wie auf das vorstaatliche Recht auf Leben auch des ungeborenen Menschen, auf die Verpflichtung zu ehelicher Treue und die Bedeutung der Familie in Staat und Gesellschaft. Aus dieser nachhaltigen indirekten Einflußnahme der Kirchen auf die sittliche Bewußtseinsbildung ihrer Gläubigen und darüber hinaus der gesamten Gesellschaft erklärt es sich, daß unter Christen gegenüber bestimmten zerstörerischen gesellschaftlichen Kräften, wenn es um den Schutz höchster Rechtsgüter, z. B. den Schutz des Lebensrechtes auch des ungeborenen Menschen geht, weithin eine grundsätzliche Übereinstimmung und Geschlossenheit festzustellen ist.

Bei der Neukodifizierung unseres Strafgesetzbuches geht es nicht um Glaubensfragen, in denen in unserem zu religiöser Neutralität verpflichteten Staat jeder seiner eigenen Überzeugung folgen kann. Wie das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil vom 29. Juli 1959 ausgeführt hat, ist der Gesetzgeber verpflichtet, das Recht unabhängig von konfessionellen Sondermeinungen zu normieren (Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, Bd. 10, S. 59 [85]). Auf die Strafrechtsreform angewandt, besagt diese Entscheidung, daß es dem Gesetzgeber verwehrt ist, sowohl im Allgemeinen wie im Besonderen Teil des neuen StGB seinen Entscheidungen ein spezifisch religiös geprägtes, d. h. nur aus dem Bekenntnis zu einer bestimmten Religion oder Konfession realisierbares Menschenbild zugrunde zu legen. Der Gesetzgeber muß vielmehr vom Menschenbild des Grundgesetzes ausgehen. Nach den Beschlüssen des Sonderausschusses wird auch das künftige Strafrecht ein Schuldstrafrecht sein. Darauf ruht das gesamte Reformwerk. Schuldstrafrecht besagt, daß Strafe, die ein sittliches Unwerturteil über menschliches Verhalten darstellt und als solches immer empfunden werden wird, nur dann und grundsätzlich nur insoweit verhängt werden darf, als dem Täter sein Handeln sittlich zum Vorwurf gemacht werden kann. Die Strafrechtsreform geht damit von der Voraussetzung aus, daß der Mensch Entscheidungsfreiheit, Verantwortlichkeit und Gerechtigkeitserwartung besitzt (vgl. *H. H. Jeschek,* Grundlagen der Strafrechtsreform. Zum Entwurf des neuen Strafgesetzbuches, „Evangelische Welt", 16. Jhg., 1962, S. 722). Würde es sich, wie gelegentlich behauptet, bei den Begriffen Schuld, Vergeltung und Sühne um Vorstellungen handeln, die nur aus dem Bekenntnis zu einer

bestimmten Weltanschauung oder Religion vollziehbar wären, dürften sie in unserem Strafgesetzbuch keinen Platz haben. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Zwar weisen Erlebnisinhalte wie Schuld, Sühne, Gewissen, Vergeltung und Strafe für den religiös gebundenen Menschen auch fundamentale religiöse Bezüge auf; das ändert aber nichts an der Tatsache, die von manchen grundsätzlichen Gegnern des Schuldstrafrechts, wie dem verstorbenen hessischen Generalstaatsanwalt *F. Bauer,* übersehen wird, daß diese psychischen Gegebenheiten menschliche Urphänomene darstellen, die als echtes Humanum in jedem Menschen unabhängig von seiner Religion, Hautfarbe, Volks- und Kulturzugehörigkeit verwirklicht sind. Nur insoweit können sie Bestandteil der Rechtsordnung unseres zu religiöser Neutralität verpflichteten Staates sein (vgl. *J. Listl,* Die Auseinandersetzung um das neue Strafgesetzbuch, „Stimmen der Zeit", Dez. 1967, S. 399).

Rationale Transparenz der Strafbedürftigkeit

Auch bei der Normierung der einzelnen Tatbestände des Besonderen Teils des StGB ist der Gesetzgeber zu strikter Beachtung der weltanschaulichen Neutralität verpflichtet. Es herrscht heute allgemein Einvernehmen darüber, daß eine Handlung nur dann strafbedürftig ist, wenn sie so gefährlich und als Beispiel sozialwidrigen Verhaltens so unerträglich ist, daß zum Schutz der Allgemeinheit Kriminalstrafe als äußerstes Mittel staatlichen Zwanges und als stärkste Form sozialer Mißbilligung notwendig erscheint. Das schließt stets die Prüfung ein, ob andere Mittel zur Abwendung der von der Handlung drohenden Gefahr ausreichen. Dabei sind auch die möglichen schädlichen Nebenfolgen einer Handlung zu bedenken (so der Heidelberger Strafrechtslehrer *K. Lackner* in seinem bedeutenden Referat: Empfiehlt es sich, die Grenzen des Sexualstrafrechts neu zu bestimmen?, Verhandlungen des siebenundvierzigsten Deutschen Juristentages Nürnberg 1968, Band II [Sitzungsbericht], Teil K, München 1968, S. 49). Mit dieser inzwischen allgemein akzeptierten Erkenntnis ist jedoch die Frage, welche Tatbestände im einzelnen in das neue Strafgesetzbuch Aufnahme finden sollen, noch lange nicht entschieden. Hier beginnen vielmehr erst die praktischen Schwierigkeiten, denen sich der Bundestag gegenübersieht. *A. Arndt* hat in seinem Festvortrag vor dem 47. Deutschen Juristentag zutreffend ausgeführt, daß zwar in der Theorie weitgehendes Einvernehmen darüber herrsche, daß ein strafwürdiges Unrecht sich durch die dem Gemeinwohl abträgliche Verletzung eines Rechtsgutes verwirkliche. Der „Gleichklang der abstrakten Formeln" dürfe aber, wie Arndt bemerkte, nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich darunter eine tiefe Uneinigkeit in den konkreten Entscheidungen verberge und eine Ungewißheit durch eine andere ersetzt werde. Wie schwierig die Entscheidung über die Strafbedürftigkeit eines konkreten Verhaltens im Einzelfall sein kann, haben gerade die Verhandlungen des 47. Deutschen Juristentages über Notwendigkeit der Neubestimmung der Grenzen des Sexualstrafrechts gezeigt. Diese Aufgabe ist nicht nur deshalb schwierig, weil im deutschen Volk auf dem Gebiet der Ethik im allgemeinen und der Sexualethik im besonderen erheblich divergierende Vorstellungen herrschen, sondern vor allem auch deshalb, weil die Auffassungen auf dem letztgenannten Gebiet sich gegenwärtig in einem Umwandlungsprozeß großen Ausmaßes befinden, von dem noch nicht mit Sicherheit gesagt werden kann, ob er überwiegend als Dekadenzerscheinung und Kulturverfall angesehen werden muß oder ob er überwiegend positiv zu beurteilen ist und langfristig zur Bildung neuer Wertmaßstäbe im Bereich des Sexuellen bei breitesten Schichten der Bevölkerung führt.

Auch wenn man davon ausgeht, daß der Gesetzgeber nur wirklich sozialschädliches Unrecht unter Strafe stellen darf und im Einzelfall die „Beweislast" für die Notwendigkeit der Pönalisierung eines bestimmten Verhaltens zu tragen hat und diese Notwendigkeit rational transparent machen muß, wird sich dem Gesetzgeber nur in den seltensten Fällen eine bestimmte Lösung als einzig mögliche gesetzgeberische Gestaltung aufdrängen. Das gilt für sämtliche Tatbestände des StGB. Der Gesetzgeber hat gerade deshalb, weil sich bei der Entscheidung der konkreten Frage, ob ein bestimmtes Verhalten unter Strafe gestellt werden soll, im Hinblick auf das Ob und vor allem auf das Wie dieser Pönalisierung verschiedene Lösungsmöglichkeiten anbieten, einen erheblichen Beurteilungsspielraum, den, wie *Lackner* erklärt, weder die Strafrechtswissenschaft noch die Summe der Wissenschaften vom Menschen wirksam ausfüllen können. Hier ist vielmehr Raum für echte politische Entscheidungen des Gesetzgebers, der die widerstreitenden Ansichten nach den Spielregeln der Demokratie auf der Grundlage gegenseitiger Toleranz zum Ausgleich zu bringen hat.

Modernes, zukunftweisendes Strafrecht

Im Ergebnis wird die Strafrechtsreform der Bundesrepublik, wenn sie vom Bundestag in der vom Sonderausschuß für die Strafrechtsreform beschlossenen Vorlage angenommen wird, ein — auch an internationalen Maßstäben gemessen — modernes und zukunftweisendes Strafrecht bringen. Seine kriminalpolitischen Grundentscheidungen liegen vor allem in der Abschaffung des resozialisierungsfeindlichen Zuchthauses und der Einführung der Einheitsstrafe. Die kurzfristigen Freiheitsstrafen, die nachweislich selten einen Besserungseffekt erzielen, sollen weitgehend zurückgedrängt und durch Geldstrafen ersetzt werden. Die Geldstrafen werden nach Tagesbußen verhängt, wobei die Zahl der Bußen nach dem Maß der Schuld und ihre Höhe nach den Vermögensverhältnissen des Täters bemessen werden soll. Die Höchstsumme kann dabei bis zu 1000.— DM pro Tag betragen. Durch eine erhebliche Ausweitung der Möglichkeit der Strafaussetzung zur Bewährung soll an das Verantwortungsbewußtsein der Straffälligen appelliert werden. Die wohl bedeutsamste kriminalpolitische Reform besteht in der Einführung der sozialtherapeutischen Anstalt, die unter ärztlicher Leitung stehen soll. In diesen Anstalten sollen schwerkriminelle Täter, vor allem die Gruppe der sog. „Psychopathen", deren Anteil unter den Straffälligen von jeher besonders groß ist, einer intensiven und freilich auch kostspieligen individual- und gruppentherapeutischen Behandlung unterzogen werden. Mit der Einführung der sozialtherapeutischen Anstalt hat sich der Sonderausschuß für die Strafrechtsreform einen Vorschlag des Alternativ-Entwurfs zu eigen gemacht.

Neben diesen grundlegenden kriminalpolitischen Reformen, die das Hauptanliegen der Strafrechtsreform bilden, hat in der juristischen Fachliteratur und in der breiten Öffentlichkeit die Reform des Sexualstrafrechts ein nicht

selten übersteigertes Interesse gefunden. Zu den Handlungen, die künftig nicht mehr bestraft werden sollen, zählen neben dem Ehebruch vor allem die einfache Homosexualität, die Unzucht mit Tieren und bestimmte Begehungsformen der Kuppelei. Außerdem werden die Schutzaltersgrenzen im Sexualstrafrecht in einigen Fällen neu festgesetzt. Die Auffassung, daß einige Tatbestände im Bereich des Sexualstrafrechts, die das geltende StGB mit Strafe belegt, künftig nicht mehr bestraft werden sollen, wird auch von kirchlichen Fachgremien geteilt. Bei der Reform des Sexualstrafrechts kann es jedoch, wie gelegentlich behauptet wurde, nicht darum gehen, daß das staatliche Strafrecht dann „totale Abstinenz" üben müsse, wenn die Frage zu entscheiden ist, ob Handlungen pönalisiert werden dürfen, zu denen sich freie mündige Bürger in der Selbstbestimmung ihrer Geschlechtlichkeit entschlossen haben. Diese rein individualethische Denkweise, die die Sozialbezogenheit und Sozialverantwortlichkeit bestimmter amoralischer sexueller Handlungen, z. B. der Kuppeleidelikte, negiert, würde, wenn der Gesetzgeber diesen Bestrebungen nachgäbe, nicht nur zu einem „Kahlschlag" im Bereich der Sexualdelikte, sondern vor allem auch zu Schäden für die nach Art. 6 des Grundgesetzes zu schützende Institution der Ehe und Familie führen.

Der Deutsche Bundestag wird in dieser im Sommer 1969 zu Ende gehenden fünften Legislaturperiode die Strafrechtsreform nicht völlig zum Abschluß bringen können. Von Grund auf neu erarbeitet wurde vom Sonderausschuß der Entwurf des Allgemeinen Teiles des neuen Strafgesetzbuches. Er soll jetzt vom Bundestag verabschiedet werden, kann jedoch erst am 1. Oktober 1973 in Kraft treten. Bis dahin sollen sämtliche Abschnitte des Besonderen Teiles des StGB ebenfalls neu gefaßt sein. Außerdem wird bis dahin auch die Strafvollzugsreform und die Reform des Nebenstrafrechts, d. h. derjenigen Strafandrohungen, die sich in anderen Gesetzen, außerhalb des StGB, finden, abgeschlossen sein.

Eine bereits am 1. Januar 1970 in Kraft tretende Novellierung des geltenden StGB soll eine Reihe von Ergebnissen des Sonderausschusses alsbald in die Strafrechtspraxis einführen, wie die Einheitsstrafe, die Beseitigung der kurzen Freiheitsstrafen unter einem Monat, die Möglichkeit, Freiheitsstrafen bis zu einem Jahr zur Bewährung auszusetzen. Auch die Änderungen der Strafbestimmungen im Bereich des Sexualstrafrechts, der Religionsdelikte sowie zahlreicher Einzeltatbestände, deren Erneuerung nicht mehr bis zum 1. Oktober 1973 aufgeschoben werden konnte, sollen bereits am 1. Januar 1970 in Kraft treten.

Die Hauptarbeit der Reform ist damit geleistet. Der Sonderausschuß hat in fruchtbarer Auseinandersetzung mit allen an der Neuschaffung des Strafgesetzbuches beteiligten und interessierten Kräften und Gruppierungen die kriminalpolitische Konzeption erarbeitet, auf der das gesamte Reformwerk ruht. Die Vorarbeiten für die Neufassung der Abschnitte des Besonderen Teiles des StGB sind ebenfalls zu einem beträchtlichen Teil bereits abgeschlossen. Dem sechsten Deutschen Bundestag wird es vorbehalten sein, die Neukodifizierung unseres Strafgesetzbuches durch eine Novellierung der einzelnen Abschnitte des Besonderen Teiles des StGB abzuschließen.

Die geistigen Ursprünge der neuen Linken

Heute gibt es in Deutschland eine „neue Linke", die, mag sie auch zahlenmäßig unbedeutend sein, mit ihren Theorien und Aktionen erhebliche Aufmerksamkeit erzwungen und — häufig nur schlecht begründeten — Widerstand hervorgerufen hat. Zu ihr gehören sozialistische und neomarxistische Strömungen verschiedener Art, zum Teil mit anarchistischen Elementen durchsetzt, sowie im weitesten Sinn, dem des „antiautoritären Lagers", auch neutralistische, pazifistische und auf „Demokratisierung" gerichtete Gruppen. Diese Bewegung begann, noch unprofiliert, Ende der fünfziger Jahre und entwickelte sich mehr oder weniger parallel mit ähnlichen Strömungen in England und den USA — der „New Left" — und Versuchen einer Revision des Marxismus in den kommunistischen Ländern. Zumeist begnügt sich das heftige Für und Wider in der öffentlichen Diskussion mit dem zu Schlagworten geronnenen revolutionären „studentischen" Vokabular, während der geistige Ursprung der Bewegung, die Väter des neuen linken Denkens (außer Marcuse) für viele vage Ahnung bleiben. Eine möglichst sachliche Beleuchtung dieses Hintergrundes, vor allem der deutschen Ursprünge, dürfte deshalb der Orientierung in der Diskussion dienen.

Seit Beginn der sechziger Jahre fand in Deutschland eine Neuaufnahme des Marxismus — oder neomarxistischer Lehren — statt, besonders an den Universitäten von Frankfurt, Marburg und Berlin. In Frankfurt wirkte besonders die seit den dreißiger Jahren von *M. Horkheimer* und *Th. W. Adorno* entwickelte „Kritische" oder „Dialektische Theorie"; in Marburg war *W. Abendroth* seit 1952 Professor für Politische Wissenschaften; in Berlin gab es den von Rudi Dutschke so bezeichneten „Seminarmarxismus" (der Vorlesungen und Seminare von *H. J. Lieber*) und, unter anderem, Frankfurter Fernwirkungen. Bei dieser Neuaufnahme des Marxismus ging man natürlich grundsätzlich immer auf die „Klassiker" Marx und Engels zurück, die man aber ohne Dogmatisierung zu rezipieren versuchte. Lenin wurde, im Gegensatz zu Trotzki, meist kritischer gesehen. Besonders aber fanden nun Marxisten eigener Prägung aus den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts aufmerksame Leser: *Rosa Luxemburg, Georg Lukács, Karl Korsch,* in gewissem Maße (vor allem für den Bereich der Kunstkritik) auch *Walter Benjamin.*

Die philosophisch und soziologisch eigenständigste Entfaltung des Neomarxismus — mit diesem Begriff nicht einmal ganz zu fassen — ist die „Kritische Theorie" geblieben. Max Horkheimer (geboren 1895), seit 1930 Direktor des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt, war 1933 emigriert, hatte Zweigstellen des Instituts in Genf, Paris, schließlich New York errichtet, bis das Institut 1950 in Frankfurt neugegründet werden konnte. Horkheimer gab seit 1932 die „Zeitschrift für Sozialforschung" heraus (in New York später als „Studies in Philosophy and Social Science"), in der er zahlreiche eigene Arbeiten veröffentlichte (in umfangreicher Auswahl jetzt vorliegend: „Kritische Theorie", 2 Bände, S. Fischer Verlag, Frankfurt 1968).

Horkheimers „Kritische Theorie"

Es sind dies Arbeiten zu verschiedensten Themen, die jedoch in ihrer Gesamtheit eine Marxschen Grundgedanken und wesentlichen Elementen der Hegelschen Philosophie sich anschließende und doch eigenständige Theorie darstellen; eine Theorie, die gegenüber den gängigen philosophischen und soziologischen Strömungen des 20. Jahrhunderts ihren Anspruch auf Wahrheit ausdrückt. Horkheimer bezeichnete diese Theorie, die zugleich die seiner Mitarbeiter war und ist, in den frühesten Aufsätzen noch nicht als „Kritische Theorie", sondern als „Materialismus"; jedenfalls ist Materialismus der das eigene Gedankensystem umfassende Begriff. Den Materialismus im Sinne Horkheimers machen nicht abschließende Sätze aus (etwa von der Art: alles ist Materie). Entscheidend ist der Ausgang von konkreten Situationen, die Bestimmung durch die „jeweils zu bewältigenden Aufgaben", die Verbindung mit gesellschaftlicher Praxis. Materialismus bedeutet danach jetzt: Theorie der Gesellschaft. Ohne Marx und Engels häufig zu nennen, folgt Horkheimer den wesentlichen Punkten ihrer Geschichtsauffassung, welche die dynamische Struktur der Geschichte und ihre ökonomische Determination spiegelt: wesentlich für die einzelnen Epochen ist die Weise des Produktionsprozesses; das ständige Wachstum der produktiven menschlichen Fähigkeiten macht immer wieder neue Weisen der Produktion möglich, die sich in Spannungen und Kämpfen gegen die alten durchsetzen müssen. Horkheimer sucht hier Formeln von Marx („Produktionsverhältnisse" einer Gesellschaft — in Übereinstimmung oder Widerstreit damit die „Produktivkräfte") zu verfeinern, er spricht von der „Organisation" der Gesellschaft einerseits, den Bedürfnissen und Kräften andererseits. Das Mißverhältnis zwischen beidem führt zu jenem vielbesprochenen kapitalistischen „Irrationalismus" im großen (bei Zweckrationalität im kleinen), dem Horkheimer hier noch die Rationalität des „Plans" ohne weiteres glaubte vorhalten zu können.

Der Terminus „Kritische Theorie" wird voll entwickelt in einem großen Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie". „Kritische Theorie", die sich von „traditioneller Theorie" absetzt, meint bei Horkheimer nicht nur, daß die Theorie gesellschaftskritisch ist, sondern auch eine besondere Erkenntnistheorie. Die Wirkung von Tatsachen auf die Erkenntnis darf nicht ohne gesellschaftliche Zusammenhänge gedacht werden. „Die Tatsachen, welche die Sinne uns zuführen, sind in doppelter Weise gesellschaftlich präformiert: durch den geschichtlichen Charakter des wahrgenommenen Gegenstandes und den geschichtlichen Charakter des wahrnehmenden Organs" („Kritische Theorie" II, 149). Horkheimer geht hier offenkundig von Hegel aus: dessen Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung als Schein erhält durch die Akzentuierung des gesellschaftlich-geschichtlichen Moments neuen Sinn. Dieser erkenntnistheoretische Standpunkt hat seit dem Frankfurter Soziologentag 1961 lebhafte, bis heute nicht abgeschlossene Kontroversen der „dialektischen" Soziologen (im Anschluß an Horkheimer: Adorno und Habermas) mit der positivistisch-empirischen Soziologie *(Popper, Albert, Dahrendorf, Scheuch)* ausgelöst.

Die vielverwandten Begriffe „Autorität", „autoritär" wurden von Horkheimer im Rahmen eines von ihm 1936 herausgegebenen Bandes über „Autorität und Familie" ebenfalls schon diskutiert (Horkheimers Beitrag ist in der schon erwähnten Sammlung „Kritische Theorie", Band I, enthalten). Horkheimer definiert „autoritär" hier als Unterwerfung unter fremde Instanzen, wohingegen das bürgerliche Denken als Kampf gegen die Autorität der Tradition begann und an deren Stelle die Autonomie der Vernunft setzte. Der Liberalismus brachte jedoch, nach Horkheimer, eine neue Autorität, den Marktmechanismus, und das bürgerliche Denken endete im Verhimmeln der Autorität als solcher.

Die Zielvorstellungen der Marxschen Theorie bleiben auch bei Horkheimer bestehen. Es waren und sind im Grunde die frühbürgerlichen Zielvorstellungen: Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Glück. Das seien nicht schlechte Ideale, wie Horkheimer sagt, sondern sie blieben eben nur „unverwirklicht". Voraussetzung für die Verwirklichung aber wäre, die „Wirtschaft wirklich den Menschen unterzuordnen" („Kritische Theorie", I, 7). Dann erst ist „Selbstbestimmung des menschlichen Geschlechts" möglich, in jener „Gemeinschaft freier Menschen", von der Marx sprach. Horkheimer glaubte in den dreißiger Jahren an den „Nachweis einer realen Möglichkeit" einer solchen Gesellschaft. Wohl bot die bürgerliche Gesellschaft den Anblick einer „von industriellen und politischen Führercliquen beherrschten Gesellschaft" („Kritische Theorie", II, 184; geschrieben 1937), wobei es unentschieden bleibt, ob nun letzten Endes ökonomische Mechanismen oder solche Cliquen für die falschen Tendenzen verantwortlich sind. Trotz des damals herrschenden Faschismus schloß die „Kritische Theorie" in dieser Periode einen geschichtlichen Optimismus nicht aus.

Horkheimer und seine Mitarbeiter hatten von Anfang an Psychologie in ihre Theorie aufgenommen. Horkheimer hat in seinen Arbeiten für die „Zeitschrift für Sozialforschung" die Bedeutung der *psychischen Struktur der Gruppen* und eine Art ständiger Erneuerung des Charakters betont (ein Ansatz zur heutigen Kritik an der „Bewußtseinsmanipulation"). Er hat in der Arbeit über „Autorität und Familie" die Wirkung von Institutionen auf den Charakter gezeigt und diesem doch auch eine gewisse „Eigengesetzlichkeit" konzediert.

Aufhebung der Philosophie

Die „Kritische Theorie" machte insgesamt zunächst einmal Ernst mit der *Aufhebung von Philosophie,* die nach Marx die Welt ja immer nur interpretiert hat. Philosophie ist aufgehoben in der Kritik der politischen Ökonomie und in der Kritik an jeweils auf das Ganze zurückbezogenen Einzelphänomenen der Gesellschaft sowie an der noch geübten Philosophie. Man darf dabei aber nicht übersehen, daß gerade Horkheimer ein lebhaftes philosophisches Geschichtsbewußtsein hatte und hat; Rückgriffe etwa auf Gedanken Kants, Schopenhauers, Nietzsches sind häufig; die Philosophien der Vergangenheit werden festgehalten in ihrer Geschichtlichkeit, aber auch in dem, was in ihnen an Noch-nicht-Eingelöstem steckt. Ganz gerecht werden kann die „Kritische Theorie" der 11. Marxschen These über Feuerbach („Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert,* es kömmt darauf an, sie zu *verändern*") naturgemäß nicht; sie ist ja nicht Praxis, sondern kritische *Theorie.* Aber auf Theorie, die sich nicht in Praxis auflöst, haben Horkheimer wie Adorno immer bestanden; so schreibt Adorno 1962 in seinem Aufsatz „Wozu noch Philosophie?":

Praxis brauche eine „das Ganze in seiner Unwahrheit denkende Theorie" (abgedruckt in „Eingriffe", Frankfurt, edition suhrkamp Nr. 10).
Eine für die gegenwärtige Diskussion besonders wichtig gewordene Arbeit aus dem Kreise des „Instituts für Sozialforschung" ist die von *Th. W. Adorno, E. Frenkel-Brundswek, D. Levinson* und *N. Sanford* 1950 in New York herausgegebene Studie „The Authoritarian Personality", die auf empirischem Wege Gedanken aus „Autorität und Familie" erheblich weiterführt. Die Autoren versuchten, die Natur des „Autoritätsgebundenen Charakters" in den USA genauer zu bestimmen, der zugleich, bei Annahme eines sehr weitgefaßten *Faschismusbegriffs* als „potentiell faschistisch" gelten kann; man nahm eine Beziehung zwischen Charakterzügen und „potentiell faschistischen" Meinungen an.
Einige der wichtigsten hier herausgefundenen Charakteristika sind: Starre Identifizierung mit der Familie, jedoch ohne echte Beziehung zu den Eltern; antifemininer Affekt, auf der Ablehnung der Mutter beruhend; Schwarz-weiß-Denken, Verwerfen alles Andersartigen; Denken in Stereotypen; autoritäre Haltung, d. h. Annahme von Autorität um ihrer selbst willen; Ideen sexueller Reinheit, Moralität, Normalität.

Dialektik der Aufklärung

Viel größeren Nachhall als mit den bisher erwähnten Werken, die zum Teil auch einfach noch unbekannt waren, fanden Horkheimer und Adorno (geboren 1903, seit 1930 am „Institut für Sozialforschung", 1934 emigriert, 1938 in New York wieder an Horkheimers Institut) nach dem Krieg zunächst mit dem gemeinsam geschriebenen, 1947 in Amsterdam veröffentlichten Buch „Dialektik der Aufklärung". Dieses Werk deutet *scheinbar* eine gewisse Verlagerung der „Kritischen Theorie" in Richtung auf Kulturkritik an — scheinbar, denn den Begriff Kultur müßte man dann schon sehr weit fassen (Kulturkritik im engeren Sinn hat gerade Adorno scharf abgelehnt: „Kulturkritik und Gesellschaft", abgedruckt in „Prismen", Suhrkamp Verlag, zuerst 1955, Neuauflage 1969), und der gesellschaftliche Hintergrund ist bei den in diesem Buch behandelten Kulturphänomenen deutlich genug. Auf jeden Fall aber bedeutet das Buch eine Verlagerung der „Kritischen Theorie" in Richtung auf Pessimismus. Einer Hoffnung für die gesellschaftliche Entwicklung bleibt kaum noch Raum; von den Möglichkeiten der bestimmenden Kraft der *Rationalität* ist nicht mehr viel die Rede, allenfalls von einer gegenüber übermächtiger und schlechter Wirklichkeit „unnachgiebigen Theorie". Im „aufklärenden Denken" sehen die Autoren nun — zwar nicht ausschließlich — den Keim zum Rückschritt. Sie entwickeln die Geschichte der Abstraktion im Denken: die „Distanz des Subjekts zum Objekt" erscheint als Voraussetzung dieser Abstraktion; wesentlich ist dabei die bloße, Entfremdung mit sich führende Herrschaft über die Natur, verbunden mit gesellschaftlicher Herrschaft. Schon die Mythen stehen, den Autoren zufolge, im Zeichen solcher Macht — daher die zugespitzte These: „Schon der Mythos ist Aufklärung", der die korrespondierende These sich anschließt: „Aufklärung schlägt in Mythologie zurück" (am deutlichsten im Nationalsozialismus, aber keineswegs nur dort).
An solche Gedankengänge schloß Horkheimer in einem etwa gleichzeitig entstandenen eigenen Werk an: „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft" (enthalten in der gleichnamigen Sammlung von Schriften Horkheimers, S. Fischer Verlag, Frankfurt 1967), das den Gebrauch der Vernunft als bloßes Instrument anprangert. Die Geschichte der Anstrengung des Menschen, die Natur zu unterjochen, sei auch die Geschichte der Unterjochung des Menschen durch den Menschen: „Man könnte sagen, daß der kollektive Wahnsinn, der heute um sich greift, von den Konzentrationslagern bis zu den scheinbar höchst harmlosen Wirkungen der Massenkultur, im Keim schon in der primitiven Objektivation vorhanden war, in des ersten Menschen kalkulierender Betrachtung der Welt als Beute" (S. 165).
Ungewöhnliche Resonanz fand vor allem ein Begriff aus der „Dialektik der Aufklärung": der der *Kulturindustrie*, die sich nach Horkheimer und Adorno in allen ihren wesentlichen Manifestationen (wie z. B. Film und Fernsehen) auf „Vergötzung des Daseienden" beschränkt. Die Denkmaschinerien, die Apparate der Massenmanipulation reproduzieren hiernach eben immer nur das Bestehende. Der Begriff — wie dann auch zahlreiche andere Begriffe und Sätze und Essays vor allem Adornos — wirke allerdings vorwiegend auf das linksliberale, mehr kunst- als gesellschaftskritische oder gar explizit marxistische Denken der fünfziger Jahre in Deutschland. *Hans Magnus Enzensberger*, der später mit seiner Zeitschrift „Kursbuch" der jungen Linken eine Art Leitorgan gab, versuchte ihm, mit weniger Glück, ein Pendant zur Seite zu stellen: *Bewußtseinsindustrie*.
Die volle Aufnahme der „Kritischen Theorie" gerade in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung kam erst im Laufe der sechziger Jahre, zuletzt begünstigt auch dadurch, daß *Herbert Marcuse*, dem Kreis um Horkheimer nahestehend, sie in Büchern, Aufsätzen, Reden teilweise dialektisch weniger verschlüsselt formulierte oder auch anders weiterführte.
Horkheimer selbst hatte sich nach der „Kritik der instrumentellen Vernunft" — in der Pragmatismus, Neopositivismus und Neuthomismus kritisiert und an den großen, Ziele und Zwecke bestimmenden Entwürfen einer noch nicht instrumentalisierten Vernunft in früherer Zeit gemessen werden — wesentlich der Lehrtätigkeit an der Columbia-Universität in New York und seit 1950 in Frankfurt und Chicago gewidmet. Seine pädagogisch meisterhafe und vorbildlich objektive Vermittlung der Philosophiegeschichte war freilich kaum auf eine neue gesellschaftliche Praxis gerichtet; auch seine Aufsätze und Reden aus diesen Jahren waren es nicht; sie nehmen in bezeichnender Weise ein Thema auf, das Horkheimer schon zur Zeit der frühen Kritischen Theorie bewegte: Schopenhauer und seinen Begriff des Mitleids, Schopenhauers Philosophie als letzte Form des Christentums. Schopenhauers Begründung der Nächstenliebe aus dem Gedanken der *All-Einheit* gilt Horkheimer als substanzieller gegenüber einem „Rekurs aufs höchste Wesen". In dieser Zeit, als sich die neue Linke in Deutschland formierte, wurde der gesellschaftliche Pessimismus bei Horkheimer stärker: es schien ihm sicher, „daß, falls keine Katastrophe eintritt, der Übergang zur durchorganisierten automatischen Gesellschaft in den hochindustrialisierten Ländern sich vollzieht, zum Gegenteil der messianischen Zeit oder ihrer säkularisierten Form, der Marxschen Utopie" (1966). In den Vorworten zu den Neuausgaben seiner Schriften hat Horkheimer sich von seinem früheren Optimismus distanziert und unter anderem den

Zweifel ausgedrückt, „ob nicht das Reich der Freiheit, einmal verwirklicht, sich notwendig als sein Gegenteil, die Automatisierung der Gesellschaft wie des menschlichen Verhaltens, erweisen müßte" („Zur Kritik der instrumentellen Vernunft", S. 9). Er hat ausdrücklich betont: die Lehre von Marx und Engels, noch immer unerläßlich zum Verständnis gesellschaftlicher Dynamik, reiche zur Erklärung der inneren Entwicklung der Nationen nicht mehr aus und „die fragwürdige Demokratie sei bei allen Mängeln immer noch besser als die Diktatur, die ein Umsturz heute bewirken müßte" („Kritische Theorie", I, XII).

Marx wie auch die frühen Arbeiten Horkheimers sind von einem eigentümlichen Glauben getragen. Es heißt bei Horkheimer beispielsweise einmal, *Herrschaft* — die im ersehnten „Reich der Freiheit" verschwinden soll — sei in früheren Epochen nötig gewesen, aus einem Mißverhältnis von menschlichen Bedürfnissen und (noch geringen) menschlichen Kräften heraus („Kritische Theorie", I, 98 f.). Dieses Mißverhältnis bestehe heute nicht mehr dank der Entwicklung der Produktivkräfte. Das bedeutet aber, daß die Verhältnisse gerechtfertigt werden außer denen von Übergangszeiten, in denen neue Produktivkräfte die alten gesellschaftlichen Verhältnisse noch nicht haben sprengen können. In seinen Vorlesungen in den fünfziger Jahren nannte Horkheimer diese Anschauung selbst einmal *„Geschichtsgläubigkeit"*. Von einer solchen revidierten Position aus kann es wohl noch Sympathie für die neue Linke geben, die sich selbst fast nur auf die älteren Schriften Horkheimers berufen kann.

Adornos Gesellschaftstheorie

Adorno hingegen hat nach Jahren einer kunst- und philosophiekritischen Produktion, die zwar aus der „Kritischen Theorie" hervorging, aber die gegenwärtige gesellschaftliche Praxis weitgehend beiseite ließ („Philosophie der neuen Musik", 1949; „Minima Moralia", 1951; „Prismen", 1955; viele kleinere Arbeiten zur Musik; Studien zu Hegel; „Jargon der Eigentlichkeit", 1966; „Negative Dialektik", 1966), sich dieser und der neuen jungen Linken — bis zu deren Radikalisierung — viel stärker zugewandt. Als Beispiel mögen seine „Anmerkungen zum sozialen Konflikt" dienen (in einer Festschrift für *W. Abendroth*, „Gesellschaft, Recht und Politik", Verlag Luchterhand, Neuwied 1968), die im Sinn einer Wiederbelebung überkommener marxistischer Theorie den Begriff des „sozialen Konflikts" als eine positivistische Einebnung der Klassenkampflehre ablehnen. (Die in Deutschland vor allem von *Dahrendorf* entwickelte Theorie des sozialen Konflikts sieht diesen „als notwendigen Faktor in allen Prozessen des sozialen Wandels", was eine klassenlose, nichtantagonistische Gesellschaft praktisch ausschließt.) Adorno wirft Dahrendorf vor, daß hier der Antagonismus zwar zugestanden, aber zugleich zur Invariante gemacht werde.

Dahrendorf neutralisiere den Antagonismus, dabei freilich von dem Sachverhalt begünstigt, daß der „Klassenkampf" sozusagen „unsichtbar" geworden sei. Adorno nimmt hier also ein ganz zentrales Stück der Marxschen Lehre, das in Werken wie „Dialektik der Aufklärung", ja überhaupt auch sonst in der „kritischen Theorie" zurückgetreten war, wieder auf. Er geht hier sogar so weit, eine Aufhebung der Arbeitsteilung (d. h. der „Trennung von Organisation und unmittelbarer produktiver Arbeit") — wie sie von Horkheimer in „Autorität und Familie" noch als Regression hingestellt wurde, in einer späteren Gesellschaft für nicht unmöglich zu halten.

Adornos gegenwärtige Konzeption von Gesellschaft, wohl immer noch in allen wichtigen Punkten auch für Horkheimer geltend, kann im Anschluß an einen Artikel Adornos im „Evangelischen Staatslexikon" (1966) so skizziert werden: Gesellschaft ist wesentlich *Prozeß*. Sie ist nicht etwa mit der Gesamtheit aller Gruppen zu identifizieren, weil das Gesellschaftliche gerade im Übergewicht von Verhältnissen über die Menschen besteht. Alle Einzelnen sind von der „Totalität", die sie bilden, abhängig, andererseits erhält sich das Ganze durch die Erfüllung von Funktionen durch die Einzelnen. Alle sozialen Fakten sind durch Gesellschaft determiniert. Man darf nicht dem Teil zurechnen, „was nur im Ganzen seinen Stellenwert hat". Theorie der Gesellschaft ist nötig, sie muß etwa „die zur Undurchsichtigkeit verselbständigten Verhältnisse aus Verhältnissen zwischen Menschen" ableiten.

Der in der neueren Soziologie beliebte Begriff der „Rolle" sei ungenügend. Man brauche einen *kritischen* Begriff der Gesellschaft. In der modernen Gesellschaft ist ein Grundbestand der Tausch, in dem „objektiv abstrahiert" wird (hier schließt sich Adornos Analyse besonders deutlich Marx an). Das Bedürfnis wird beim Tausch nur „als Sekundäres befriedigt". „Primär ist der Profit." Alle müssen sich dem Tauschgesetz unterwerfen. Hinter dieser Reduktion des Menschen „versteckt sich die Herrschaft von Menschen über Menschen". Ja selbst die Gefahr der totalen „Katastrophe" legt Adorno letzten Endes dem Tauschverhältnis zur Last. Das Tauschverhältnis setzt auch die Antagonismen, die nach wie vor tragend sind. „Alle Gesellschaft ist noch Klassengesellschaft." Das „subjektive Klassenbewußtsein" mag abgeschwächt sein, aber es war immer „der Theorie zufolge erst von dieser hervorzubringen". Der Klassenunterschied wächst durch Konzentration des Kapitals. Es geht im ganzen alles nur „in schwacher Balance" weiter. — Die Technik fungiert nur im Bestehenden zentralistisch, sie ist nichts Dämonisches. Die Selbständigkeit der übermächtigen sozialen Prozesse und Institutionen ist Schein, Ideologie; Warenangebot und zahlreiche Kontrollmechanismen halten diese Ideologie mit aufrecht. Aber die Menschen sind auch bereits innerlich integriert; die Menschen selber sind so die Ideologie. Helfen kann nur noch die richtige Erkenntnis der Gesellschaft.

In diesem Gesellschaftsbild kehren ebenso wie die kritisch-negativen auch die positiven (ursprünglich bürgerlichen) marxistischen Leitideen wieder wie die Idee einer „rational durchsichtigen, wahrhaft freien Gesellschaft"; andere zeigen eine unmittelbare Beziehung zum bürgerlichen Denken: das „Selbst", die „Identität", die „Spontaneität", der Gedanke einer „menschlichen Bestimmung".

Der Einfluß Marcuses

Herbert Marcuse (geboren 1898), ursprünglich Schüler Heideggers, bald immer mehr von der Philosophie Hegels und vom Marxismus bestimmt, emigrierte Ende 1932, ging nach Genf, dann nach den USA. Er veröffentlichte seit 1934 Arbeiten in Horkheimers „Zeitschrift für Sozialforschung" und arbeitete auch an den „Studien über Autorität und Familie" mit. 1954 erhielt er eine Profes-

sur an der Brandeis University, Waltham (Massachusetts), seit 1965 lehrt er an der Universität von Kalifornien.
Marcuses erstes Buch zum Thema Marxismus erschien 1941 in den USA (deutsch 1962 als „Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie", Luchterhand Verlag). Die beiden Hauptthemen des Werks sind das Verhältnis Hegel — Marx und das Verhältnis Hegel — Faschismus. Marcuse, der sich besonders auf die frühen Werke Hegels wie auch die frühen Schriften von Marx bezieht, zeigt, daß Hegel Vernunft auch als *antagonistisch* zum Bestehenden denken konnte. Besonders in den frühen Schriften sei für Hegel „wirklich" eben nur das Vernünftige, während seine spätere Philosophie allerdings zu einer Versöhnung von *Vernunft und Wirklichkeit* tendiere. Aber die Sprengkraft der Geschichte war von Hegel nun einmal in das philosophische Denken aufgenommen. Marx kam zu einer „Negation der Philosophie" schon in den Frühschriften. Dialektik hat bei Hegel wie bei Marx zunächst das gleiche Motiv: den negativen Charakter der Wirklichkeit. „Für Marx wie für Hegel liegt ‚die Wahrheit' nur im Ganzen, nur in der ‚negativen Totalität' " (S. 274). Doch die Negativität der Wirklichkeit erscheint bei Marx nur als historische Besonderheit; er begrenzt Dialektik auf die Geschichte der Klassengesellschaft. — Die Behauptung einer möglichen Verwandtschaft von Hegel und faschistischem Denken stößt bei Marcuse auf heftige Opposition; er weist insbesondere die Differenzen zwischen Hegels Staatsauffassung und der des Faschismus nach.

Entschiedener noch als Horkheimer und Adorno hat Marcuse die Lehre Freuds in seine Studien einbegriffen, dabei durchaus kritisch verfahrend. Das Buch „Eros und Kultur" (deutsch 1957, Neuauflage als „Triebstruktur und Gesellschaft", Verlag Suhrkamp, Frankfurt 1965) geht von Freuds Anschauung aus, Kultur bedinge notwendig eine Unterdrückung der *Triebe*, eine Unterdrückung, die bewirkt wird vor allem durch den Zusammenstoß des „Lustprinzips" mit dem „Realitätsprinzip". Anstelle des Freudschen Begriffs „Realitätsprinzip" führt Marcuse den des „Leistungsprinzips" ein: es sei das Grundprinzip einer Gesellschaft, die nach den ökonomischen Leistungen ihrer Mitglieder gegliedert sei. Marcuse definiert das Leistungsprinzip auch von der Konsumseite her: „Die Definition des Lebensstandards im Sinne von Autos, Fernsehapparaten und Traktoren ist die Definition des Leistungsprinzips an sich" (S. 152).
Marcuses Gegenthese zu Freuds Idee der notwendigen *Triebunterdrückung* besagt, daß Kultur ohne Unterdrückung oder jedenfalls mit sehr viel weniger Unterdrückung möglich sei. Freud, so argumentiert Marcuse, zeigte immerhin selbst schon „den repressiven Gehalt der höchsten Kulturwerte". Unterdrückung und Verdrängung von Triebregungen bedeutete von Anfang an, daß Kultur ihren Fortschritt als organisierte Herrschaft vollzog. Gerade die Einschränkung des Eros setzte Kräfte der Zerstörung frei. Marcuses Gegenthese meint hier nicht: Freisetzung der gehemmten Sexualität, wie sie etwa zum Sadismus führen könne. Gemeint ist die Idee eines freien Eros, einer „Erotisierung der Gesamtpersönlichkeit". Marcuse spricht zwar auch von Lust um ihrer selbst willen, weist aber auch auf Schillers „ästhetischen Staat" hin, gemeint ist eine Selbstsublimierung der Sinnlichkeit.
Marcuse deutet auch eine — nach ihm mögliche — Utopie der Freiheit an, die aber als erstes eine starke Verkürzung der Arbeitszeit, damit natürlich auch ein Absinken des „Lebensstandards" voraussetzt. „Aber die Rückkehr zu einem niedrigeren Lebensstandard, wie der Zusammenbruch des Leistungsprinzips ihn mit sich brächte, spricht nicht gegen den Fortschritt der Freiheit."
Das nächste größere Werk Marcuses war „Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus" (in den USA 1958 erschienen, deutsch 1964 beim Luchterhand Verlag). Marcuse glaubt hier, in der Sowjetunion ungeachtet der herrschenden bürokratischen Diktatur eine größere Rationalität der Industrialisierung erkennen zu können (worin ihm heute jüngere Wirtschaftskritiker der Linken nicht mehr unbedingt folgen). Er geht kritisch auf das sowjetische Argument ein, daß unter den herrschenden Umständen geistige Befreiung nur das Werk von Gewalt und Verwaltung sein könnten. Marcuse sieht darin eine Rousseausche *Erziehungsdiktatur* mitsamt deren großem Risiko. Ein qualitativer und nicht bloß ein quantitativer Umschlag hätte schon in der ersten Phase des Sozialismus stattfinden sollen; die Menschen blieben aber weiterhin durch ihre Arbeitsmittel versklavt, es herrscht also Entfremdung. Die herrschende Bürokratie könnte aber ohne Schaden für den Sozialismus zum Verschwinden gebracht werden.

Der eindimensionale Mensch?

Als Hauptwerk Marcuses gilt „Der eindimensionale Mensch" (in den USA 1964 erschienen, deutsch 1967 beim Verlag Luchterhand), ein Buch, das zu den wichtigsten theoretischen Grundlagen der neuen jungen Linken zählt, wenngleich sich diese inzwischen zum Teil in anderer Richtung weiterentwickelt und Marcuse, der sich im „Eindimensionalen Menschen" vom orthodoxen Marxismus abtrennt, links überholt haben.
Eindimensionalität ist das Kennzeichen der fortgeschrittenen Industriegesellschaften, das heißt: eine Tendenz zur Integration aller Gegensätze, so daß sich Bourgeoisie und Proletariat in solchen Gesellschaften vereinigen im gemeinsamen Interesse an der Erhaltung beziehungsweise bloßen Verbesserung des Status quo. Trotzdem gibt es noch ein Bedürfnis nach Änderung — Marcuse drückt es ja selbst aus —, doch bedeutet dies kaum Hoffnung: es ist die Haupttendenz der Gesellschaft, Änderung zu unterbinden, und sie ist dazu imstande. Der gegenwärtige Kapitalismus wie der gegenwärtige Kommunismus wollen sich verewigen.
Die letzte Ursache der gesellschaftlichen Tendenzen zur Vereinheitlichung und Beharrung ist nicht ganz sicher festzustellen. Marcuse spricht davon, daß der technische Produktions- und Verteilungsapparat ein *System* bilde (wobei „System" einen etwas anderen Sinn als bei den orthodoxen Marxisten hat, die ein kapitalistisches und ein sozialistisches „System" kennen). Diese technologische Gesellschaft, dieses Herrschaftssystem geht zuletzt aus einem „Entwurf" hervor, dem Entwurf der Herrschaft des Menschen über die Natur. Der Begriff „Entwurf", für den Marcuse dann auch „freie Wahl" setzt — was freilich Determinationen nicht ausschließt —, zeigt noch einmal Marcuses geistige Herkunft von der Existenzphilosophie. Die Frage, wer jetzt herrscht, ist damit noch nicht beantwortet und nach einer Formulierung von Marcuse auch gar nicht eindeutig zu beantworten: die Organisatoren und Verwalter sind von ihrer eigenen Maschinerie abhängig und werden umgekehrt dabei sogar „immer abhängiger" (S. 53).

Wichtiger als die genaue Definition der *Herrschenden,* mit der sich die neue Linke notwendig schwer tut, ist die Bestimmung der Herrschaftsweise. Die Menschen werden verwaltet, ihre Bedürfnisse und Wünsche sind gelenkt, „manipuliert". (Dieser Gedanke der Manipulation von Bedürfnissen ist bei Marcuse nicht unwesentlich von den Arbeiten *V. Packards:* „Die geheimen Verführer", „Die große Verschwendung", beeinflußt.) Es gibt folglich auch wahre (unterdrückte, noch nicht zum Vorschein gekommene) und falsche (manipulierte) Bedürfnisse. In den Zusammenhang der Manipulationen gehört die „repressive Entsublimierung", ein Begriff, der nicht nur den zugelassenen groben Sexual„konsum" meint, sondern sich hier auch auf die Darbietung von Kunst heute bezieht: Die Kunstwerke werden ihrer alten Kraft zu Sozialkritik und Widerspruch beraubt schon dadurch, daß in einem harmonisierenden Pluralismus die gegensätzlichsten Werke nebeneinander dargeboten werden. Hier liegt ein wichtiger Ansatz zur heutigen aktiven Kunstkritik der jungen Linken.

Was ist Entfremdung?

„Entfremdung" ist ein Grundbegriff der neuen Linken. Zwar besagt er heute häufig nicht viel mehr als allgemeines Unbehagen; in der Herleitung von Marx ist aber vor allem die „Entfremdung" des Menschen von seinen eigenen Produkten gemeint, die er gemacht hat, die ihm aber dann aufgrund der arbeitsteiligen Produktionsweise fremd gegenüberstehen. Marx legte dies besonders im „Kapital" im Kapitel über den „Fetischcharakter" der „Waren" dar. Das gegenwärtige Verständnis von „Entfremdung" wird etwa von *Erich Fromm,* der auch dem Kreis um Horkheimer nahestand, in seinem Buch „Der moderne Mensch und seine Zukunft" (amerikanisch 1955, deutsch in zweiter Auflage 1967 in der Europäischen Verlagsanstalt) entwickelt. Fromm beschreibt als Zentralproblem der Wirkung des Kapitalismus auf den Menschen eben die Entfremdung, zunächst im Sinne von Marx, geht aber dann über diesen hinaus: Er sieht auch eine Entfremdung des Menschen von seinen *Mitmenschen,* solange die Produktion als Endzweck genommen werde, er sieht eine Selbstentfremdung, wenn der Mensch sich selbst etwa nur noch als Kapitalanlage verstehe.
Es besteht Entfremdung in Produktion (nach Marx) und Konsum: durch beliebigen Kauf von Waren, durch bloßes Haben und Konsumieren entsprechend den Empfehlungen der Reklame, durch den Wunsch nach immer höherem Verbrauch. — Fromm glaubt, daß Entfremdung und Automatisierung fortschreiten würden, einzige Alternative sei ein humanistischer Sozialismus, die westliche Gesellschaft habe kein Ziel.
Eben dieser Begriff der Entfremdung wird nun bei Marcuse fragwürdig. Die Waren erscheinen nämlich den Menschen gar nicht als fremd. „Die Menschen erkennen sich in ihren Waren wieder" (S. 29). Das bedeutet freilich dann doch nur, daß die Entfremdung fortgeschritten ist; die Menschen werden ihrem entfremdeten Dasein einverleibt.

Die „große Weigerung"

Marcuse ist *pessimistisch.* Die dialektische Theorie kann gegenüber den Zuständen nicht mehr helfen, auf das Proletariat lassen sich keine Hoffnungen mehr setzen, einzig und allein hält sich eine schwache Hoffnung an die Schicht der „Geächteten und Außenseiter". Dessenungeachtet entwickelt er seine Zielvorstellungen weiter. Er nennt im Anschluß an Marx das „Reich der Freiheit", spricht — mit einem deutlich individualistischen Zug — häufig vom Individuum, das frei und autonom sein und „individuelles Denken" entwickeln soll. „Befriedung des Daseins" (hier statt Marx' „Aufhebung der Arbeit") und Selbstbestimmung sind Zielvorstellungen, die Voraussetzungen haben wie: starke Reduktion der Arbeitszeit, Güterverteilung ohne Rücksicht auf Leistung, Abnahme der Bevölkerung. Die „Neubestimmung der Bedürfnisse" setzt voraus: Unterdrückung der manipulierten, falschen Bedürfnisse.
Marcuses abschließende Empfehlung einer „Großen Weigerung" stieß bald gerade bei der neuen Linken auf Widerspruch, die stufenweise zur „organisierten Verweigerung" und von da zur „direkten Aktion" und zur „Militanz" schritt. Marcuse hat sich aber selbst, in zahlreichen neuen Vorträgen und Abhandlungen, ergänzt. Besonders seine Arbeit über „Repressive Toleranz" (deutsch 1966 in „Zur Kritik der reinen Toleranz", edition suhrkamp 181) wurde viel gelesen; Marcuse wandte sich hier gegen eine Toleranz, die nur den Sinn des Duldens formaler Freiheiten hat. Die Forderung von Intoleranz gegenüber rechts und von Toleranz gegenüber links und der Satz vom *Naturrecht auf Widerstand* für unterdrückte Minderheiten („Wenn sie Gewalt anwenden, beginnen sie keine neue Kette Gewalttaten, sondern zerbrechen die etablierte") wurden zu Leitworten für die neue Linke. Auch in seinem Vortrag „Das Problem der Gewalt in der Opposition" (enthalten in „Psychoanalyse und Politik", Europäische Verlagsanstalt 1968) trat Marcuse gegen die Predigten zur prinzipiellen Gewaltlosigkeit auf. Es handele sich bei der Gewalt um ein Problem der Taktik, das allerdings dem Ziel der Aufklärung untergeordnet werden müsse.
Auch die Definition der Zielvorstellungen hat Marcuse abgewandelt. Hieß es noch in „Triebstruktur und Gesellschaft": „Der Bereich der Notwendigkeit, der Arbeit, ist ein Bereich der Unfreiheit . . .", so sah Marcuse in der Rede „Das Ende der Utopie" (ebenfalls enthalten in „Psychoanalyse und Politik") die Möglichkeit, daß man „das Reich der Freiheit im Reich der Notwendigkeit . . . in der Arbeit und nicht nur jenseits der Arbeit" finden könne; er wies auch auf die Konvergenz von Arbeit und Spiel bei *Fourier* hin. Utopie sei heute nicht mehr unmöglich; die unterdrückten Bedürfnisse — nach Frieden, nach Alleinsein, nach dem Schönen, nach Glück — verlangten Befriedigung, die möglich sei.

Die Thesen von Jürgen Habermas

Als Professor für Philosophie und Soziologie und als einer der Leiter des „Instituts für Sozialforschung" lehrt in Frankfurt seit 1964 der 1929 geborene *Jürgen Habermas.* Mit seinen Werken schließt er zum Teil an die kritische Theorie an, geht aber dann doch eigene Wege. Sein erstes größeres Buch, „Strukturwandel der Öffentlichkeit" (zuerst 1961 im Verlag Luchterhand), ist kaum noch eine Grundlage für den Neomarxismus, wohl aber für die Kritik an schweren Mängeln der gegenwärtigen Demokratie, eine Grundlage mithin für die neue Linke im weitesten Sinn, dem des „antiautoritären Lagers".
Habermas geht aus von der bürgerlich-liberalen Idee der „Öffentlichkeit". In der öffentlichen Konkurrenz der

privaten Argumente wurde früher ein Konsensus über das, was im allgemeinen Interesse liegt, hergestellt (S. 94f.). Eine solche Öffentlichkeit wurde auch von der Idee der Grundrechte bedingt: Öffentlichkeit muß das Prinzip der Staatsorgane im bürgerlichen Rechtsstaat sein. Es kommt zu einem *Strukturwandel* der Öffentlichkeit, zu einem Verfall des Liberalismus, den Habermas schon mit den Depressionen des Jahres 1873 einsetzen sieht. Die Entwicklung geht nun in Richtung auf wirtschaftliche Machtkonzentration im Oligopol, auf Interventionen des Staats in den Wirtschaftsablauf. Öffentliche Sphäre und Privatbereich verschränken sich. Statt des Publikums im alten Sinne wirken Verbände und Parteien, in bezug auf Kultur im engeren Sinn wandelt sich das Publikum von einem „kulturräsonierenden" allmählich zu einem „kulturkonsumierenden". Die Entwicklung geht weiter in Richtung auf Massenmedien und Massenparteien. Im Parlament treffen sich weisungsgebundene Parteibeauftragte; die Entscheidungen sind ja schon in Gremien getroffen worden, im Parlament wird also nicht mehr *disputiert*, sondern für das Volk gleichsam *demonstriert* (S. 224). Das Verhältnis des Bürgers zum Staat wandelt sich mehr und mehr: anstelle politischer Betätigung kommt er zu einer allgemeinen „Forderungshaltung" gegenüber dem Sozialstaat. Die Parteien müssen politische Öffentlichkeit immer periodisch (vor den Wahlen) herstellen, sie ist zerfallen. Wichtige Entscheidungen, getroffen durch Organisationen und Bürokratien, haben häufig, wie besonders wieder vor den Wahlen, manipulative Zwecke. Publizität (Presse) überhaupt ist demonstrativ und manipulativ; aber es gibt auch eine kritische Publizität. Das Fazit Habermas' ist daher nicht pessimistisch: „Die Dimension der Demokratisierung sozialstaatlich verfaßter Industriegesellschaften ist nicht von vornherein limitiert durch eine, sei es theoretisch einsehbare, sei es empirisch erwiesenen Undurchdringlichkeit und Unauflösbarkeit der irrationalen Beziehungen sozialer Macht und politischer Herrschaft" (S. 256).

Technologie und Ideologie

Eine der bedeutendsten neueren Arbeiten von Habermas ist die Studie „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie'" (Frankfurt 1969, edition suhrkamp 287). Adorno hatte in seinem Aufsatz „Kulturkritik und Gesellschaft" einmal formuliert, daß, nachdem es heute auf spezifische ideologische Inhalte nicht mehr ankomme, der materielle Produktionsprozeß als solcher zur Ideologie werde („Prismen" S. 24f.). Diese These baute Marcuse in „Der eindimensionale Mensch" aus: die Ideologie ist in der Wirklichkeit aufgegangen, sie steckt im Produktionsprozeß selbst. „Heute verewigt und erweitert sich die Herrschaft nicht nur vermittels der Technologie, sondern *als* Technologie, und diese liefert der expansiven politischen Macht ... die große Legitimation" (S. 173).
Hier setzt Habermas kritisch an mit der Frage, was *technologische Rationalität* als Lebensform bedeute. Sein Ansatz gründet sich auf einen alten Begriff: „Arbeit", und einen neuen: „Interaktion". Interaktion oder kommunikatives Handeln richtet sich nach geltenden Normen und herrscht vor in Hochkulturen mit einem zentralen Weltbild und starkem institutionellem Rahmen; zweckrationale Handlungen (dieser Max Webersche Begriff ist bei Habermas identisch mit „Arbeit") sind untergeordnet. Der Kapitalismus erschüttert dieses System; er findet seine „Legitimationsgrundlage" (bei Habermas meist für „Ideologie") in der Rationalität des Marktes. Die Lehre von Marx zerstörte wiederum das Scheinhafte an dieser Legitimation. Marcuse sehe richtig: im veränderten Kapitalismus dienten Technik und Wissenschaft als Legitimation, im übrigen habe man ja nur noch eine „Ersatzprogrammatik" (z. B. Wohlfahrtsminima), der es um das weitere Funktionieren des Systems gehe. „Die private Form der Kapitalverwertung und ein loyalitätssichernder Verteilerschlüssel für soziale Entschädigungen bleiben als solche der Diskussion entzogen" (S. 80). Habermas sieht eine „Konfliktvermeidungspolitik" im Kapitalismus vorherrschen; die Klassengegensätze bleiben latent; die Unterprivilegierten haben wenig Chancen.
Habermas glaubt, daß die These von der *Herrschaft der Technologen* und der Technik als eine Art Hintergrundideologie auch in das Bewußtsein der breiten Masse eingedrungen sei; zugleich erhalte das zweckrationale Handeln in der Tat ein starkes Übergewicht. Er weist die Thesen von autoritärem Staat und autoritären Persönlichkeiten entschieden zurück: „Die manifeste Herrschaft des autoritativen Staates weicht den manipulativen Zwängen der technisch-operativen Verwaltung ... Die sozialpsychologische Signatur des Zeitalters wird weniger durch die autoritäre Persönlichkeit als durch Entstrukturierung des Über-Ich charakterisiert" (S. 83).
Habe Marcuse auch weitgehend recht, so hätten Technik und Wissenschaft doch nicht mehr die Gestalt der Ideologie. Denn sie legitimieren nicht mehr nur das Herrschaftsinteresse einer Klasse, sondern *zugleich* liegt in ihnen auch das „emanzipatorische Gattungsinteresse". Wird so die Marxsche Ideologielehre nicht mehr verwendbar, so auch die Marxsche Lehre von den Produktivkräften, die emanzipatorisch wirken sollen, es aber keineswegs tun. Die Produktivkräfte sind auch heute nicht durch den Kapitalismus „gefesselt", selbst wenn sie es wären, würde eine Entfesselung zu keiner Veränderung führen. Diese hält Habermas für möglich nur auf der Ebene der Interaktion: durch Rationalisierung im Sinne von „herrschaftsfreier Diskussion über die Angemessenheit und Wünschbarkeit von handlungsorientierenden Grundsätzen und Normen", was schließlich „Chancen einer weitergehenden Emanzipation und einer fortschreitenden Individuierung" erbringen würde.

Traditioneller und orthodoxer Marxismus

Wolfgang Abendroth (geboren 1906), in der Nazizeit mehrere Jahre im Zuchthaus, später in einem Strafbataillon, wurde 1948 Professor in Jena. Als SPD-Mitglied nicht mit deren Eingliederung in die SED einverstanden, mußte er noch im gleichen Jahr in den Westen fliehen. Seit 1950 hat er einen Lehrstuhl für Politologie in Marburg. 1961 wurde Abendroth, Mitbegründer der „Förderergesellschaft des SDS", aus der SPD ausgeschlossen. 1962 war er Mitbegründer des „Sozialistischen Bundes" (SB), dessen Aufgabe er darin sieht, „den Vermittler zu spielen zwischen kritischen demokratischen Strömungen in der ‚freischwebenden Intelligenz' und kritischen — einfach aus der Situation geborenen — Wiederherstellungsbestrebungen des Gedankenguts der Arbeiterbewegung in dieser Arbeiterbewegung selbst". „Scharfe sachliche, demokratische Kritik" an der DDR schien ihm eine andere wichtige Aufgabe.
Abendroth, Marxist alter Schule, kein dialektischer Neo-

marxist, hat eine kleine „Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung" geschrieben (Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1964, edition suhrkamp 106), in der es ihm nicht zuletzt um die Gemeinsamkeit der Arbeiterbewegung geht. Hauptangriffsziel seiner Schriften ist der „Kapitalismus" mit der für ihn nach wie vor entscheidenden — von Marcuse in ihrer Wichtigkeit bestrittenen — Klassenschichtung, dem „Antagonismus", den er besonders in „Antagonistische Gesellschaft und politische Demokratie" (Luchterhand, Neuwied 1967) angreift. Wie andere Marxisten faßt auch Abendroth die Arbeiter und Angestellten zur Klasse der auf Lohn oder Gehalt Angewiesenen zusammen. Das richtige Denken müßten aber die Intellektuellen für die Arbeiter entwickeln, da diesen heute die Idee der „klassenlosen Gesellschaft der Gleichberechtigung aller" fremd geworden sei.
Die verschiedenen marxistischen und neomarxistischen Richtungen konnten sich bei einem im September 1967 veranstalteten Colloquium „Kritik der politischen Ökonomie heute — 100 Jahre ‚Kapital'" (Europäische Verlangsanstalt, Frankfurt 1968) keineswegs einigen. An diesem Colloquium nahm auch Abendroth teil, der die Meinung ausdrückte, in der Sowjetunion bestehe zwar eine bürokratische Diktatur, doch produziere diese *notwendig* die Bedingungen zu ihrer eigenen Überwindung, zum Beispiel durch Volksbildung. Der DDR-Professor *O. Reinhold* vertrat demgegenüber die Ansicht, daß die Idee der „freien Gesellschaft", der „Assoziation freier Produzenten" jetzt bereits eine Möglichkeit sei — nur leider: „Ob wir das realisieren wollen oder können und werden, das ist eine andere Frage . . ."

Ausländische Einflüsse

Die Mentoren der neuen Linken in den USA, die vorwiegend aus Studentengruppen besteht und sich von der alten Linken (der amerikanischen kommunistischen Partei, ferner einer trotzkistischen und einer maoistischen Partei) deutlich absetzt, waren — oder sind noch —, abgesehen von Marcuse selbst, *Ch. Wright Mills, Paul Goodman, Barrington Moore,* die Wirtschaftskritiker *P. A. Baran* und *P. M. Sweezy;* ihre Schriften sind zum Teil auch schon ins Deutsche übersetzt worden. Große Wirkung wird auch dem ermordeten Malcolm X zugesprochen, der als Agitator der Black Muslims die „Black Power"-Bewegung in Gang brachte.

In Frankreich haben *Sartre* (besonders mit seiner „Kritik der dialektischen Vernunft"), *Roger Garaudy, Louis Althusser* und *Henri Lefèbvre* von verschiedenen Positionen aus eine Neudiskussion des Marxismus zustande gebracht. *André Gorz* schreibt über mehr praktische Fragen („Zur Strategie der Arbeiterbewegung im Neokapitalismus" — dt. 1967 in der Europäischen Verlagsanstalt). Der Belgier *Ernest Mandel* übt Kritik an der kapitalistischen Wirtschaft; sein Hauptwerk „Marxistische Wirtschaftstheorie" ist vor kurzem auch deutsch erschienen (bei Suhrkamp). In kommunistischen Staaten wurde der Marxismus ebenfalls neu durchdacht und neu formuliert: in Polen von *Leszek Kolakowski* und *Adam Schaff,* in der ČSSR von *Karel Kosík,* in Jugoslawien vom Kreis um die Zagreber Zeitschrift „Praxis".
Sehr viel stärkeren Einfluß als solche Theoretiker hatte auf die neue junge Linke *Mao Tse-tung,* der in seiner Lehre das revolutionäre *Bewußtsein* besonders betont. Auch die praktischen Versuche in China, den Gegensatz von geistiger und körperlicher Arbeit aufzuheben, wurden beachtet, ebenso das voluntaristische Element von Maos Theorie und politischer Praxis. Es kehrt wieder bei *Che Guevara* (1928—1967), dem eigentlichen Vorbild der neuen Linken. Che Guevara trat für Gewalt ein ebenso wie *Frantz Fanon* („Die Verdammten dieser Erde" — dt. 1966 bei Suhrkamp), der von den Europäern Reparationen als Ausgleich für ihren ausbeuterischen Kolonialismus forderte, und *Vo Nguyen Giap* („Volkskrieg — Volksarmee", Trikont-Verlag, München 1968). Bei Che Guevara aber sah man nicht nur die Forderung nach Gewalt, die in der spezifischen lateinamerikanischen Situation begründet war, sondern auch die moralischen Antriebe eines Humanisten mit asketischen Zügen, der „Pflichterfüllung" und von den revolutionären Führern „Opfer" verlangte. Die Reden und Schriften Guevaras sind dabei kaum originell: die Forderung eines „besseren Lebens" für jedermann ist es gewiß nicht, und die Idee des „neuen Menschen", bekundet in „Mensch und Sozialismus auf Cuba" (mehrere deutsche Ausgaben), bleibt völlig abstrakt: der neue Mensch werde „voller entwickelt" sein, mehr Entscheidungen treffen können, er werde der „Mensch des 21. Jahrhunderts" sein. Das ist Theorie im Zustand sei es des Verfalls, sei es undeutlicher Vorläufigkeit — ein Zustand, der nur durch die Praxis des Verfassers aufgewogen wird und durch die noch hier zu spürenden humanistischen Antriebe des frühen Marx.

Kurzinformationen

Die im **Konsistorium vom 28. März kreierten 35 neuen Kardinäle,** zwei davon in petto (vgl. „Osservatore Romano", 29. 3. 69, und ds. Heft, S. 210) sind: *Paul Yü Pin,* Erzbischof von Nanking, Formosa (68 Jahre); *Alfredo V. Scherer,* Erzbischof von Pôrto Alegre, Brasilien (70 Jahre, erster Vizepräsident der Bischofskonferenz); *Julio Rosales,* Erzbischof von Cebú, Philippinen (63 Jahre); *Paolo Bertoli,* Apostolischer Nuntius in Frankreich (61 Jahre, Italiener); *Gordon J. Gray,* Erzbischof von Saint Andrews und Edinburgh, Schottland (59 Jahre); *Sebastiano Baggio,* Nuntius in Brasilien (56 Jahre, Italiener); *Silvio Oddi,* Apostolischer Nuntius in Belgien (59 Jahre, Italiener); *Peter Thomas McKeefry,* Erzbischof von Wellington, Neuseeland (70 Jahre); *Miguel D. Miranda y Gómez,* Erzbischof von Mexico City, Mexiko (62 Jahre); *Giuseppe Paupini,* Apostolischer Nuntius in Kolumbien (62 Jahre, Italiener); *Joseph Parecattil,* Erzbischof von Ernakulam, Indien (57 Jahre); *John Dearden,* Erzbischof von Detroit, USA, Präsident der Bischofskonferenz der USA (62 Jahre); *François Marty,* Erzbischof von Paris (65 Jahre); *Jérôme Rakotomalala,* Erzbischof von Tananarive, Madagaskar (55 Jahre); *George B. Flahiff,* Erzbischof von Winnipeg, Kanada (54 Jahre); *Paul Gouyon,* Erzbischof von Rennes, Frankreich (59 Jahre); *Mario Casariego,* Erzbischof von Guatemala City, Guatemala (60 Jahre); *Vicente Enrique y Tarancón,* Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien (62 Jahre); *Joseph Malula,* Erzbischof von Kinshasa, Kongo-Kinshasa (52 Jahre); *Giacomo Violardo,* Sekretär der Kongregation für die Disziplin der Sakramente (71 Jahre); *Paolo Muñoz Vega,* Erzbischof

von Quito, Ecuador (66 Jahre); *Antonio Poma,* Erzbischof von Bologna (59 Jahre); *John J. Carberry,* Erzbischof von Saint Louis, USA (55 Jahre); *Terence J. Cooke,* Erzbischof von New York, USA (48 Jahre); *Stephan Kim Sou Hwan,* Erzbischof von Seoul, Südkorea (47 Jahre); *Arturo Tabera Araoz,* Erzbischof von Pamplona, Spanien (66 Jahre); *Eugenio de Araujo Sales,* Erzbischof von São Salvador de Bahia, Brasilien (49 Jahre); *Joseph Höffner,* Erzbischof von Köln (63 Jahre); *John J. Wright,* Bischof von Pittsburgh, USA (60 Jahre); *Jan G. M. Willebrands,* bisher Sekretär des Sekretariats für die Einheit der Christen, katholischer Vorsitzender des „Gemeinsamen Arbeitsausschusses der katholischen Kirche und des Weltkirchenrates" (60 Jahre), jetzt Nachfolger von Kardinal Bea; *Mario Nasalli Rocca di Corneliano,* Präfekt des Apostolischen Palastes, nach der Kurienreform Leitung des Päpstlichen Hauses (67 Jahre); *Sergio Guerri,* Vizepräsident der Päpstlichen Kommission für den Staat der Vatikanstadt (64 Jahre); *Jean Daniélou,* Jesuit, Konzilstheologe, Dekan der Theologischen Fakultät des Institut Catholique, Paris (64 Jahre).

Die **Gärung in der Kirche und die Gefährdung ihrer Einheit** waren hervorragende Themen der Ansprachen Pauls VI. in der Karwoche (vgl. „Osservatore Romano", 5. 4. 69). Vom Ereignis der Abendmahlsfeier ausgehend, betonte der Papst „die neue geheimnisvolle Einheit", die sich aus der Teilnahme an der Eucharistie ergebe: die Einheit in Christus. Der „Wesenszug unserer katholischen Romanität" müsse sein: „Einigung und Einheit untereinander". Mit einer leichten Anspielung auf gewisse Bestrebungen zur Herstellung der Interkommunion sagte der Papst, daß die unerläßliche Bedingung für die Teilnahme an der gleichen Eucharistie die Einheit im Bekenntnis des gleichen Glaubens sei. Diese Einheit sei heute gefährdet: durch die Mißachtung der hierarchischen Struktur der Kirche, die Verfälschung des „wesentlich zu ihr gehörenden Charismas der Autorität des Hirtenamtes", durch praktisch „schismatische Gärungen", „Aufspaltungen in Gruppen", die „unter der Maske eines christlichen Pluralismus und der Gewissensfreiheit letztlich nach einer selbstherrlichen, egoistischen Autonomie" streben, durch bewußt „zentrifugale Tendenzen" und polemisch verfochtene „Sonderinteressen". Dazu gehöre auch, so führte er in der vorausgehenden Mittwochaudienz aus („Osservatore Romano", 4. 4. 69), die „kritische, unbotmäßige und zerstörerische Auflehnung" vieler Priester und Laien, die durch ihre „Abtrünnigkeit" Ärgernis geben und „die Kirche heute ans Kreuz schlagen". Dieser „Aufschrei eines übernatürlichen Schmerzes" dürfe nicht mit der „Stimme eines menschlichen Pessimismus verwechselt" werden, kommentierte der „Osservatore Romano" tags darauf die Gründonnerstagsansprache des Papstes. Die „Irrtümer und Übel" der „nachkonziliaren Kirche" dürften nicht stillschweigend übergangen, sondern müßten „aufgedeckt und verurteilt" werden. — In seiner Osterbotschaft („Osservatore Romano", 8./9. 4. 69) über die Freude als wahrhaft „christliches Erbgut" deutete der Papst, wenn auch nur indirekt, neue Versuche der Interpretation der Auferstehung an, indem er von der „schwierigen", „alten" und „strengen" Lehre sprach, die er bekräftigen wolle. „Schwierig" sei sie, weil sie die „Sinneserfahrung" und das „natürliche Denken" übersteige, „alt", weil der „immer gegenwartsnahe und lebendige Kern" in „altertümlichen Formulierungen" geboten werde, „streng", weil sie den Menschen nicht vom Ärgernis des Kreuzes dispensiere. Diese Lehre sei zwar „unpopulär" und werde von vielen als „überholt" betrachtet, aber dennoch wahr und eine Botschaft der Freude, da sie den Aufbau einer natürlichen Lebensordnung in „wahrer Freiheit und sozialer Gerechtigkeit" nicht behindere.

Die **Errichtung eines Fonds „Populorum progressio"** für die beschleunigte Durchführung der Agrarreform der kolumbianischen Campesinos war Gegenstand eines Vertrages, der am Mittwoch, den 26. März 1969, in Rom vom Präsidenten der BID (Interamerikanische Entwicklungsbank), *F. Herrera,* und Kardinal *M. Roy,* dem Präsidenten der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax" in Anwesenheit des Vizepräsidenten der Kommission für die Vatikanstadt und Sekretärs der vatikanischen Güterverwaltung, dem neuernannten Kardinal *S. Guerri,* unterzeichnet wurde. Mit dieser Unterzeichnung werden der BID die Verwaltung von einer Million US-Dollar für Entwicklungszwecke übertragen. Dieser Betrag ist der größere Teil des Erlöses aus dem Verkauf eines dem Vatikan gehörenden Anwesens in der Avenue Kennedy in Paris. Hauptverantwortlich für die Auswahl, Verhandlungsführung und Genehmigung von Entwicklungsprojekten, die aus diesem Fonds finanziert werden sollen, ist die BID, die sich jedoch, wie *M. Roy* in der Pressekonferenz vom 28. März 1969 („Osservatore Romano", 28. 3. 69) erklärte, im konkreten Fall mit dem Vatikan abstimmen wird. Man wolle versuchen, mit dem Fonds zunächst landwirtschaftliche Genossenschaften zu fördern. Die Zustimmung der kolumbianischen Regierung für diesen Plan liege bereits vor. Eine Sonderkommission werde in einigen Wochen an Ort und Stelle prüfen, wie dieses Ziel am besten erreicht werden könne, ob durch Unterstützung bereits bestehender privater oder öffentlicher Institutionen oder etwa durch eine neu zu schaffende Campesinos-Organisation. Alle aus dem Fonds gewährten Anleihen sind für die ersten 50 Jahre zinsfrei und können an private wie öffentliche Institutionen in Lateinamerika vergeben werden. Der vom Papst gespendete Betrag wird als „Anfangssumme" bezeichnet, da der Papst hoffe, durch dieses Zeichen auch andere Institutionen und Privatpersonen zur Aufstockung des Fonds bewegen zu können. Er soll, wie Paul VI. in seiner Ansprache zum zweiten Jahrestag der Enzyklika „Populorum progressio" ausführte („Osservatore Romano", 27. 3. 69), durch die Tat zu einer „gerechteren Verteilung der Güter der Erde" beitragen.

„Missionstheologie für unsere Zeit" — so lautete das Thema eines Symposiums, das vom 27. bis 31. März 1969 vom Dokumentations- und Studiendienst (SEDOS = Servizio Documentazione e Studi) veranstaltet wurde, einer Organisation, der 29 Generalobere von Missionsorden angeschlossen sind. Unter den rund 200 Teilnehmern befanden sich 21 Theologen aus neun Ländern. Ziel der Tagung war die Klärung von zwei Fragen: Warum Mission? und Welche Beziehung besteht zwischen Mission und Entwicklung? Ein Schlußdokument formulierte die Ergebnisse der Tagung (vgl. Citoc, 1. 4. 69), auf der selbst keine vollständige Einigung der Fragen unter den Theologen wie auch zwischen Theologen und Soziologen erzielt werden konnte. Mit ihnen sollte jedoch vor allem den Missionaren selbst eine vorläufige Antwort auf ihre Fragen gegeben werden, deren Überzeugung von der Notwendigkeit der Mission heute stark auf die Probe gestellt wird, sowohl durch den erheblichen Rückgang der „Bekehrungen" (die z. T. gänzlich unmöglich werden) wie auch durch neuere theologische Versuche, die Heilsfunktion der nichtchristlichen Religionen zu präzisieren und zur Geltung zu bringen. Werde nicht gerade durch diese Versuche die Mission überhaupt unmöglich gemacht, wenn die nichtchristlichen Religionen sogar als „ordentlicher" Heilsweg anerkannt werden? Zur daraus sich ergebenden Frage, warum dann noch Mission notwendig sei, wurde festgestellt: als Schöpfung des religiösen Genius des Menschen komme den nichtchristlichen Religionen keine eigentliche Heilsfunktion zu, als Träger authentischer, wenn auch immer mit Irrtum behafteter Werte können diese, von der Gnade übernatürlich erhoben, doch zu einem eigentlich heilswirksamen Akt führen. Damit aber könnten die nichtchristlichen Religionen als Vorbereitung auf die Annahme des Evangeliums gedeutet werden und in dieser ihrer Funktion ein zusätzliches Argument für die Missionierung bieten. Denn diese wolle ja die Nichtchristen zur vollen Erkenntnis Christi führen, auf den sie ja bereits durch die in ihnen wirkende Gnade hingeordnet seien. Der Missionsauftrag Christi ziele gerade darauf ab, daß alles ihm unterworfen werde. Für die Missionsmethode ergebe sich daraus: Anerkennung und Läuterung aller echt menschlich-natürlichen Werte und deren Einfügung in das

Evangelium Christi, wahre Inkulturation durch Gesinnung und Tat. Zum Verhältnis von Mission und Entwicklung wurde wiederum erklärt (vgl. dazu auch HK 23, 168): Entwicklung im integralen Sinn von „Populorum progressio" sei ein echter Weg der Evangelisierung, da sie den ganzen Menschen meine und verpflichte und insofern ein Zeugnis der Herrschaft Christi über die Welt sei, eine nicht sehr überzeugende Begründung. Verkündigung und Sakrament als zweiter Weg mache nur den letzten Sinn von Entwicklung sichtbar und gebe ihr eine nicht mehr rein menschliche Dynamik.

Zur **Vorbereitung eines ökumenischen Studiendokumentes zur Interkommunion** tagte in der letzten Märzwoche 1969 unter Vorsitz von *L. Vischer* eine Konferenz von 13 römisch-katholischen, orthodoxen, anglikanischen und protestantischen Theologen. Das Dokument soll im August dem Arbeitsausschuß von Faith and Order auf seiner Tagung in Canterbury und vermutlich auch dem sich dort versammelnden Zentralausschuß des Weltkirchenrates vorgelegt werden. Mit einem geschichtlichen Rückblick auf die Abendmahlsfrage werden, wie es in einem Kommuniqué aus Genf heißt (öpd, 27. 3. 69), „zukunftsgewandte Hinweise auf die Dringlichkeit neuer Überlegungen" verbunden. Unter den behandelten Fragen sind genannt: Definitionen der Interkommunion, der Kommunion und der Zulassung zu ihr, Überlegungen über ihre Dimension und eine etwaige kirchliche Praxis für Sonderfälle sowie andere Fragen radikaler Veränderungen in der Kirche. Einigkeit bestand, daß die von vielen angestrebte Interkommunion nur durch eine Erneuerung der eucharistischen Praxis gelöst werden könne. Jedenfalls könne man sich der Dringlichkeit der Frage nicht mehr entziehen. Das zeige das Vorauseilen verschiedener Gruppen in allen Kirchen. Vischer erklärte vor der Presse, angesichts der Zunahme ökumenischer Kontakte müsse man die derzeitige Unfähigkeit zu gemeinsamen Abendmahlsfeiern überwinden, weil sonst Gefahr bestehe, daß die Ökumenische Bewegung nur in nicht-sakramentalen Gottesdiensten Ausdruck finde („Church Times", 3. 4. 69). Zu den Teilnehmern der sechstägigen Verhandlungen gehörten u. a. die Anglikaner *A. M. Allchin* und *M. Conway*, die Orthodoxen *V. Borovoj* (UdSSR) und *J. D. Ziziloulas*, Griechenland, *M. Thurian* von Taizé und *H. M. Meyer, Deutschland*. Die Lutheraner waren noch eigens durch *V. Vajta* vertreten.

Der seit Uppsala von der Ökumenischen Bewegung gewählte Schwerpunkt **gemeinsamer Sorge mit Rom für Frieden und Gerechtigkeit** hat eine auffallende Bestätigung durch die Öffentlichkeit erfahren. Der gemeinsame Ausschuß des Weltkirchenrates und der päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax" unter Leitung von *P. Dunne SJ* hat zur Durchführung seines Bildungs- und Studienprogramms von der Ford-Stiftung 140 250 Dollar und von der „Internationalen Stiftung Humanum" in Lugano weitere 300 000 Dollar erhalten (öpd, 3. 4. 69). Zu den Schwerpunkten des vorläufig auf drei Jahre geplanten Programms gehören die Bildung von Studiengruppen, die einzelne Aspekte der Entwicklungsprobleme aufgreifen, die Durchführung nationaler und regionaler Studientagungen über die Notwendigkeit der Entwicklungshilfe und eine bessere Aufklärung der teilweise noch skeptischen Gemeinden. Generalsekretär *Eugene C. Blake* und Msgr. *J. Gremillion*, Sekretär der Kommission „Iustitia et Pax", gaben in gemeinsamen Erklärungen ihren Dank für diese Anerkennung zum Ausdruck. Bei dieser Gelegenheit verlautete, der gemeinsame Ausschuß werde ähnlich der Konferenz von Beirut im Frühjahr 1968 (vgl. HK 22, 278) zu Beginn des Jahres 1970 eine repräsentative Konferenz über die Friedensfrage durchführen mit dem Thema: „Frieden und Institutionen für eine Weltgemeinschaft".

Nach verheißungsvollen Ansätzen findet das **Dritte Gespräch der von der römisch-katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund (LWB)** eingesetzten Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche" vom 4. bis 8. Mai 1969 in Nemi bei Rom statt (LWB-Pressedienst, 26. 3. 69, über die vorbereitenden Begegnungen in Straßburg 1966 vgl. HK 20, 509, über das bedeutende Ergebnis des Ersten Gespräches in Zürich 1967 betr. die Mitte des Evangeliums vgl. HK 22, 28; über das Zweite Gespräch 1968 in Bastadt bei Malmö vgl. Informationsdienst des Sekretariats für die Einheit der Christen 1968, Nr. 4, S. 4). Diesmal sind vier Hauptreferate vorgesehen: von *H. Conzelmann* (Göttingen): „Die Vielfalt der neutestamentlichen Kirchenstrukturen und die Frage der Einheit"; von *W. Burghardt SJ* (Woodstock College, USA): „Die Strukturen der Kirche in geschichtlicher Entwicklung"; von *G. Lindbeck* (Yale Univ., New Haven): „Verständnis und Wirklichkeit des Amtes in der lutherischen Kirche"; von *E. Schillebeeckx* (Nijmegen): „Verständnis und Wirklichkeit des Amtes in der katholischen Kirche". Von seiten des LWB sind u. a. anwesend Generalsekretär *A. Appel, V. Vajta*, Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung in Straßburg, sowie *Harding Meyer* als theologischer Referent des LWB. Unter den römisch-katholischen Teilnehmern findet man bekannte Namen, wie Bischof *H. L. Martensen* (Kopenhagen), die Dogmatiker *W. Kasper* (Münster) und *J. Witte SJ* (Rom) sowie die Neutestamentler *H. Schürmann* (Erfurt) und *A. Vögtle* (Freiburg i. Br.).

Die vertagten **lutherisch-reformierten Glaubensgespräche in Europa,** vor sechs Jahren auf Initiative von Faith and Order begonnen und in den USA, wo derartige Probleme leichter bewältigt werden, mit Erfolg abgeschlossen (vgl. den Bericht über die einschlägigen Veröffentlichungen HK 22, 115 f.), wurden nunmehr wieder aufgenommen. Vom 8. bis 12. April 1969 trafen sich 36 Theologen aus 14 Ländern in Neuenberg bei Basel. Der ursprünglich nur zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Reformierten Weltbund geplante Dialog wurde angesichts der besonderen Lage des Abendmahlsgespräches in der EKD infolge der Arnoldshainer Thesen und der sich daraus ergebenden Konfliktslage (vgl. HK 23, 110) nach gemeinsamer Absprache auf die Unierten Kirchen ausgedehnt, in denen das Problem der Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten praktisch gelöst ist. Auf der Neuenberger Konferenz referierten die Professoren *L. Goppelt* (Tutzing) über „Kirchentrennung und Kirchengemeinschaft im NT", *J. Staedtke* (Erlangen) über „Die Entstehung der innerprotestantischen Kirchentrennung im 16. Jahrhundert", *H. Fagerberg* (Uppsala) über „Die Vertiefung der innerprotestantischen Kirchentrennung im 19. Jahrhundert" (und zwar infolge des gewaltsamen Unionsversuches des Königs von Preußen und der wiederauflebenden lutherischen Orthodoxie), *A. Dumas* (Paris) über „Kirchentrennende Faktoren im Verhältnis beider Kirchen zueinander" und *W. Dantine* (Wien) über „Kirchlichkeit — Kirchliche Gesellschaft" (LWB Pressedienst 2. 4. 69). Unter den anwesenden Theologen aus Deutschland fielen die Lutheraner der VELKD Bischof *F. Hübner* (Kiel) und Präsident *H. Schnell* (Hannover) sowie die Unierten Prof. *H.-H. Wolf* (Bochum) und Generalsuperintendent *A. Schönherr* (Ost-Berlin) auf. Der Weltrat der Kirchen war vertreten durch *L. Vischer*, der Lutherische Weltbund durch Pfr. *Harding Meyer* und der Reformierte Weltbund durch seinen theologischen Referenten *R. Smith*.

Die **letzten Ereignisse und Entwicklungen der Ordensgemeinschaften in der ČSSR** haben einiges Aufsehen erregt. So berichtet „Katolické Noviny" (23. 3. 69) vom Empfang der Vertreterinnen von etwa 30 weiblichen Ordensgemeinschaften durch die Leiterin des staatlichen Kirchenamtes, *E. Kadlecová*, anläßlich der Feier des „Welttages der Frau" am 10. März 1969. Bei dieser Gelegenheit würdigte Kadlecová die „verborgene" Arbeit der Ordensfrauen, die „erst dann sichtbar wird, wenn sie von niemand mehr getan wird". Für diese Arbeit in Altersheimen, Krankenhäusern und Heimen für unheilbar Kranke „möchte ich auch Ihnen, Schwestern, danken", „im Namen jener, die nicht einmal dieses ‚Danke' mehr sagen können". Angesichts dieser Situation, in der die Arbeit der Ordensfrauen eine soziale Notwendigkeit sei, mute die Frage, ob

sie ihr Noviziat wieder eröffnen können, wie eine „kleinbürgerliche Prüderie" an („Zitrek", Anfang März 1969). Zur rechtlichen Situation liegt bisher eine Erklärung der Prager Generalstaatsanwaltschaft vor, wonach durch das Gesetz über die „wirtschaftliche Sicherstellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften" von 1949 die Orden rechtlich nicht aufgelöst, sondern lediglich ihre Vermögenswerte eingezogen wurden. Rechtlich gesehen, bestehen also für eine Wiederaufnahme des normalen Ordenslebens im Rahmen des geltenden Rechts keine Hindernisse. Diese Antwort erfolgte aufgrund einer Anfrage des vor wenigen Monaten gegründeten „Sekretariats der Ordensgemeinschaften". Wie weit dieser Rahmen des geltenden Rechtes jedoch sei, wisse im Augenblick niemand zu sagen, da seit 1950 zu viele Verordnungen zur „Regelung" kirchlicher Angelegenheiten erlassen worden seien. Daher dürfte auch diese Erklärung noch keine völlig klare Rechtslage geschaffen haben. Dennoch geht die Wiederherstellung des normalen Ordenslebens in der ČSSR langsam voran. Die damit notwendig werdende Rückkehr in ehemalige oder neu gegründete Ordenshäuser stellt jedoch viele vor ein schwieriges Problem: soll man auf die gesellschaftliche Präsenz der Kirche in Form der Sozialarbeit vieler Ordensfrauen und -priester verzichten bzw. sie durch eine Rückkehr in relativ abgeschlossene Klöster stark beschränken? Wäre nicht gerade diese Art von kirchlicher Präsenz in einer sozialistischen Gesellschaft die gegebene und durch den geschichtlich wirkenden Gott angebotene? Verschärft wird dieses Problem durch spärlichen bzw. völlig ausbleibenden Nachwuchs sowie durch die Überalterung und Überarbeitung vieler Ordensfrauen und -priester. Gerade für letztere stellt sich die Frage in zugespitzter Form. In jahrelangem Zusammenleben mit Arbeitern und Angestellten haben sie eine neue Art der Seelsorgsarbeit entwickelt: die einer kleinen „Personal-Pfarrei", die durch das tätige Glaubenszeugnis dieser Arbeiterpriester zusammengehalten wurde. Eine Rückkehr in Ordenshäuser würde nicht nur einen erheblichen Mentalitätswandel voraussetzen, sondern wäre auch pastoral sehr umstritten. So stellt sich die Frage, welchen Ausgleich diese Form der Seelsorgsarbeit mit den traditionellen Formen finden wird?

Die Krise in der Amsterdamer Studentenpfarrei (HK 23, 108), die mit dem Kompromiß beendet schien, den der Bischof von Harlem, *T. H. Zwartkruis,* in der Angelegenheit des zur Heirat entschlossenen ehemaligen Jesuitenpaters J. Vrijburg angeboten hatte, ist neu ins Blickfeld gerückt. Dies geschah zunächst dadurch, daß der General der Gesellschaft Jesu, *P. Arrupe,* zwei der Unterzeichner des „Amsterdamer Ultimatums" vom 26. Januar 1969 (worin für J. Vrijburg die Erlaubnis zur Ausübung der priesterlichen Funktionen auch nach seiner Verheiratung gefordert wurde), nämlich *H. Oosterhuis* und *T. van der Stap,* aus dem Orden ausschloß, weil sie seiner Aufforderung zu öffentlichem Widerruf ihres Ultimatums nicht gefolgt waren. Der holländische Provinzial, *J. Hermans,* hatte vergeblich versucht, den Ausschluß der beiden Amsterdamer Studentenpfarrer zu verhindern und setzte sich persönlich im römischen Generalat für seine Mitbrüder ein. Der Assistent für die „germanischen" Provinzen in der Ordensleitung in Rom, der Schweizer *M. Schoenenberger,* trat ebenfalls dafür ein, die beiden Patres im Orden zu belassen. Die in allen holländischen Zeitungen gebrachte Meldung vom Rücktritt des holländischen Provinzials (am 11. 4. noch dementiert) hat an Gewicht gewonnen, da sie zeitlich mit der Nachricht zusammenfiel, *M. Schoenenberger* sei ebenfalls von seinem Amt zurückgetreten. In seinem Brief an die Mitglieder der niederländischen Provinz wies *J. Hermans* darauf hin, daß er bereits im Dezember vorigen Jahres seinem Generaloberen vorgeschlagen habe, eine mehrköpfige Provinzialleitung einzusetzen (vgl. „de Volkskrant", 12. 4. 69). M. Schoenenberger hatte ebenfalls erklärt, sein Rücktrittsgesuch bereits im Januar 1969 dem General vorgelegt zu haben. Nach einer Meldung der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" (14. 4. 69) jedoch soll der Assistent für die deutschsprachigen Länder sein Rücktrittsgesuch wieder zurückgezogen haben.

Der Verzicht des neugewählten Vorsitzenden der spanischen Bischofskonferenz, Erzbischofs C. Morcillo González von Madrid-Alcalá, auf seine politischen Ämter, stellt einen gewissen Wendepunkt in der Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Spanien dar. Morcillo, der als einer der Franco-treuen Bischöfe bekannt ist, war einer der von Franco direkt berufenen Abgeordneten der Cortes und außerdem Mitglied des Kronrats. Wenn es auch als ein Gerücht bezeichnet wurde (vgl. „ABC", 26. 3. 69), die Bischofskonferenz habe die Wahl Morcillos vom Verzicht auf politische Funktionen abhängig gemacht, ist doch bekannt, daß zumindest ein großer Teil des spanischen Episkopats diese durch Morcillo verkörperte enge Bindung der Kirche an das Madrider Regime nicht mehr billigt (vgl. HK 23, 161). Die Vermutungen, der Vatikan habe Morcillo zum Verzicht gedrängt (vgl. „Le Monde", 27. 3., und „Neue Zürcher Zeitung", 3. 4. 69), zumal bereits die Wahl Morcillos zum Vorsitzenden mit zweifelhaften Methoden erfolgt war, erscheinen wenigstens wohlbegründet. Dem Vatikan, der sich seit Konzilsende für eine Revision des Konkordats verwendet (vgl. HK 22, 244), ist offenbar daran gelegen, auch in seiner Personalpolitik die Trennung von Staat und Kirche zu forcieren. So ist Morcillo gegen manche Erwartung bei den jüngsten Kardinalsernennungen nicht berücksichtigt worden. Dieses Faktum wurde allerdings insoweit überschätzt, als der Papst auch hier wie bei anderen Kardinalsernennungen von Diözesanbischöfen die traditionellen Kardinalssitze, zu denen Toledo als Sitz des Primas gehört, bevorzugte. Die Diözese Madrid ist zudem eine junge Diözese und wurde zusammen mit Barcelona erst 1964 zur Erzdiözese erhoben. General Franco hat Morcillos Rücktritt angenommen und diesem das Großkreuz Karls III. verliehen, den höchsten Verdienstorden, den Spanien zu vergeben hat. Es steht aber zu erwarten, daß die Vakanz im Kronrat in absehbarer Zeit erneut durch einen anderen Bischof beendet wird. Noch immer gehören drei Bischöfe den Cortes an, darunter der Weihbischof von Madrid, *J. Guerra Campos,* der ebensosehr für enge Zusammenarbeit mit Morcillo wie für die Unterstützung des Franco-Regimes bekannt ist.

Einen Aufruf zur Erneuerung des Islams anläßlich des muslimischen al-Adha-Festes veröffentlichte eine Gruppe libanesischer Intellektueller (die Autoren sind überwiegend libanesische Universitätsprofessoren). Solche Aufrufe sind keineswegs selten und sind in der Regel durch die inzwischen fast stereotyp gewordene Forderung nach Rückkehr zu den Quellen des Islams und nach einer Überbrückung der in der Praxis doch nicht im Wesen bestehenden Gegensätze zwischen dem Islam und den Gegebenheiten der modernen Welt gekennzeichnet. Dieser Aufruf unterscheidet sich allerdings in einigen wesentlichen Punkten von hundert ähnlichen: Er steht unter dem unmittelbaren Einfluß der Reformbewegung in den christlichen Gemeinschaften im Libanon. Neu ist die Forderung einer offenen und vollständigen Kenntnisnahme der menschlichen Werte und Prinzipien durch den freien Dialog zwischen den Gläubigen aller Religionen und Riten, im besonderen aber der Religionen, die sich auf die himmlischen Bücher gründen, von welchen der Islam erklärt, daß jene mit den Muslimen eine einzige Gemeinschaft bilden („L'Orient", 27. 2. 69). (Der Aufruf bezieht sich hier auf die muslimische Lehre vom Offenbarungscharakter des Alten und des Neuen Testaments — Offenbarungen, die allerdings von Juden und Christen verfälscht wurden. Der Koran enthält nach dieser Lehre die gleiche Offenbarung. Ob die „Völker des Buches" wirklich mit den Muslimen eine Gemeinschaft bilden, kann man an dieser Stelle dahingestellt sein lassen.) — Es gab in den letzten zwei Jahren zwar hier und da schon Ansätze zu einem Gespräch zwischen Christen und Muslimen im Libanon, ein Staat, dessen Bevölkerung immerhin zur Hälfte aus Christen besteht, doch ist eine so generelle Anerkennung des Dialoges neu. Die religiöse Intransigenz des Islams auch gegenüber den „Völkern des Buches" ist notorisch, und die Forderung nach einer Herrschaft des Islams ist auch heute noch eindeutig; nicht

weniger sind es die Auswirkungen im Südsudan und in Ägypten. Es ist daher kaum ein Zufall, daß keiner der Unterzeichneten eine religiöse Funktion innehat. Dies ist vielmehr der Aufruf *sehr* fortschrittlicher muslimischer Intellektueller, veröffentlicht in einem Land, das eher als christlich denn als muslimisch anzusehen ist, dessen gebildete Bevölkerung sich durch ihre kosmopolitische und weltoffene Haltung auszeichnet. Der Libanon ist aber auch das Land, in dem eine interessierte Begegnung zwischen Christen und Muslimen überhaupt möglich ist, trotz allem Mißtrauen und trotz aller Antagonismen, die zwischen den Bevölkerungsgruppen herrschen. Insofern darf man diesen Aufruf vielleicht als ein Symptom dafür werten, daß sich wenigstens am Rande der muslimischen Gemeinschaft eine gewisse Willigkeit zum interkonfessionellen Dialog zeigt.

In einigen lateinamerikanischen Ländern haben Priesterdemissionen Aufsehen erregt. Der 41jährige Weihbischof von Lima, *M. R. Cornejo Radavero,* hat auf sein Bischofs- und Priesteramt verzichtet, weil er sich nach eigenen Aussagen in einer „Glaubenskrise" befinde und sich nicht mehr mit den Dogmen der Kirche identifizieren könne. Nach einigen aus Unkenntnis erfolgten Dementis (vgl. NC News Service, 25. 3., und Noticias Aliadas, 26. 3. 69) gab das Ordinariat in Lima selbst bekannt, Cornejo habe in Buenos Aires standesamtlich geheiratet (Noticias Aliadas, 29. 3. 69). Etwa gleichzeitig meldeten in den peruanischen Diözesen Lima und Trujillo 10 bzw. 8 Priester ihren Rücktritt mit der Begründung an, sie möchten für soziale Aktionen frei werden. — Ebenfalls auf sein Bischofsamt, nicht jedoch auf seine priesterlichen Funktionen verzichtete der Weihbischof von Santiago de Chile, *G. Larraín Valdivieso.* Wie es heißt, strebe Larraín jedoch die Rückversetzung in den Laienstand an („vida nueva", 5. 4. 69). Die Motive seines Entschlusses sind bislang ungeklärt, wenn auch von Kommunisten wie von manchen Katholiken behauptet wird, er habe sich gegen eine allzu enge Verbindung zwischen Kirche und christdemokratischer Partei gestellt und sei dadurch möglicherweise in Konflikt mit seinen Vorgesetzten geraten. Mit Billigung des Vatikans arbeitet Larraín gegenwärtig in einem Entwicklungsinstitut in Paris. — *I. Illich,* der führende Kopf der CIDOC in Cuernavaca, hat dem Erzbischof von New York, *T. J. Cooke,* seine „unwiderrufliche" Entscheidung, den kirchlichen Dienst zu verlassen, mitgeteilt (Noticias Aliadas, 2. 4. 69). Die kirchlichen Maßnahmen gegen seine Person und das CIDOC-Institut (vgl. HK 23, 115) beeinträchtigten sein Wirken „als Priester, Erzieher und Christ", heißt es in der Begründung. Er werde jedoch nicht, betonte Illich, sich von seiner Verpflichtung zu Breviergebet und Ehelosigkeit dispensieren lassen. — Noch immer dauert ein heftiger Konflikt in *Rosario* an, mit 1,15 Millionen Katholiken eine der größten Diözesen Argentiniens. Am 15. März haben 27 Priester (inzwischen sind es 31) dem Erzbischof, *G. Bolatti,* mitgeteilt, daß sie solange ihre priesterlichen Funktionen nicht mehr ausüben würden, als ihnen Mitsprache in den Angelegenheiten der Erzdiözese verwehrt werde. Der Erzbischof, so lauten die Vorwürfe, verhindere die Erneuerung der Pastoral und stelle sich gegen soziale Reformen und dadurch in Gegensatz zum Konzil und den Beschlüssen von Medellín (Noticias Aliadas, 22. 3. 69). Auch einige versöhnliche Gesten Bolattis konnten die Priester nicht zum Nachgeben veranlassen. Inzwischen haben sich noch 53 Ordensgeistliche mit den rebellierenden Priestern solidarisiert („Le Monde", 5. 5. 69). Der Erzbischof ist inzwischen nach Rom gereist, um den Papst über die Vorgänge zu unterrichten. Es ist nicht bekannt, ob er die Reise aus eigener Initiative unternahm.

Bücher

KARL RAHNER, **Zur Reform des Theologiestudiums.** Anhang: Gutachten von J. Neumann und W. Steinmüller über die Habilitation von Laientheologen, Quaestiones disputatae 41, Verlag Herder, Freiburg 1969, 12.80 DM.

Rahner legt in diesem Bändchen eine erweiterte Fassung seines Artikels in den „Stimmen der Zeit" (Januar 1968) als „subjektiven" Diskussionsbeitrag eines Systematikers vor, der nur für den deutschen theologischen „Lehrbetrieb" gelte. Die sorgfältige verfahrenstechnische Vorbereitung der von den Bischöfen für fünf Jahre „ad experimentum" eingeführten Studienreform, auf die die Erstfassung des Beitrags eine erste Antwort war, wird von ihm anerkannt. Rahners „entscheidendes Mißbehagen" liegt darin, daß dem Entwurf „offenbar keine wissenschaftliche Reflexion auf das eine Ganze der Theologie" (S. 19) vorausgehe. Eine solche Reflexion müsse „sowohl auf die Einheit und die vom Wesen der Sache herkommende Differenzierung der *einen* Theologie wie auf die heute fällige ‚epochale' Gestalt der Theologie reflektieren". Die bisherige „historisch gewordene" und in „erstarrten Einzeldisziplinen" festgefahrene Studienordnung sei eine „Konservierung des Bestehenden mit all seinen Mängeln" (S. 33). Nach dieser kurzen Kritik legt Rahner den eigenen Entwurf einer positiven Alternative vor, von dem er selbst sagt, daß er „sehr viele sachliche Fragen", die direkt oder indirekt mit der Reform des Theologiestudiums zu tun haben, „überhaupt nicht" stellt oder beantwortet. Die Grundidee seines Gegenvorschlages, von dem er selbst wohl, weise ahnend, „keine Hoffnung" hat, daß er Gnade findet, sieht das Aufbau- und Auswahlprinzip des Theologiestudiums in seiner „praktischen und existentiellen Ausrichtung" (S. 37). Danach baut sich das gesamte Theologiestudium in zwei Reflexionsstufen auf: dem Grundkurs, der am Anfang steht und die „Grundfragen der christlichen Existenz" so behandeln müsse, daß dem Theologen die „christliche und priesterliche Entscheidung in einer reflektierten Weise möglich wird" (S. 40), und dem Grundstudium als vertiefte und erweitere Ausfaltung des Grundkurses in einer zweiten Reflexionsstufe; weitere Prinzipien seien: thematische und zeitliche Einheit von Philosophie und Theologie, harmonischer Einbau des Spezialstudiums in das Grundstudium, richtige Abstimmung zwischen den exegetischen und systematischen Fächern. Abschließend gibt Rahner einige wissenschaftstheoretische Hinweise über den Grundkurs und seine praktische Durchführung. Rahners Konzeption wird jedoch, wie Gespräche und Diskussionen dazu gezeigt haben, von der überwiegenden Mehrheit der Theologen als unpraktikabel und überfordernd abgelehnt. — Die beiden folgenden Gutachten kommen zu dem Ergebnis, daß ein „totaler Ausschluß Nichtordinierter von der Habilitation in katholischer Theologie wie von der Berufung an eine katholische Fakultät" dem deutschen Verfassungs- und Hochschulrecht widerspricht" (S. 109) (vgl. auch zur Laienhabilitation, Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 478—481).

MONIQUE A. PIETTRE, **Au commencement était le mythe ...** Desclée de Brouwer. Paris / Brügge 1968, 271 Seiten.

Es mußte wohl einer hochgebildeten, ja sogar gelehrten Frau vorbehalten bleiben, in einer Phase der Auszehrung theologischer Substanz und hermeneutischer Experimente, die zugleich eine Demütigung des menschlichen Selbstbewußtseins durch die Entdeckung tiefenpsychologischer wie biologischer Determinanten brachte, wieder zum Mutterboden der Glaubenserkenntnis vorzudringen; geistvoll und auf dem hohem literarischen Niveau einer Französin, so daß manches Kapitel durch Abdruck in den „Études" wie in „Revue des Deux Mondes" gewürdigt wurde. Der Ärger über ein miserables Werk zur griechischen Mythologie veranlaßte die Verfasserin, es besser zu machen. Sie tat es, wie der Abschluß des Werkes zeigt, in dem Pro-

blembewußtsein, daß die Mythen der Menschheit zur Substanz des menschlichen Geistes gehören und im Sinne Platos zwar nicht Erkenntnis, aber doch die Nähe der geschichtlichen Wahrheit vermitteln, einer Wahrheit, die der moderne Mensch verschüttet, weil er alles selber machen will und daher alle Tradition über Bord wirft, zur Verzweiflung der Theologen, die nicht mehr sehen, wie das Evangelium verkündet werden kann. Ein merkwürdiger Einstieg in das Problem des Glaubens, ein merkwürdiger Protest gegen Entmythologisierung und theologischen Rationalismus, ein merkwürdiger Fingerzeig, in einer bildsüchtigen Welt die Urbilder wieder ernst zu nehmen, die von der Psychotherapie entdeckt wurden. Unterhaltsam der Erste Teil „Mythes et Folklores", der mythische Märchenmotive durch die ganze Weltliteratur bis in die Bibel verfolgt. Ungewöhnlich belehrend der Zweite Teil „Mythes et Religion" mit den vier Kapiteln vom heiligen Selbstmord im mystischen Feuer, von Pandora, der griechischen Eva, vom Schlaf Adams bei Erschaffung der Eva und vom Liebesapfel im Verhältnis zur Frucht der Unsterblichkeit. Nach jedem Kapitel folgen fast versteckt die Daten eines reichen wissenschaftlichen Apparats. Mancher wird gar nicht erst anfangen, das Buch zu lesen, andere werden es weglegen mit einem Ausdruck der Enttäuschung, zumal wenn sie seine sprachlichen Reize nicht kosten können. Aber einige werden sich, wie der Herausgeber der „Études" fragen, ob man — vom Gewirr religionsgeschichtlicher Mythen einmal abgesehen — nicht doch das Kind mit dem Bade ausgeschüttet hat, als die „inspirierten" Antworten etwa der Genesis oder des Johannesevangeliums auf die Mythen der Völker ungehört blieben. Übrigens eine Kostbarkeit für Katecheten!

SALAH AL MUNADSCHID, **Wohin treibt die arabische Welt?** Die erste kritische Stimme eines führenden Arabers mit einem Vorwort von Harald Vocke. R. Piper & Co Verlag, München 1968, 100 Seiten.

Wenn man nach den Ursachen der katastrophalen Niederlage der Araber im „Sechstagekrieg" des Jahres 1967 sucht, dann wird man diese nicht nur in der militärischen und technologischen Überlegenheit Israels finden, sondern mehr noch in der Unfähigkeit der arabischen Politiker und Militärs, auch unangenehme Realitäten zu erkennen und, wenn notwendig, zu akzeptieren. Daß es zum Ausbruch dieses Krieges kam (er wurde von Ägypten durch die Schließung der Meerengen von Tiran und die Forderung nach Abzug der UNO-Truppen bewußt provoziert), war bereits eine volkommene Fehleinschätzung der eigenen militärischen Kraft. Daß er diesen Verlauf nahm, war die Schuld der arabischen Nachrichtendienste, die zwischen Wunsch und Wirklichkeit nicht zu unterscheiden wußten, und der Offiziere, die noch auf der Flucht Siegesmeldungen verfaßten. Wenig hat sich bis heute daran geändert.
Erst auf dem Hintergrund dieser Phantasmen konnte das Büchlein Munadschids (der Autor ist Arabist in Beirut und mit der arabischen Politik sehr wohl vertraut) zu einer Sensation werden. Munadschid sagt ganz offen, daß die arabischen Massen und Bürger im besonderen von den Regierungen der arabischen „sozialistischen" Staaten irregeführt und betrogen wurden. „Wir haben weder uns selbst noch unsere Gegner gekannt. Wir haben eine Methode des Bluffs angewandt. Wir haben auf Israel, auf Amerika und auf den gesamten Westen Druck auszuüben versucht ... aber unsere eigene Ignoranz hat uns zunichte gemacht ... wir haben bitter für diese Fehler bezahlt" (S. 55). In dieser kritischen Selbsterkenntnis steht Munadschid, wenn man von einigen Politikern in Tunesien oder Marokko absieht, allerdings ziemlich allein, und es ist verständlich, daß das Buch in Ägypten und Syrien und zuerst selbst im Libanon verboten wurde. Seine übrigen Thesen zeigen allerdings nur, daß der Autor in seinen eigenen Vorstellungen nicht sehr viel realistischer ist. Aus dem Debakel gibt es nach Munadschid nur einen Ausweg: Rückkehr zum Islam, der allein die Heere mit Mut inspirieren kann, Abkehr von allen fremden Ideologien des Sozialismus, Bruch mit dem Ostblock, statt dessen Ausbau der Beziehungen zwischen den arabischen und muslimischen Staaten zu einer muslimischen Allianz, intensivere Förderung der Wissenschaften. Hierin repräsentiert er faktisch den klassischen Reformmuslimen. Seine Forderungen sind im Rahmen ihres eigenen Bezugsystems klar und anerkennenswert und stellenweise sogar überzeugend. Daß er die muslimische Geschichte klittert, indem er den Niedergang der muslimischen Staaten erst auf den jüngsten Glaubensverfall schiebt und etwa im türkischen Khalifat ein religiös-politisches Ideal sieht, hat er, mutatis mutandis, mit seinen Gegnern gemein. Doch allein in dieser Hinsicht ist das Buch lesenswert: nicht weil es neue Einsichten vermittelt, sondern weil es überhaupt eines der wenigen Zeugnisse arabischer Politik ist, die dem deutschen Leser zugänglich sind. Munadschids Polemik gegen die Machthaber in Syrien und Ägypten und gegen deren Verbrechen ist schonungslos; sie wird durch einen dokumentarischen Anhang von H. Vocke über die Ermordung des libanesischen Journalisten Mruwwe durch die Nasseristen und über die Verwendung von Giftgas im Jemen unterbaut.

WALTER HOLLSTEIN, **Der Untergrund.** Zur Soziologie jugendlicher Protestbewegungen. Luchterhand Verlag, Neuwied / Berlin 1969. 180 Seiten, 8.80 DM.

Nimmt man aus der Reihe „Soziologische Essays" diese Veröffentlichung über Gammler, Provos, Hippies und rebellierende Studenten in die Hand, erwartet man eine um Objektivität bemühte Analyse einer Zeiterscheinung, die für die meisten Leser ein ungeklärtes Phänomen darstellt. Die Hoffnung auf abgewogen-kritische Information wird vom Autor selbst bestärkt, wenn er einleitend eine Gesamtdarstellung verspricht, die „zum erstenmal" über „oberflächliche" und „isolierte" Beschreibungen hinausführt. Hollstein hat durch den Besuch der Aktionsstätten verschiedener Protestbewegungen, durch persönliche Kontakte zu ihren Anhängern und vor allem durch das Studium ihres Schrifttums eine Menge interessanter Details über den „Untergrund" verarbeiten können. Wenn er aber seitenweise die zum Überdruß bekannten Vorwürfe gegen unsere dekadente spätkapitalistische Gesellschaft widerholt, dann verbaut er sich wohl bei zahlreichen Lesern die Chance, das durchaus notwendige und bislang mangelhafte Verständnis für die Bewegungen in der Jugend zu vermitteln. Das Pathologische der Erscheinungen wird als untypisches Randphänomen abgetan. Offenbar hält es Hollstein sogar für ein bemerkenswertes Positivum, daß sich der Gammler „ob der Sonne freute, las, musizierte", während „die Gesellschaft mit Fleiß und Arbeit ihr Sozialprodukt mehrte" (S. 38). Ähnlichkeiten in den Protestbewegungen führt der Autor mit Recht auf die strukturelle Gleichheit der industrialisierten Staaten zurück (S. 7 und 91), die Pauschalisierungen und Vereinheitlichungen des Abschlußkapitels werden aber so massiv, daß mancher SDSler sich dagegen verwahren dürfte, mit Blumenkindern in einen Topf geworfen zu werden. Daß der Autor nicht hinreichend zwischen den betont gewaltfreien Aktionen, wie beispielsweise der Hippies, und den bewußten Gewaltakten politischer Studentengruppen differenziert, ist ein gravierender Mangel dieser Untersuchung. Umsonst sträubt man sich bei der Lektüre, die Identifizierung des Autors mit zahlreichen Methoden und Zielen des Untergrunds zu akzeptieren, bis schließlich nicht mehr zu bezweifeln ist, daß auch er an „die mögliche Utopie eines autonomen und glückvollen Menschen in einer neuen, schönen und freien Gesellschaft" (S. 164) glaubt. Ihre konkrete Gestaltung sei noch im Ungewissen, betont Hollstein, und zitiert dafür noch einen amerikanischen Gewährsmann (S. 169): „Eine ganz neue Gesellschaft muß aufgebaut werden. Wir wissen nicht, welche Art neue Gesellschaft. Wir werden es herausfinden ..." Dieser Essay hat auch sein Gutes. Auf nur 180 Seiten läßt man sich von einer engagierten und bemerkenswert flotten Feder gründlich in eine Gedankenwelt einführen, die von den im Straßenbild erscheinenden Äußerlichkeiten allein nicht zugänglich wird. Man kann sich dadurch manche „Primärquelle" ersparen.

HERDER KORRESPONDENZ

Sechstes Heft
23. Jahrgang
Juni 1969

Das spezifisch Christliche bei den Christen besteht darin, zur Existenzform Jesu zu finden . . . Das ist der Sinn der Nachfolge. Es handelt sich, pointiert ausgedrückt, nicht um das Bekenntnis zu ihm, sondern um das Sein und Bleiben in ihm . . . Es geht nicht um Personenkult und um Fetischisierung von Namen, sondern um die Wahrheit, die konkret ist.

Max Seckler

Strukturdebatte und Kirchenreform

Die Diskussion über kirchliche Strukturreformen durchläuft im Augenblick eine zwiespältige Phase. Sie ist entgegen manchen Äußerungen (vgl. etwa das Referat von *W. Kasper* auf der letzten Vollversammlung des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken in Bad Godesberg über „Ort und Funktion der Räte des Laienapostolats der Kirche") keineswegs „unerwartet" und „sehr plötzlich" in den Vordergrund gerückt. Sie beschäftigt indirekt und begleitend das theologische und kirchliche Gespräch, seitdem die Vorstellung vom stets gleichbleibenden rechtlichen Gefüge und pastoralen System ins Wanken geraten ist. Sie kam wenigstens unter Gesichtspunkten pastoraler Anpassung in Gang in den späten Nachkriegsjahren, als z. B. der Priestermangel immer spürbarer wurde und (besonders in den romanischen Ländern) das von Pius XI. fixierte Konzept der Katholischen Aktion als geschlossene Präsenzform der Kirche in der Gesamtgesellschaft sich mehr und mehr als unbrauchbar erwies (in Frankreich) oder zum Interessenverband mit halbpolitischer Zielsetzung degenerierte (in Italien) oder immer mehr in den zersetzenden Zwiespalt eines autoritären Systems geriet (in Spanien). Sie wurde durch das Konzil für das gesamtkirchliche Gespräch freigesetzt und zu einem wenigstens rudimentären, punkthaften Konzept der Kirchenreform verdichtet und dabei vor allem in den angelsächsischen Raum hinein und auch auf die jungen Kirchen in Übersee ausgedehnt. Sie ist seither — nicht in der Theologie, aber in der Breite des Gesprächs unter Priestern, Ordensleuten und Laien, weniger wohl im Verbandswesen, aber fast explosionsartig in den innerkirchlichen Protestbewegungen und in letzter Zeit sich bildenden Spontangruppen, die sich, soweit sie in der Kirche verbleiben, selbst als treibendes Moment der Strukturreform verstehen — im öffentlichen kirchlichen Disput beherrschend geworden. Sie scheint diesen Vorrang weiterhin zu behaupten oder gar sowohl der Frage nach der zeitgerechten Zeugnis- und Präsenzform der Christen in der Gesellschaft wie der eigentlichen, nicht weniger bedrängenden Glaubensproblematik streckenweise den Rang abzulaufen oder diese gar „eindimensional" zu verkürzen. Sie ist gegenwärtig das häufigste, wenn auch vordergründigste Motiv innerkirchlicher Erregung; sie ist treibendes Element in den sich vervielfältigenden Reibungen zwischen einander befehdenden Strömungen und — nicht zu vergessen — willkommenes oder, je nach Stimmung, leidiges Thema von Akademietagungen, Podiumsdiskussionen, Leserbriefaktionen und — wenigstens in manchen Ländern und Gruppen — abendfüllenden Debattierklubs.

Diskrepanz zwischen Aufwand und Ergebnis

Sucht man aber nach dem Ertrag, in der Diskussion selbst und in den sie begleitenden oder desavouierenden kirchlichen Entscheidungen, gerät man in Verlegenheit. Das bisherige Ergebnis erweist sich in keinem Verhältnis zum Aufwand an Rede, Schreibe, Kritik, Ungeduld und Streit. Wohl gibt es ein merkliches Fortschreiten im Gespräch. Man bleibt nicht mehr auf die Anpassung und Aufpolierung von Verbundsformen und Einrichtungen, also auf Flickwerk und Systemverträglichkeit beschränkt, sondern fragt längst nach ihrer Gültigkeit und dem Grad ihrer Tauglichkeit für die Erfüllung des Weltdienstes der Kirche wie für ihren Verkündigungsauftrag. Längst ist, um das sich zunächst bietende und meistdiskutierte Beispiel zu nennen, das kirchliche Amt in dem Sinne zur Disposition gestellt, daß man nicht bloß Laien in die klerikalen Leerstellen aufrücken lassen möchte, sondern eine merkliche, auch theologisch relevante Differenzierung des geistlich-kirchlichen Dienstes anstrebt. Diese Differenzierung soll nicht nur die im übrigen nicht ganz unwidersprochene Wiederbelebung historisch „vergessener" Ämter, z. B. des Diakonats einschließen. Sie tendiert nach einer *Vervielfältigung* kirchlicher Dienste in beratender, beschließender und ausführender Position als einer Art Spiegel der Vielfalt von „Ämtern" und Funktionen einer unter den heutigen Lebensbedingungen engverflochtenen arbeitsteiligen Gesellschaft mit ihrer ständigen Tendenz zur Privatisierung als individual- und gruppenpsychologischer Abwehrreaktion. Man durchbricht nicht nur die Vorstellung von einem für die Kirche notwendigen geistlichen Stand als festumrissener Berufsgruppe mit klerikalen Statussymbolen und wünscht verschiedene Typen von geistlichen Vorstehern: hauptamtliche, Halbtags-

und „Wochenend"-Geistliche. Man verlangt auch nach neuen Formen der Integration des geistlichen Dienstes in der Gemeinde und Gesamtkirche durch die Verdichtung seiner Beziehungen und seines Erfahrungsaustauschs mit allen in einer kirchlichen Gemeinschaft vorhandenen Gaben und Begabungen, wofür das nachkonziliare Rätesystem wohl ein schwacher Anfang wäre. Auch das Pfarreisystem ist längst „verunsichert". Forderungen nach kirchlichen Gebietsreformen, nach dem „Aufbruch" der Pfarrsouveränität nach oben (durch Einordnung in die Teamarbeit einer „Gebietskirche") und nach innen (durch Herausbildung kirchlicher Kleingruppen mit relativer Eigenständigkeit auf dem Boden der Pfarrei selbst), sind Tagesgespräch. Am wenigsten vorangekommen ist man womöglich noch in den „laikalen" Strukturen, in der Zuordnung etwa des katholischen Verbandswesens zum gesamtkirchlichen Leben. In Deutschland jedenfalls hat schon die Repräsentationsteilung mit den Diözesanvertretern im *Zentralkomitee* mit der Konsequenz verringerten Gewichts in den Entscheidungen und in der Grundausrichtung dieses Gremiums Tendenzen belebt, die neugegründete Arbeitsgemeinschaft der Verbände außerhalb des Zentralkomitees anzusiedeln. (Der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft, *G. Servatius*, der diese Entwicklung für seine Person bedauerte, hat dieses pointenreiche Thema auf der eingangs erwähnten Vollversammlung gestreift.)

Orientierungsverlust?

Registriert man also im Gespräch selbst immerhin mühsames Vorantasten (dort, wo es um Sachfragen und nicht primär um Palaver geht), bleibt die kirchliche Praxis fast merkwürdig unverändert, ist man immer noch geneigt, Positionen zu wahren, seine Schäfchen im Trockenen zu halten. Was hat sich, von begrenzten Experimenten abgesehen, im Verlauf der Debatte im kirchlichen Gefüge strukturell und institutionell schon geändert? Man nehme ein einfaches, wenn vielleicht auch zu hochgegriffenes Beispiel. Das Bischofsdekret (Abschnitt 23, 26, 27) sieht die Ernennung von Bischofsvikaren vor, die mit besonderen Vollmachten einen bestimmten Amtsbereich oder ein Teilgebiet der Diözese verwalten sollen. Gedacht war dieses neue Institut nicht zuletzt als Positionskorrektur für Weihbischöfe. Aber in den wenigsten Diözesen (in Deutschland z. B. nur in der Diözese München) hat man Weihbischöfen als Bischöflichen Vikaren Gebietsvollmachten übertragen und so einen wenigstens andeutungsweisen Ausgangspunkt für eine „kollegiale" Diözesanführung geschaffen (wobei dem „Diözesanbischof" die Letztentscheidung bleibt), obwohl eine Kollegialisierung des bischöflichen Amtes nicht nur inter-, sondern auch innerdiözesan, also der Abbau des historisch überkommenen monarchischen Episkopats wohl kaum noch zu den theologischen Tabus gehört. Mit (bischöflichen) Bischofsvikaren als diözesanen Caritas- oder Baudezernenten ist man allerdings von einem solchen Ausgangspunkt noch weit entfernt.

Nun gut, das Resistenzvermögen von Institutionen ist bekannt; es bleibt auch dann noch, wenn diese ihre eigenen Verhältnisse nicht mehr zu überblicken vermögen. Aber das *Gefälle zwischen Diskussionsanspruch und dürftiger Praxis* zeitigt bereits negative Folgen. Es führt nicht nur zu verschärfter Auseinandersetzung, sondern zur Gefährdung der Gesamtreform. Drei Strömungen oder Tendenzen überkreuzen sich gegenwärtig. Bei vielen, nicht nur bei organisierten kirchlichen Oppositionsgruppen stößt die geschichtlich durchaus einsichtige Schwerfälligkeit immer mehr auf absolutes Unverständnis. Man verklemmt sich aber dabei, selbst in der Abwehr noch sehr institutionsgläubig, im strukturellen Disput oder erschöpft seine kirchliche Aktivität vornehmlich darin. Man produziert nicht nur Schlagworte, sondern verliert das, wofür auch alle Strukturreform da ist, den Glaubensdienst selbst, aus dem Auge. Dabei passiert es, wie meist bei Schlagwortdebatten, daß die Probleme oder die theoretischen Ausgangspunkte, z. B. das Verständnis des Laien, nur *um eine Phase verschoben*, aber nicht wirklich einer Klärung näher gebracht werden. Eine zweite Strömung, die sich von den „soziologischen" Derivaten der politischen Theologie nährt, kommt in Gefahr, die Kirche in eine „politische" Gesellschaft umzustülpen und so die kirchlichen Strukturen nicht nur modernen Aktionskriterien anzupassen, sondern ihnen, wenigstens unbewußt, einen unter dem Aspekt des Glaubens nicht mehr von allgemeinem gesellschaftlichem Handeln unterscheidbaren Sinn zu unterschieben. Die Strukturdebatte überschlägt sich und läuft streckenweise auf dem Kopf zum Ausgangspunkt einer politisch „integrierten" Kirche zurück.

Problematische Auswege

Diese Tendenzen treiben, verstärkt durch den Reibungsverlust zu dürftiger praktischer Ergebnisse, die Strukturdebatte als Ganze in eine Krise, aus der man nun schon deutlich hörbar zwei Auswege anbietet: den Weg der Eigentlichkeit, indem man — unter stillschweigender Duldung des Bestehenden — Struktur und Organisation, das Institutionelle überhaupt für nebensächlich erklärt und das „Eigentliche der Kirche" jenseits des Reformgetümmels bei den „wirklich Glaubenden" ansiedelt (vgl. die in diese Richtung weisenden Anmerkungen von *J. Ratzinger* in seiner hier wiederholt positiv gewürdigten „Einführung in das Christentum", S. 27). Die andere, im Anspruch radikalere, in der Tendenz aber vordergründigere Antwort ist in anderen theologischen Richtungen, etwa bei *Th. Sartory*, angedeutet und wurde beispielsweise jüngst von dem Sartory wesentlich folgenden Amateurtheologen *W. Hüster* in die Frage gekleidet, ob denn die Strukturen nicht vollends zerbrochen werden müßten, damit Gott (in Abhebung von der Gott-ist-tot-Theologie) wieder lebendig werden könne (Sinnvolles Glaubensbekenntnis heute. Laiengedanken zu theologischen Fragen der Gegenwart, Experiment Christentum Band 4, Pfeiffer, München 1969, S. 200).

Diese Richtungen geraten bis hart an die Grenze eines spiritualisierten Christentums. Die erste allerdings wohl mehr scheinbar als wirklich, weil es jedenfalls Ratzinger offenkundig mehr um eine polemische, überspitzte Mahnung zum Wiederausgleich der Proportionen geht, um eine Aufhebung des Institutionellen, der Hüster mit seiner Nachfolgetheologie, wohl eher nahekommt. Nimmt man aber beide wörtlich, signalisieren sie Auswege und zugleich eine wachsende Stimmung, die, von der Bitterkeit oder „Ergebnislosigkeit" der bisherigen Debatte angeekelt, das Problem mit einer Handbewegung wegwischen und die Christen zu ihrem Gesellschaftsdienst zurückrufen möchte, von dem man sie durch die Strukturdiskussionen abgelenkt sieht. Diese Tendenz

verdient im Namen einer gesellschaftsbezogenen Kirchlichkeit volle Unterstützung, soweit sie einem mit Strukturfragen ausgelasteten Introversionstrend und mehr noch einer Selbstbespiegelung der Kirche entgegentritt, wie sie bei nüchterner Einschätzung auch das Konzil noch darstellte. Sie könnte sich aber dann als Bumerang erweisen, wenn sie Kirchlichkeit (und mit ihr die Strukturfragen) nicht mit dem gesellschaftlichen Zeugnis der Christen zu verbinden weiß, sondern gewissermaßen das eine gegen das andere ausspielen oder die unaufhebbare gegenseitige Abhängigkeit nicht sehen wollte. Damit würde man etwa unter der Parole von der Unabhängigkeit des Laienengagements gegenüber dem Amt (indem man das gesamte Strukturproblem zugleich auf das viel engere Amtsproblem reduziert) in die gleiche Sackgasse laufen wie die Anhänger einer bestimmten Deutung politischer Theologie, die die Kirche als Institution in ein Organ oder Instrument der Gesellschaftskritik umwandeln möchten.

Im Unterschied zu gewissen „studentischen" Versionen politischer Theologie nimmt man zwar hier die Kirche nicht als Institution für unmittelbare oder „bloß" gesellschaftspolitische Zielsetzungen in Anspruch, aber man läßt gewissermaßen die „Kirche" Kirche sein und macht sich im gesellschaftlichen Engagement unabhängig. Dabei versteht man dieses Engagement zwar durchaus kirchlich, aber vom „innerkirchlichen" Vollzug getrennt. Auf Grund der kirchlichen *Ausgangsbasis,* als des gesellschaftlichen Ortes des „Welthandelns", kommt man dann vielfach doch wieder zu einer spezifisch kirchlichen oder katholischen Variante des gesellschaftlichen oder politischen Handelns mit gewissen klerikalen Schattierungen. Diese vielen Sackgassen dürften wohl eines klarmachen, daß der gordische Knoten kirchlicher Strukturprobleme nicht einfach zu durchhauen ist, weder durch einen Rückzug auf das „Eigentliche der Kirche" noch durch eine „Vergesellschaftung" der Institution Kirche, noch durch eine Aufspaltung von Kirchendienst und Weltdienst. Man muß sich schon die Mühe machen, den Knoten durch Einsicht in das Wesen, das Selbstverständnis der Kirche und in ihr des kirchlichen Amtes und ihres Sendungsauftrages aufzulösen oder wenigstens seine Verschlingungen zu sehen.

Was ist Kirche?

Das könnte wohl am besten durch drei Fragen geschehen: Was ist Kirche? Welcher Art ist ihr Weltauftrag? Wie ist von beiden ersten Fragen her die Funktion des Amtes zu verstehen und was ergibt sich daraus (als dem zentralen Strukturproblem, in dem im Grunde alle Fäden der Diskussion, aber auch alle Einzelfragen zusammenlaufen) für die Zuordnung von Amt und Gläubigen in der Erfüllung des Weltdienstes der Kirche?

Die erste Frage, so möchte es scheinen, könnte sich erübrigen. Sie dürfte aber in Wirklichkeit die entscheidende sein, schon deswegen, weil sie bei der Behandlung von Strukturproblemen meist ungeklärt überspielt wird und von einem solchermaßen ungeklärten Selbstverständnis der Kirche alle Holzwege auslaufen, auf denen man bei der Bestimmung des Weltdienstes der Kirche und der Zuordnung von Amt und Gläubigen sich dauernd festfährt.

Die theologische Tradition als Ganzes und das Zweite Vatikanum im besonderen hat uns trotz ständiger Abirrungen in ideologische Fixierungen des *Kirchenbegriffs* gelehrt, daß die Wirklichkeit Kirche nur in einer Vielzahl von Bildern ausgedrückt, aber im strengen Sinn, da als Heilsinstrument in der Hand und im Auftrag Christi an das Mysterium ihres Herrn gebunden, nicht definiert werden kann. Bilder veranschaulichen immer nur einen Aspekt der Wirklichkeit. Sie verzeichnen sie, wenn sie nicht durch eine Vielzahl komplettierender Gegenbilder ergänzt werden. So enthält weder die Leib-Christi-Lehre noch die Volk-Gottes-Theologie das *ganze* Selbstverständnis der Kirche. Übrigens meinen diese beiden Bilder eher Gleiches als Gegensätzliches oder auch nur Komplementäres. Denn eine unvoreingenommene Betrachtung des Leib-Christi-Gedankens zeigt, daß seine Funktion in der paulinischen Theologie (vgl. 1 Kor. 12, 12—27) nicht in der Fixierung des Haupt-Leib-Schemas (strukturell in der Gegenüberstellung von Hierarchie und Volk) besteht oder vornehmlich der Verankerung des hierarchischen Prinzips dienen will, sondern daß er polar eine *Herren- und Gemeindetheologie* verkörpert, in der sowohl die den Dienst Christi fortsetzenden Apostel wie die Propheten mit den anderen Geistesgaben als Glieder rangieren. Deswegen erweist sich das Bild vom Mystischen Leib paulinisch als die differenzierteste Volk-Gottes-Theologie, versteht man Volk Gottes nicht beliebig als Masse „anonymer" Christen, sondern als vielfältig gegliederte pneumatische Gemeinschaft, die durch den Geist Christi als den Geist der Liebe als sakramental genährter sozialer Tugend in der Verschiedenheit der Gaben und Ämter geeint ist (vgl. 1 Kor. 12, 4—6). Das Komplementäre oder gar Gegensätzliche an beiden Bildern ist deswegen (nicht zuletzt wegen der hierarchischen Vereinseitigung des Haupt-Leib-Schemas) weniger lehrinhaltlicher als theologiepolitischer Natur. Der undifferenzierte Gebrauch des Volk-Gottes-Schemas im nachkonziliaren Reformgespräch hat das Bild schon sehr bald an die Grenze der Ausdruckskraft gebracht (vgl. dazu *Y. Congar,* Die Kirche als Volk Gottes, „Concilium", Januar 1965, bes. S. 11 f., und den Kommentar von *A. Grillmeier* zu „Lumen gentium" im LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, S. 177).

Eine notwendige Schwerpunktverlagerung

Beiden Bildern haftet dann ein einseitiges Kirchenverständnis an, wenn die kirchliche Wirklichkeit dabei auf den „gemeindlichen" Vollzug (bei gleichzeitiger Überbetonung der kultischen Komponente) reduziert wird. Nur das Verständnis der Kirche als weltbezogener sakramentaler Grundgestalt (als wirkendes Heilszeichen in der Welt) vermag solche Einseitigkeit aufzuheben, indem es dem christlichen Zeugnis als gesellschaftlichem Tun im Vollzug der Kirche selbst seinen Platz läßt bzw. es zur eigentlichen Vollzugsweise der Kirche macht. Die Lehre von der Sakramentalität der Kirche (vgl. „Lumen gentium", Abschnitt 1) verleiht, richtig verstanden, in der Gemeinschaft der Kirche dem gesamten christlichen Lebensvollzug sakramentalen Charakter. Sieht man aber christlichen Lebensvollzug als gesellschaftliches Tun so, so dürften etwa Formulierungen wie: die KAB, Kolping oder irgendein Verband im „Katholizismus" sei nicht Kirche (*H. Maier* in seinem Vortrag auf der letzten Vollversammlung des Zentralkomitees über „Probleme der Neuverfassung des deutschen Katholizismus"), bei aller Bescheidenheit, die auch „mächtigen" Personalverbänden

ansteht, die Wirklichkeit Kirche nicht ganz treffen. Hier gilt ganz schlicht: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen." Wo Christus ist, ist aber auch Kirche, freilich nicht *die* Kirche, weder die Amtskirche noch Kirche schlechthin und Kirche nur dann, wenn das Versammeltsein im Dienste des Glaubenszeugnisses steht und nicht irgendwelcher Aktivität, der Christen mit allen Menschen nachgehen können (auch wenn diese in sich im Sinne der Schöpfungsordnung Heilsbedeutung hat).

Dieser entscheidende Gesichtspunkt der Kirchenkonstitution (die eigentliche ekklesiologische Frucht des Konzils) wurde allerdings in den übrigen Konzilsdokumenten nicht konsequent durchgehalten. Das Dekret über das Apostolat der Laien spricht in typisch nachkonziliarer Vereinseitigung trotz der Betonung der Einheit der Sendung bei Verschiedenheit des Dienstes vom „Aufbau der zeitlichen Ordnung" als der gerade den Laien zukommenden Aufgabe. Er wurde auch in der Diskussion über die Stellung des Laien in der Kirche und Welt sehr vernachlässigt. Dies hat nicht zuletzt dazu geführt, daß der als verhängnisvoll empfundene Gegensatz von Kirche und Welt trotz allen Redens von der Weltlichkeit der Welt oder gerade deswegen nicht aufgehoben, sondern nur mit pseudoweltlichen oder pseudochristlichen Klischees kaschiert wird. Dadurch daß die Stellung des Laien wohl auch als kämpferischer Ausdruck eines sehr berechtigten laikalen Emanzipationsprozesses einseitig von der Autonomie der weltlichen Sachbereiche her gesehen und nicht von der sakramentalen Kirchlichkeit seines gesellschaftlichen (und damit gewiß weltlichen Zeugnisses) her verstanden wird, zementiert man weiter einen Gegensatz zwischen Kirche und weltchristlichem Engagement, in dem dann der Laie als Bürger der Kirche und Bürger der Welt eine „Brückenfunktion" übernehmen soll (nach einer früheren Ansprache von Papst Paul, die in ähnlichen Varianten in vielen Diskussionen über den Laien wiederkehrt). Aber hineingespannt zwischen den *autonom* verstandenen gemeindlichen Vollzug (mit seiner Konzentration auf das Kultische) und den autonomen Aufbau der Welt (heute eine Selbstverständlichkeit, die nur nicht die spezifische Aufgabe des Christen bezeichnet), bricht diese Hängebrücke nicht selten mitten entzwei. Was übrigbleibt, sind Rumpfgebilde von Christen auf beiden Uferseiten, über die die Wasser der Welt so ziemlich unbekümmert hinwegspülen.

Der Christ im Sendungsauftrag der Kirche

Damit ergibt sich die zweite Frage: nach der präziseren Fassung des Sendungsauftrags der Kirche und mithin des Christen. Die Sendung der Kirche besteht in der Bezeugung und Ausbreitung der Gottesherrschaft. Dies geschieht nicht durch eine „Regionalisierung" dieser Gottesherrschaft durch die Errichtung und Stärkung eines kultisch-liturgisch eingegrenzten religiösen Bereichs (auch nicht über den Weg einer demokratisierenden Gemeindetheologie). Denn Verwirklichung der Herrschaft Gottes heißt Gott im Leibe („als eurem sinnvollen Gottesdienst"; Röm. 12, 1), also im „Alltag der weltlichen Existenz dienen" *(W. Kasper)*. Die Herrschaft Gottes bezeugen heißt aber auch nicht einfachhin die zeitliche Ordnung oder die weltliche Welt aufbauen, sondern meint eine *christenspezifische* Funktion im Aufbau und in der Verwirklichung dieser Welt. Der Reich-Gottes-Gedanke (auch politisch besetzte biblische Begriffe wie „Herrschaft" und „Reich" haben heute einiges Mißverständliche an sich) kann nicht in gesellschaftlichem Tun einfachhin bestehen (vgl. die kritischen Ausführungen von *G. Schmitthals* zur Theologie der Hoffnung in den „Evangelischen Kommentaren", Dezember 1968).

Worin ist aber dann diese christenspezifische Funktion oder Sendung zu suchen? Doch wohl darin, daß der Christ in seinem individuellen und gesellschaftlichen Tun die Herrschaft Gottes bezeugt, d. h. also so seinen Glaubensdienst versieht. Dieser besteht aber nicht in „zusätzlichen" frommen Werken, auch nicht (in der Reihenfolge der Zuordnung) in der gottesdienstlichen Versammlung, sondern in der Praktizierung der Nachfolge Jesu und in der bezeugenden Einbringung der Hoffnung auf den je größeren Gott, die alles gesellschaftliche Tun selbst wiederum auf Gott hin relativiert, eine aus diesem Glauben gelebte Mitmenschlichkeit, die weltliche Strukturen nicht aufhebt, sie aber, soweit sie als Geschichtswelt menschenabhängig sind, dem Letzturteil Gottes überläßt in der Auferstehungshoffnung, daß Er allein alles vollende. Als solch *welthafter Glaubensdienst* ist das gesellschaftliche Tun des Christen selbst wirkendes Zeichen des Heils, ist sakramental und sozial gelebtes Christentum, also Kirche. Alles, was sonst in der Kirche und an Kirche geschieht an Regierung, Leitung, Verwaltung, Rechtsprechung, auch der gottesdienstliche Vollzug, auch Wort und Sakrament, die sakramentale und soziale Stärkung kirchlicher Gemeinschaft, Belehrung und Weisung, ist notwendig auf diesen Glaubensdienst der Kirche im gesellschaftlichen Tun des Christen hingeordnet.

Standesdenken am Ende

Das bedeutet keine Entleerung des sakramentalen und gottesdienstlichen Vollzugs der Kirche durch soziologische Hintertürchen einer Säkularisierungstheologie. Es geht vielmehr um das Bemühen, die *Weltbezogenheit des Christentums* in seinen *kirchlichen Handlungsvollzügen* ganz ernst zu nehmen. Freilich bedeutet es auch die Überwindung oder den Versuch der Überwindung eines kultischen Verständnisses dieser Vollzüge, insofern durchaus paulinisch der Dienst „im Leibe" der den Christen sinngemäße Gottesdienst ist. Aber das heißt nicht: Kirche Kirche sein lassen oder die Strukturen dem „Eigentlichen" opfern, sondern sie auf die Frage ihrer Funktion in diesem „Gottesdienst" zurückzuführen. Vor allem scheint dadurch eine im Grunde irreführende, aber immer noch grassierende Unterscheidung oder gar Gegenüberstellung hinfällig geworden zu sein: die Zweiteilung zwischen Klerikern und Laien, indem man den Klerikern den Kirchendienst und den Laien den Weltdienst zuordnet. Selbst *H. Maier*, der in seinem Beitrag in den „Stimmen der Zeit" (im Anschluß an seine Kritik an der Metzschen politischen Theologie) Weltdienst und Kirchendienst im Sinne einer Weltlichkeit als besonderer Aufgabe der Laienkatholiken noch weit auseinanderzunehmen schien, zog sich in seinem Referat vor dem Zentralkomitee deutlicher auf eine Schwerpunktbezeichnung („in erster Linie Aufgabe der Laien", „vornehmlich Aufgabe der Kleriker") zurück und lehnte einen Dualismus der Stände ab. Verfährt man ekklesiologisch konsequent, kann man auf jeden Fall weder die Gegenüberstellung von Kirchen- und Weltdienst noch die Dualität der Stände aufrecht-

erhalten. Denn auch der kirchliche Amtsträger ist nicht nur „immerhin Träger der bürgerlichen Ehrenrechte" *(Kasper)*. Sein Kirchendienst ist genauso Glaubensdienst der Kirche in der Welt wie der Glaubensdienst der nichtordinierten Christen. Auch wenn seine Tätigkeit eine andere ist und sich entsprechend auch seinem Lebensstil aufprägt, ist diese in einem nichtkultischen Verständnis der sakramentalen Grundgestalt der Kirche welthafter Dienst, ohne daß er aufhört, sakramental zu sein. Alles, was der Kleriker tut, soll ja der Stärkung des Glaubens der Brüder dienen (vgl. Luk. 22, 32). Damit wird in der Tat auch die Dualität der Stände hinfällig. Eine säuberliche Trennung widerspricht nicht nur dem Wesen des Amtes, sondern dem Selbstverständnis der Kirche. Der Glaubensdienst des nichtordinierten Christen und des kirchlichen Amtsträgers wird sich selbstverständlich in den verschiedenen Formen der Zusammenarbeit verzahnen und überschneiden. Dagegen ist nichts einzuwenden, auch nicht gegen eine zahlreiche Präsenz von Geistlichen in den Laiengremien (in den Diözesanausschüssen und im Zentralkomitee), wenn diese Präsenz nicht der Weitertradierung eines klerikalen Erbes durch privilegierten Einfluß von Amtsträgern dient. Dies ist aber keine theologische, eher eine kirchenpolitische Frage, auch eigentlich nicht eine Frage der Strukturen, sondern der Funktionsteilung.

Zuordnung von Amt und Gläubigen

Mit der Aufhebung der *Dualität der Stände* treffen wir aber auf die dritte Frage: nach der *Zuordnung von Amtsträgern und Gläubigen* im als Glaubensdienst verstandenen Weltdienst der Kirche. Wenn dieser Weltdienst, das Glaubenszeugnis im individuellen und gesellschaftlichen Tun die eigentliche Sendung der Kirche ist, so ergibt sich eine ganz andere Zuordnung von Amt und den vielen möglichen Formen christlichen Lebenszeugnisses. Damit verliert auch die in letzter Zeit vor allem von *W. Kasper* in dankenswerter Weise aufgezeigte Zuordnung von *Amt und Charisma* (vgl. zuletzt in „Concilium", März 1969, S. 167) ihren etwas unverbindlichen Charakter und erhält im Blick auf strukturelle Veränderungen in der Kirche einen konkreten und verpflichtenden Sinn: versteht man unter der Vielzahl der paulinischen Charismen nach heutiger Interpretation vornehmlich die Vielzahl an Erfahrungen, Funktionen und Gaben, so muß es auch zu einer veränderten Zuordnung zwischen diesen und dem Amt kommen. Diese veränderte Zuordnung kann nicht nur in einem Mehr an Autonomie gegenüber dem Amt verstanden werden. Sie ist auch zu sehen als eine intensivere Verzahnung und Verdichtung zwischen dem Einheitsdienst als der vornehmlichen Funktion des Amtes und den verschiedenen Formen von Welterfahrung. Dies kann wiederum nicht nur in dem Sinne geschehen, daß die Amtsträger mehr auf diese Erfahrungen hören, sondern daß ihre Träger in den Amtsstrukturen selbst präsent sind. Dies darf freilich nicht zu einer neuen, nicht mehr überschaubaren Aufblähung der Amtsstrukturen, nicht zu einer Veramtlichung der Kirche durch die List einer in Deutschland besonders ausgeprägten institutionellen „Vernunft" führen. Eine solche Entwicklung müßte eher auf einer Reduktion des institutionellen Gewichts des Amtes oder, unmißverständlicher gesagt, zu einer stärkeren *Integration des Amtes in den gesamtkirchlichen Vollzug* führen. Wie soll eine solche Integration aussehen? Zunächst müßten die neugeschaffenen Räte, soweit sie im amtskirchlichen Bezug stehen, wie die Pfarrgemeinderäte und die Pastoral- (oder Synodalräte), in den Diözesen mitbeschließende und mitentscheidende Vollmachten erhalten. Selbstverständlich müßte der Übergang stufenweise erfolgen. Aber die Frage, ob solche Mitentscheidung möglich ist oder nicht, dürfte keine theologische Frage mehr sein. Wo unverzichtbare, originäre und nicht delegierbare Funktionen des Amtes bzw. legislative Entscheidungen zu treffen sind, können diese dennoch auf *verschiedene Weise gewahrt* werden: durch Vetorecht und Instanzenzüge. Ob der Amtsträger, der Pfarrer oder der Bischof diesen Gremien selbst vorsitzt oder diesen Vorsitz ein Nichtgeistlicher führt und ob der Amtsträger an den Beschlüssen mitwirkt, sind keine theologischen, sondern praktische Fragen. Entscheidend ist, daß in diesen Gremien nicht primär ausgesonderte Religiosität, „Kirchenerfahrung", sondern wirklich kirchlicher Weltdienst präsent ist und in die Amtsentscheidungen eingeht.

Sodann drängt sich eine *Kollegialisierung* aller Amtsstrukturen auf. Auch dabei können die unverzichtbaren Rechte der verschiedenen Amtsträger: Pfarrer, Bischöfe und Papst, durch ein Veto (das sachlich und dialogisch begründet wird) gewahrt werden. Auch eine Ausscheidung bestimmter Themen durch die Bischöfe (z. B. bei Synoden) müßte wohl (nach Begründung) offen bleiben.

Wiederholt wurde in letzter Zeit betont (von *Kasper*, aber beispielsweise auch von *Rahner* und *Ratzinger*), daß es sich bei der Lehre von der Kollegialität um ein auf die Gesamtkirche anwendbares *Strukturprinzip* handelt. Soll es aber nicht nur bei einer verbalen Beteuerung bleiben, muß dieses Prinzip in Pfarreien und Diözesen wohl so angewandt werden, daß es an deren Spitze zu tatsächlich kollegialen Formen der Zusammenarbeit zwischen Personen, die in verschiedener Weise Amtsfunktionen ausüben, kommt: in den Pfarreien oder auf Gebietsebene durch verschiedene Typen von Presbytern; an der Spitze der Diözese böte ein Kollegium von Bischofsvikaren unter der Führung des Bischofs, das wiederum in enger Interaktion mit dem Seelsorgerat entscheidet, einen möglichen Ausgangspunkt. In der gesamtkirchlichen Führung ist wohl an eine Weiterentwicklung (auch im Sinne von Mitentscheidungsbefugnissen) der römischen Bischofssynode zu denken, die bisher noch kein wirklich synodales Organ darstellt. Daß dabei auch Nichtbischöfe Sitz und Stimme erhalten, mag wünschenswert sein, ist aber eine Frage der je besseren Praktikabilität. Man wird sehen, was die gegenwärtige Überprüfung des Statuts der Synode erbringen wird. Kollegiale Formen der Führung und der Mitverantwortung an der Kirchenspitze erweisen sich jedenfalls als immer dringender. Einsame Entscheidungen sind beim gegenwärtigen Spannungszustand der Kirche kein geeignetes Mittel mehr, „den Wächterdienst der Einheit" wahrzunehmen.

Ein spezifisch deutsches Problem

Es wäre nun freilich verfehlt, in erster Linie nur die Kirchenspitze mit konkreten Reformvorstellungen zu konfrontieren. Strukturreformen müssen ja zunächst dort ansetzen, wo Kirche in der Breite gelebt und nicht universal verwaltet oder geleitet wird. Gerade in Deutschland hat in den letzten Monaten aus den ersten nachkonziliaren Erfahrungen heraus eine Kontroverse ein-

gesetzt, die auf dem Hintergrund des bisher Gesagten wohl eher verständlich wird. Sie dreht sich um das Phänomen der *Synodalisierung*. Auf der einen Seite befinden sich die Vertreter derer, die eine fortschreitende Synodalisierung fordern und darin die eigentliche Lösung der Strukturprobleme sehen. Auf der anderen Seite melden sich diejenigen zu Wort, die vor den möglichen Folgen einer solchen Synodalisierung für die Selbständigkeit der freien Gruppen und des Verbandswesens fürchten. Die erste Strömung wird weder von einer geschlossenen Gruppe vertreten, noch stellt sie eine einheitliche Tendenz dar. Es gibt Aussagen etwa von Weihbischof *H. Tenhumberg*, dem Leiter des Katholischen Büros in Bonn (es könnten auch andere Stellen und Amtsträger genannt werden), die einer Synodalisierung deswegen das Wort reden, weil sie eine (amtliche) *Integrierung* aller Initiativen und Organisationen im Zwischenbereich von Amt und Laiengruppen und in den Organisationen der Laien selbst wünschen. Es gibt parallel dazu Strömungen im Zentralkomitee vor allem unter Diözesanvertretern, die einer verstärkten Mitsprache des Laienelements wegen einer stufenweisen *Synodalisierung der Laienspitzengremien*, konkret der Weiterentwicklung des Zentralkomitees zu einem synodalen Organ, das Wort reden.
Gegenüber diesen Bestrebungen warnte *H. Maier* zunächst in dem schon erwähnten Beitrag in den „Stimmen der Zeit" und dann nochmals in seinem Referat vor der jüngsten Vollversammlung des Zentralkomitees. Maier sieht in dieser Integrationslust und „Einheitseuphorie" die Gefahr der *Veramtlichung* des sog. „Laienkatholizismus". Maier betont vor allem die Unmöglichkeit, „den freien Bereich *politischer* Aktivität katholischer Einzelner und Gruppen für die Amts- und Gemeindestruktur der Kirche in Anspruch zu nehmen" und umgekehrt die Amts- und Gemeindestruktur zur Durchsetzung bestimmter politischer Zielsetzungen zu mißbrauchen („Stimmen der Zeit", a. a. O., S. 88).

Notwendige Unterscheidungen

Nun gibt es ohne Zweifel solche Veramtlichungsbestrebungen auch aus einem noch nicht völlig überwundenen Mißtrauen gegenüber einer üppig sprudelnden Pluralität und gegenüber der Unabhängigkeit kirchlich operierender Laienorgane, wobei ihnen arglose Emanzipationsverfechter des Laientums unbewußt in die Hände spielen. Aber Maier scheint von einem deutlichen Vorbehalt gegenüber einer Verwirklichung synodaler Strukturen überhaupt auszugehen. Dieser Vorbehalt schiene aber nur gerechtfertigt, wenn dabei an eine wirkliche Veramtlichung der Initiativen der Einzelnen und Gruppen, der diözesanen Vertretungen und der Verbände einschließlich des Zentralkomitees, also an eine *Synodalisierung der Kirche* gedacht wäre. Vernünftigerweise kann diese aber *nur* als *Synodalisierung des Amtes*, also umgekehrt primär als „Integration" des Amtes in die Gesamtkirche und nicht als Synodalisierung der Kirche bei weitgehender Veramtlichung der freien Gruppen und Trägerschaften verstanden werden. Das Amt soll durch die Synodalisierung stärker in den Stromkreis gesamtkirchlicher Erfahrung und Aktivität hineingenommen werden. Dabei setzt eine solche Hineinnahme eine möglichst breite amtsunabhängige Aktivität von Gruppen und Verbänden voraus und ist zugleich deren notwendiges Komplement.
Trägt man also den Bedenken gegen eine *Veramtlichung* Rechnung, hält aber eine *Synodalisierung der Amtsstrukturen* für richtig, ja für notwendig, so gilt es im Blick auf die kommende Synode und auf das Ende der Experimentierphase mit dem nachkonziliaren Rätesystem einige nicht unwesentliche Unterscheidungen festzuhalten. Maier wies vor dem Zentralkomitee mit Recht darauf hin, daß die Stellung der einzelnen Räte und ihre Zuordnung in einer denkbaren Synodalstruktur ziemlich unklar sei, wobei diese Unklarheit auf den Konzilstexten selbst beruhe. Am unklarsten bleibt wohl die Position der Laienräte. Aus dem Text (Laiendekret, Abschnitt 26) ist nicht einmal ersichtlich, ob es sich strenggenommen um Laiengremien oder Zusammenschlüsse freier Gruppen und Vereinigungen handelt, wenn dort von „entsprechender Zusammenarbeit von Klerikern und Ordensleuten mit den Laien" die Rede ist, auch wenn, im Unterschied zu dem im Bischofsdekret vorgesehenen Pastoralrat, der Bischof oder der sonst zuständige geistliche Amtsträger nicht ausdrücklich als Vorsitzender vorgesehen ist. (Diesem Faktum legt Maier wohl im Anschluß an *K. Mörsdorf* auf dem Hintergrund des Haupt-Leib-Schemas u. E. etwas zu große Bedeutung bei.)
Überblickt man das *Rätesystem*, wie es sich bisher herausgebildet hat, als Ganzes, so ergeben sich deutlich zwei einander überschneidende Ebenen oder Linien. Die *Pastoralräte*, die es bisher nur auf diözesaner Ebene gibt, können (auch wenn sie vorläufig nur beratenden Charakter haben) als gesamtkirchliche Repräsentation der Amtskirche zugezählt werden. Die verschiedenen *Laienräte* bzw. Katholikenausschüsse hingegen wären jedenfalls primär als Koordinierungsorgane der Initiativen der einzelnen, der Gruppen und der Verbände anzusehen. Beide Linien überschneiden sich im Pfarrbereich, da sich im Pfarrgemeinderat beide Funktionen: Koordinierung der Einzelinitiativen und Gruppen und Mitwirkung bei der Beratung und Leitung der Gemeinde treffen. In diesem Bereich dürfte eine Trennung kaum durchzuführen und auch nicht notwendig sein. Der Pfarrgemeinderat wird nur vermeiden müssen, Initiativen existierender Gruppen zu beschneiden oder zu unterbinden. Soweit deren Tätigkeit in den Amtsbereich hineinragt, dürfte sich von selbst eine gewisse Koordinierungsfunktion für den Pfarrgemeinderat ergeben. Nur müßten die Gruppen (entgegen manchen Versuchen in den Studentengemeinden) darauf verzichten, die Gemeinde für sich in Anspruch zu nehmen und müßten die traditionellen Verbände vermeiden (einzeln oder in ihrer Gesamtheit), sich als „Gemeinde" zu gerieren. Auf Bezirks-, Diözesan- und überdiözesaner Ebene dürften die „Laienorgane" aber nicht auf eine Linie mit den Pastoralräten gestellt werden. Die Pastoralräte könnten (wie in der Diözese Limburg im Ansatz bereits geschehen) zu eigentlichen Synodalkörperschaften weiterentwickelt werden; die sog. Laienorgane müßten Koordinierungsorgane von Verbänden, Einzelaktivitäten und frei sich bildenden kirchlichen Gruppen bleiben bzw. sich als solche artikulieren. Das *Zentralkomitee* als deren oberste Koordinierung und Arbeitsgemeinschaft dürfte gerade nicht einer Synodalstruktur auf Bundesebene einverleibt werden. Es müßte sich um möglichst wenig Amtlichkeit, sondern um möglichst viel Unabhängigkeit bemühen bzw. diese verkörpern. Diese Räte einschließlich des Zentralkomitees sollten auch möglichst viel Freiheit gegenüber den Bischöfen und der Bischofskonferenz in ihrer Statutengebung und Arbeitsweise haben. Nicht einmal allzustrenge Einheitlichkeit im

gesamten Bundesgebiet mag da als besonders opportun erscheinen. Hingegen läge es als Fortsetzung der angekündigten Synode nahe, in Parallele zu diözesanen Synodalräten eine *synodale Körperschaft auf Bundesebene* zu schaffen, der neben ständiger Beratung auch Themen zur Beschlußfassung vorgelegt werden könnten. Eine solche Körperschaft könnte der Bischofskonferenz Gelegenheit sein, in ständiger engerer Fühlungnahme mit delegierten Repräsentanten von unten zu beschließen und zu führen. Selbstverständlich können solche Körperschaften keine Wundermittel sein. Die Warnung vor einer erweiterten „klerikalen" Inzucht in einem solchermaßen etablierten Synodalsystem, die in letzter Zeit gerade prominente evangelische Synodalen Katholiken gegenüber geäußert haben, müssen wohl beherzigt werden. Am ehesten wird man solcher Inzucht wehren können, wenn man in diesen Körperschaften möglichst Elemente aus den freien Gruppen und Zusammenschlüssen zum Zuge kommen läßt.

Nachwirkende Dualismen

Dennoch: wäre eine solche Entwicklung sinnvoll? Ist sie möglich? Sie erscheint sinnvoll, weil so die Verwirklichung fundamentaler Strukturprinzipien, des Prinzips der Kollegialität wie der Subsidiarität, am ehesten gewährleistet sein dürfte. Und sie scheint doch die gegebene, wenn nicht notwendige Korrektur des geschichtlich gewiß verdienstvollen Systems des deutschen „Laienkatholizismus" (um den Terminus von Maier als Arbeitsbegriff zu gebrauchen) abzugeben. In Wirklichkeit scheinen ja gerade hier nicht nur institutionelle Reibungsflächen (zwischen Verbänden und Diözesanvertretern, zwischen Zentralkomitee und Bischofskonferenz) zu bestehen, sondern einige der fundamentalen Mißverständnisse in ekklesiologischen Grundfragen mitgeschleppt zu werden. Schon Begriffe wie Laienapostolat, Laienkatholizismus, Laienvertreter klingen in einem weltbezogenen Kirchenverständnis zwiespältig, tragen einiges dazu bei, die Dualismen von Kirche-Gesellschaft, Glaube-Welt, Kirchen- und Weltdienst, Klerus-Laien wenigstens verbaliter zu verewigen. Katholizismus als gesellschaftlich-kulturelle Erscheinungsform einer regional geprägten Kirche ja, Laienkatholizismus als Hängebrücke zwischen Kirche und Gesellschaft nein. Er könnte sich nur zu bekannten Formen eines politischen Katholizismus zurückkreuzen oder an Schwindsucht sterben. Weltdienst der Kirche als Glaubensdienst ja, Laienapostolat im Aufbau der zeitlichen Ordnung ja, aber keine katholische zeitliche Ordnung neben anderen, sondern sachgerechte Zusammenarbeit in dieser Ordnung mit allen gesellschaftlichen Gruppierungen, die sich solcher Zusammenarbeit unter annehmbaren Bedingungen nicht verschließen. Die Verbände stehen hier offenbar erst am Beginn ihrer eigentlichen Probleme. Ihre Zukunft wird wohl weniger in direkter politischer Aktion liegen als in der Formung politisch-gesellschaftlicher Verantwortung. Für welche Schwerpunkte sie sich aber auch entscheiden, sie dürfen wie die Gesamtkirche in Deutschland nicht zur katholischen Suprastruktur werden, die von innen durch keine geistige Kraft belebt und getragen wird. Denn das Problem Nummer eins der Kirche in Deutschland ist ja gegenwärtig, so scheint es, der Mangel an kirchlicher Spontaneität. Von diesem Mangel sind alle Einrichtungen und Gruppierungen betroffen. An diesem Mangel hat jede Struktur- und allgemeine Kirchenreform ihre praktische Grenze.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Vatikanische Veränderungen nach dem Konsistorium

Das Konsistorium vom 28. April 1969, auf dem der Papst die bereits vor einem Monat bekanntgegebenen kirchlichen Persönlichkeiten zu Kardinälen kreierte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 120 f.), unterschied sich in seinem äußeren Verlauf nicht von den vorausgegangenen. Gleichwohl gab es den Rahmen für die Ankündigung bedeutenderer Erneuerungen an der Kurie ab. Auf dem öffentlichen Konsistorium am Mittwoch Abend (30. 4. 69) leistete jeder einzelne neuernannte Kardinal nach gemeinsam gesprochenem Glaubensbekenntnis den Treueeid. Das folgende Versprechen, der Kirche, dem gegenwärtigen Papst und seinen legitimen Nachfolgern zu gehorchen, war diesmal um den formellen Zusatz erweitert worden, ohne Zustimmung des Apostolischen Stuhles keine ihm direkt oder indirekt anvertrauten Informationen „zum Schaden oder zur Schmach" von Kirche und Papst zu verbreiten. Gerüchte wollen wissen, daß diese neue Verpflichtung auch auf die Mitglieder des Weltepiskopats ausgedehnt werden soll. Ob dadurch eine zusätzliche Konfliktmöglichkeit zwischen dieser Verpflichtung und der ursprünglichen sich vom Apostelkollegium herleitenden Vollmacht der Bischöfe geschaffen wird, in eigener apostolischer Verantwortung zu sprechen und so gesamtkirchliche Mitverantwortung zu praktizieren, bleibt abzuwarten. Dies dürfte auch für die Kardinäle selbst zutreffen, die auch als „Kreaturen des Papstes" Bischöfe mit apostolischer Vollmacht bleiben.

In der Ansprache, welche der Papst bei dieser Gelegenheit hielt, umschrieb er die Funktion des Kardinalskollegiums in seinem Bezug zur Bischofssynode sowie das Verhältnis beider zum römischen Pontifex. Mit der Erweiterung des Kollegiums auf 133 Kardinäle habe er Einheit und Katholizität der Kirche besser zum Ausdruck bringen und die Bedeutung des Kardinalskollegiums erhöhen wollen. Diese Bedeutung in der Gesamtkirche liege in dessen Funktion als Wahlgremium des Papstes und in dessen „unmittelbarerem", „täglichem" Dienst an der Kirche, da Kardinäle auch Spitzenämter an der Kurie ausübten. In dieser seiner Funktion würde es die Bischofssynode nicht ersetzen, sondern ergänzen. Beide Kollegien hätten jedoch lediglich „beratenden" („in consilio ferendo") Charakter. Von dieser Funktion werde jedoch das „Recht des Stellvertreters Christi auf seine Autorität und Gewalt,

welche eine persönliche, universale und direkte ist und stets zum Wohl der Kirche ausgeübt wird, nicht angetastet". Die Bischofssynode bringe jedoch die Kollegialität der Bischöfe mit dem Papst unmittelbarer zum Ausdruck und stelle den Kontakt mit der Gesamtkirche her (vgl. „Osservatore Romano", 2./3. 5. 69).
Diese Funktion des Kardinalskollegiums als Wahlgremium eines neuen Papstes ist heute nicht unumstritten. In einem Interview, das Kardinal *L. J. Suenens* den „Informations Catholiques Internationales" (16. 5. 69) gab, verwies dieser auf das bekannte Werk des englischen Theologen und Bischofs, *C. Butler* („Theology of Vatican II"), in dem dieser klarstellt, daß — von Rechts wegen — die Autorität der Kirche nach dem Tode eines Papstes dem Bischofskollegium als solchem zukomme. Das Kardinalskollegium übe seine Funktion nur aufgrund einer vorausgesetzten impliziten Delegierung durch den Weltepiskopat aus. Auch habe man erst seit dem Zweiten Vatikanum durch die Ernennung aller Kardinäle zu Bischöfen versucht, den Dualismus zwischen beiden Kollegien zu überwinden.

Der neue Kardinalstaatssekretär

Als wohl bedeutsamste Neuerungen im Zusammenhang mit dem Konsistorium dürfte die Ernennung von Kardinal *J. Villot* zum Nachfolger des bisherigen 86jährigen Kardinalstaatssekretärs, *A. G. Cicognani*, sein sowie die Errichtung der von der Bischofssynode gewünschten Theologenkommission. „Allein aus Altersgründen" hat der Papst, wie er ausdrücklich betonte, das Rücktrittsgesuch Cicognanis angenommen. Mit diesem schon seit geraumer Zeit erwarteten Wechsel im Staatssekretariat nimmt nun seit 50 Jahren, seit dem Spanier *Merry del Val* unter Pius X., zum erstenmal wieder ein Nichtitaliener die Stelle des einflußreichsten Mitarbeiters des Papstes ein. Seine Ernennung darf als weiterer Schritt in der von Paul VI. konsequent verfolgten Linie der Internationalisierung der Kurie angesehen werden. Nicht zuletzt aufgrund seiner Nationalität wie seiner bisherigen nichtdiplomatischen Laufbahn soll es in Kreisen des Vatikans Widerstände gegen diese Ernennung gegeben haben. Mit ihr wird tatsächlich das französische Element beträchtlich gestärkt.

In leicht nationalistischem Anflug nennt *A. Wenger* („La Croix", 3. 5. 69) die Ernennung Kardinal Villots „glücklich" und „wahrhaft objektiv", da ja unter den miteinander rivalisierenden politischen Blöcken und ideologischen Antagonismen „das, was französisch ist, heute über den Parteien stehend erscheint und dem Guten in allen Tendenzen aufgeschlossen gegenübersteht". Sicher habe sich der Papst auch an jenen Ausspruch seines fernen Vorgängers aus dem 13. Jahrhundert erinnert, der Frankreich den „Backofen" nannte, „wo das intellektuelle Brot der Christenheit gebacken" werde. Wohl objektiver heißt es dagegen in „Le Monde" (3. 5. 69), daß der Papst nicht einen Franzosen gewählt haben dürfte, weil er ein Franzose sei, sondern weil er ihn aufgrund seiner Fähigkeiten für diesen Posten für geeignet hielt. Diese Auffassung deckt sich auch mit der Ansprache des Papstes am Mittwochabend, wo er ihn als Mann seines und der ganzen Kirche Vertrauens bezeichnete, der „mit den Tugenden und der Weisheit eines wahren und hervorragenden ‚Mannes der Kirche'" ausgestattet sei. In nüchterne Alltagssprache übersetzt, kann dies wohl nur bedeuten, daß in J. Villot ein Kardinal zum vatikanischen „Regierungschef" ernannt wurde, der trotz des Vorwurfs mangelnder diplomatischer Erfahrung nicht nur ein Mann von ausgeprägten diplomatischen Umgangsformen und des pastoralen Ausgleichs ist, sondern auch — wie man aus innerfranzösischen Vorgängen weiß — ein Mann absoluter Loyalität gegenüber dem Papst und seinem Führungsstil, der zudem die bereits seit der Kurienreform geschaffenen personalen Gewichte des Staatssekretariats nicht sehr auffällig verschieben dürfte. Der rechtsliberale „Tempo" sieht daher auch in der Ernennung, die vorher schon — um sie zu verhindern — durch gezielte Indiskretion durchgesickert war, einen Sieg des Substituten *G. Benelli*, der die „Fäden der vatikanischen Politik weiter in der Hand behalten" werde.

Vorrang pastoraler Erfahrung

Zwei weitere Gesichtspunkte dürften jedoch für die Wahl J. Villots entscheidend gewesen sein: die Tendenz des Papstes — entsprechend den Wünschen des Konzils — Männer mit „pastoraler Erfahrung" stärker an der Zentralregierung der Kirche zu beteiligen sowie die Vertreter seiner Wahl und kirchlichen Führungsstils an der Kurie zu stärken. Mit der Wahl des Nichtdiplomaten werde gleichzeitig den „Juristen und Berufsdiplomaten" eine „ausführende und nicht mehr leitende" Funktion zugeschrieben („Le Monde", 3. 5. 69). Als Paul VI. ihm zu Beginn des vergangenen Jahres die Vorbereitung der zweiten (außerordentlichen) Bischofssynode übertrug, dürfte er bereits seine zukünftige Ernennung zum Staatssekretär im Auge gehabt haben. Daß diese selbst sowohl in der Kurie wie auch in der italienischen Presse als Eindringen in bisher von Italienern gehaltene Schlüsselstellungen bedauert wurde, ist wohl in erster Linie als Erbhofverlustgefühl zu werten.
Als Nachfolger des neuen Staatssekretärs an der Spitze der Kleruskonkregation ernannte der Papst am 2. Mai 1969 den neukreierten, 59jährigen früheren amerikanischen Bischof von Pittsburgh, *J. Wright*, der in den USA für seine aufgeschlossene ökumenische Einstellung bekannt ist. Zu neuen Mitgliedern der Glaubenskongregation ernannte der Papst am 2. Mai 1969 die Kardinäle *P. Felici* sowie *Ch. Journet*.

Die langerwartete Theologenkommission

Die 30 Mitglieder der von der Bischofssynode 1967 gewünschten Theologenkommission sind am Mittwoch, dem 30. April 1969, im Vatikan bekanntgegeben worden („Le Monde", 2. 5. 69). Aufgabe der Kommission ist es, dem Papst wie der Glaubenskongregation in schwierigen theologischen Fragen mit ihrem theologischen Fachwissen zur Seite zu stehen. Auswahlkriterium für die Mitglieder sei, wie der Papst in seiner Ansprache auf dem halböffentlichen Konsistorium erklärte, ihre fachtheologische Qualität und ihre „Treue gegenüber der authentischen Lehre der Kirche" gewesen. Eingehende Beratungen seien den Ernennungen vorausgegangen, daher „allein" die verzögerte Errichtung der Kommission („Osservatore Romano", 28./29. 4. 69). Die Bedeutung der Kommission liegt darin, daß sie ein Organ der Zusammenarbeit zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt auf höchster Ebene

darstellen soll. Sie wird aber im Rahmen der Glaubenskongregation angesiedelt. Damit dürfte jedoch — faktisch — eine starke Abhängigkeit von ihr mitgegeben und das ursprüngliche Ziel zahlreicher Theologen und Bischöfe auf der ersten Synode nicht erreicht worden sein, nach deren Vorstellungen es sich um ein gegenüber der Glaubenskongregation selbständiges Gremium handeln sollte, das — wenigstens in letzter Instanz — allein dem Papst verantwortlich sei. Selbstverständlich könnte auch eine solche Kommission nur beratenden Charakter haben. Sie müßte aber nicht ohne weiteres auch ihren tatsächlichen Einfluß schmälern, sofern sie sich zu einem echten Studienorgan entwickelt, das dem Papst unmittelbare Entscheidungshilfe sichert. Seine jetzige „beratende" Zuordnung zum Papst *und* zur Glaubenskongregation läßt die Frage aufkommen, ob seine Beratungsergebnisse und Stellungnahmen beim Durchlauf durch die Mühlen des Amtsapparates Authentizität und Gewicht behalten.

Nach dem vorläufigen Statut dürfen der Kommission nicht mehr als 30 Mitglieder angehören. Sie sollen nach Anhören der einzelnen Bischofskonferenzen auf Vorschlag des Präfekten der Glaubenskongregation vom Papst jeweils auf fünf Jahre ernannt werden. Eine Verlängerung der Mitgliedschaft um weitere fünf Jahre ist möglich. Einmal im Jahr soll sie zu einer Plenarsitzung zusammentreten. Für spezielle Fragen könnten aus den Mitgliedern Sonderkommissionen gebildet werden. Jedes einzelne Mitglied wie auch die Kommission als ganze können der Glaubenskongregation Themen und Probleme zur Untersuchung vorschlagen. Die Entscheidung darüber stehe jedoch der Kongregation zu. Beschlüsse der Plenarsitzungen wie der Sonderkommissionen sollen mit den Abstimmungsergebnissen dem Papst unterbreitet werden. Die Mitglieder seien an das Schweigegebot gebunden.

. . . und ihre Mitglieder

Die Mitglieder verteilen sich auf die einzelnen Nationen, wie folgt: *Frankreich* (5): L. Bouyer OP, H. de Lubac SJ, Y. Congar, M.-J. de Guillou OP, A. Feuillet; *Deutschland* (4): R. Schnackenburg, K. Rahner SJ, J. Ratzinger, H. Schürmann; *Lateinamerika* (3): R. R. Mascarenhas (Brasilien), L. Gera (Argentinien), J. Medina (Chile); *USA* (2): W. Burghardt, B. Ahern; *Schweiz* (2): J. Feiner, H. Urs v. Balthasar; *Belgien* (2): P. Delhaye, G. Philips; *Holland* (2): A. H. Maltha OP, J. F. Lescrauwaet; *Italien* (2): C. Colombo, C. Vagaggini; *Asien* (2): I. A. Khalife (Libanon), P. Nemeshegyi (Japan); *Afrika* (1): Th. Tshibangu (Kongo-Kinshasa); *Österreich* (1): F. Lakner; *Kanada* (1): B. Lonergan; *Spanien* (1): O. González de Cardenal; *Jugoslawien* (1): T. Sagi-Bunic; *Polen* (1): St. Oleynik.

Die Liste zeigt eine (bei Betreuung des Ökumenischen) klare Bevorzugung der Systematiker und Bibeltheologen, während Moral- und Pastoraltheologie kaum zum Zuge kommen. Weiter herrscht das solide, angesehene, durch das Konzil bereits ausgewiesene theologische „Establishment" vor, während theologische Nachwuchskräfte, die sich auch fachlich bereits qualifiziert haben, fehlen. Man war zwar um geographische Repräsentanz bemüht, doch zeigt das erdrückende mitteleuropäische Übergewicht, wo faktisch die theologische Forschung am aktivsten betrieben wird. Augenfällig ist das fast völlige Fehlen asiatischer Vertreter. So vermißt man sowohl bekannte europäische Namen aus asiatischen Ländern (z. B. Indien) wie auch einheimische asiatische Kräfte. Ob man die Dringlichkeit der Präsenz von Experten der östlichen Spiritualität, vor allem angesichts des stets gewünschten Dialogs mit den nichtchristlichen asiatischen Religionen, der ja ein gesamtkirchlicher Dialog sein müßte, unterschätzt hat? Die Zusammenstellung der Kommission verweist auch auf ihre primär doktrinale Aufgabe. Dabei gewinnt man den Eindruck, daß jene theologischen Disziplinen fehlen, die aufgrund ihrer Natur zur stärkeren Reflexion auf nichttheologische Erfahrungsbereiche gezwungen sind. Schließlich fällt auf, daß das theologisch so sehr diskutierende Holland lediglich durch den konservativen *A. H. Maltha* und *J. F. Lescrauwaet* vertreten ist, während international bekannte Theologen, wie *E. Schillebeeckx, F. Malmberg, P. Schoonenberg* und *B. Willems*, nicht zum Zuge kamen. Diese „Kriterien" finden freilich ihre selbstverständliche Grenze an der zahlenmäßigen Einschränkung, die notwendig ist, wenn die Kommission arbeitsfähig bleiben soll.

Aufteilung der Ritenkongregation

Als Neuerung mehr organisatorischer Art ist die Aufspaltung der Ritenkongregation in zwei selbständige Dikasterien (für den „göttlichen Kult" und für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse) anzusehen, welche Paul VI. mit der Apostolischen Konstitution „Sacra Rituum Congregatio" („Osservatore Romano", 8. 5. 69) vollzog. Zum Präfekten der Kongregation für den göttlichen Kult (Liturgie) wurde der bisherige Präfekt der Ritenkongregation, Kardinal *Gut*, berufen. Zum Sekretär ernannte er *A. Bugnini*, den bisherigen Untersekretär der Sektion für Liturgie der Ritenkongregation. Präfekt der neuen Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse wurde der neukreierte Kardinal *P. Bertoli*, bisher Apostolischer Nuntius in Paris, Sekretär *G. F. Antonelli*, der bisherige Sekretär der Ritenkongregation.

Beide Kongregationen sind in je drei Büros unterteilt: 1. für die ständige Erneuerung und Veröffentlichung der liturgischen Bücher; 2. für die Beziehungen zu den Bischofskonferenzen; 3. für den Kontakt zu den nationalen und übernationalen gemischten Kommissionen (Kongregation für den göttlichen Kult). Der Aufbau der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse sowie für die Aufbewahrung der Reliquien wurde dem eines Gerichtshofes angepaßt: „Gerichtsbüro" (Untersuchungsverfahren der Prozesse, Prüfung der Akten, Prüfung der Wunder), Büro des Generalanwaltes, Historisch-Hagiographisches Büro (für Prozesse, in denen die Untersuchung historischer Quellen vorrangig ist).

Die wohl langfristigste innerkirchliche Erneuerung dürfte die am 2. Mai 1969 mit der Apostolischen Konstitution „Missale Romanum" („Osservatore Romano", 2./3. 5. 69) veröffentlichte neue Meßordnung sein. Sie bezieht sich im „Ordo Missae" auf die gleichbleibenden Teile der Messe sowie in den allgemeinen Richtlinien („Institutio generalis Missalis Romani") auf den genauen Vollzug des Ritus wie die Vermittlung von dessen Geist und Sinn. Am ersten Adventssonntag, 30. November 1969, soll diese neue Meßordnung in Kraft treten. Eine ausführlicher Darstellung wird noch folgen.

Das Vietnam-Memorandum des Bensberger Kreises

Während das Bensberger Polen-Memorandum vom März 1968 in der deutschen wie in der polnischen Öffentlichkeit ein lebhaftes Echo fand (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 172, 259 und 261), sind nennenswerte Reaktionen auf das am 28. April erschienene umfangreiche Dokument „Die Christen und der Krieg in Vietnam" (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz) ausgeblieben. Obwohl der Text schon einige Wochen vor diesem Datum bekannt geworden war, haben von den überregionalen Publikationsorganen bislang nur KNA (15. 4. 69) und „Publik" (25. 4. 69) auf das in über zweijähriger Vorbereitungsarbeit erstellte Memorandum Bezug genommen, und zwar vorwiegend referierend. Die „Deutsche Tagespost" glaubte das „Vietnampamphlet" als Agitation für den Vietcong und als geeignete Wahlpropaganda für die DKP seitens „militanter Linkskatholiken" interpretieren zu müssen, während die „Frankfurter Rundschau" (25. 4. 69) die Anklage der „puren Großmachtinteressen der USA" begrüßte und umfangreiche Auszüge abdruckte. Insgesamt sind offenbar die ehemaligen deutschen Ostgebiete immer noch erregenderes Anliegen als der Krieg in Vietnam.

Die Bensberger Autoren beschränken sich auf Grundsatzfragen einerseits, für deren Darstellung wohl *J. B. Metz* selbst, zumindest aber seine Theologie der Welt, als Hauptinspirator gelten darf, und auf den Versuch einer Analyse des Vietnamkonfliktes andererseits, wobei eine große Zahl von Fakten vermittelt wird, die gewiß nicht allgemein vorausgesetzt werden dürfen. Man mag darüber enttäuscht sein, daß die (gegenwärtig 163) Mitglieder des Bensberger Kreises, die unabhängig und in eigener Verantwortung als deutsche Katholiken Stellungnahmen zu aktuellen Problemen unterbreiten, in diesem Falle auch keine konkreten Vorschläge anzubieten haben, sondern eingestehen müssen, daß „noch keine politische Lösung des Konflikts in Sicht" sei. Das spricht aber nicht gegen das Dokument und seine Verfasser, sondern läßt nur erneut das Dilemma des Vietnamkriegs erkennen, für das weder die Beteiligten noch die Unbeteiligten einen Ausweg wissen. Als das, was das Memorandum ist: ein ernsthafter informativer *Diskussionsbeitrag*, der festgefahrene, im vermeintlichen Interesse der USA (und der katholischen Kirche Vietnams) vertretene Positionen in Frage stellt, hätte das Dokument größere Beachtung verdient.

Für nachkoloniale Phase paradigmatisch

Für viele Beobachter der politischen Szene sei Vietnam zum „Symbol für den Kampf gegen die Diskriminierung sozialer Klassen und gegen die Versklavung ganzer Völker" geworden, heißt es einleitend, ja die Haltung in der Vietnamfrage sei ein „Prüfstein für Vernunft und Glaubwürdigkeit des politischen Handelns". Information allein genüge nicht, diese solle vielmehr in eine „schonungslose kritische Analyse einmünden". Es stehe nämlich zu befürchten, daß sich der Vietnamkonflikt „in Zukunft jederzeit wiederholen" könne, und weil er „paradigmatisch" für mögliche Konfliktsfälle in der „nachkolonialen Phase" sei, müßte man aus ihm die notwendigen Lehren ziehen.

In Vietnam werde die Forderung Christi konkret, gegen jede Form der Unterdrückung anzugehen und sich mit allen Unterdrückten solidarisch zu erklären. Die Kirche als Institution dürfe sich aber nicht politisch engagieren, ihre Aufgabe bestehe vielmehr darin, „das Evangelium zu verkünden und aus ihm Leitlinien herauszulösen, die dem Einzelmenschen in den Existenzfragen der Menschheit eine Orientierungshilfe geben". Auf den Vietnamkonflikt angewandt, müsse die Kirche zwar zum Frieden aufrufen, sie könne sich aber nicht auf bestimmte politische Maßnahmen festlegen, noch die Gläubigen darauf verpflichten. Ihre Appelle würden dann ein wirksameres Echo finden, wenn sich in den einzelnen Ländern Gruppen von Christen bereitfänden, die Ursachen des Konflikts zu untersuchen und konkrete Chancen zur Überwindung aufzuweisen.

Der Krieg dürfe „in keinem Fall mehr ein politisch legitimes Instrument sein, um Konflikte auszutragen". In den konkreten Verhältnissen könnten Zwang und Gewalt zwar noch eine „relative Ordnungsfunktion" haben. Denn es beständen und entstünden immer noch „Strukturen gewaltsamer Unterdrückung", die möglicherweise „nur durch die befristete Anwendung von Gewalt geändert" werden könnten. Die „eschatologische Zielsetzung der Gewaltlosigkeit" bleibe dennoch bestehen. „Der Christ muß bestrebt sein", heißt es als recht allgemeine und blasse Folgerung, „für die Gesellschaft Lebensbedingungen zu schaffen, welche schließlich auch in den zwischenstaatlichen Beziehungen mit einem immer geringeren Maß an Gewaltanwendung auskommen."

Versuch einer Konfliktsanalyse

Das *Kernstück* des Memorandums bildet die Analyse des Konflikts, dessen Ursachen bis in die französische Kolonialherrschaft zurückverfolgt werden. Das dargebotene Material kann dabei als nützlicher Informationsbeitrag gelten, wenn auch Vietnamkenner nicht in allen Detailfragen zum selben Ergebnis kommen dürften. Wünschenswert wäre auch ein Hinweis auf die Quellen für die zahlreichen statistischen Angaben, denn gegenüber Zahlen aus der Dritten Welt ist große Skepsis angebracht. Die Bensberger sind in ihrer Darstellung bemüht, vornehmlich die negative Rolle des Katholizismus herauszuarbeiten, der sich mit dem antikommunistischen Diem-Regime und der US-amerikanischen Politik weitgehend identifizierte. Die USA hätten in Vietnam von Anfang an „ein besonders ungünstiges Terrain für die Auseinandersetzung mit dem Kommunismus" betreten, denn die Vietnamesen hätten bisher als einziges Volk die Freiheit von der Kolonialherrschaft unter kommunistischer Führung erkämpft. Das Prestige der KP und Ho Tschiminhs sei durch keine andere politische Kraft mehr streitig zu machen gewesen. Die USA hätten sich in Vietnam nicht „an den Ursachen des Konflikts", sondern nur an den „Symptomen der militärischen Auseinandersetzung orientiert". In letzter Instanz hätten sie nicht die Hilfe für das vietnamesische Volk im Auge gehabt, sondern — das ist die schärfste Anklage des Dokuments — „es ging vielmehr um die Verfolgung imperialistischer Großmachtinteressen".

In Vietnam, wie in allen Ländern der Dritten Welt, in denen die kommunistische Partei die überlegene politische Kraft darstelle, überlagerten sich Ost-West- und Nord-Süd-Konflikt. Da als Methode der Konfliktaustragung Gewalt und Krieg immer mehr in den Vordergrund rückten, müßten Alternativen gefunden werden. Eine gerechtere Güterverteilung sei dabei besonders bedeutungsvoll. Die Bensberger wenden sich auch gegen die Befürchtung, daß sich der kommunistische Block in der Dritten Welt ausbreiten könnte. Es sei vielmehr zu erwarten, daß jene Länder, die unter einer allgemein akzeptierten kommunistischen Führung stünden, einen „stärker national betonten, möglicherweise sogar blockfreien außenpolitischen Kurs" steuern würden. Wenn Vietnam der stärksten Weltmacht Widerstand leiste, so gewiß nicht deshalb, „um sich ausschließlich in die Abhängigkeit einer anderen Großmacht zu begeben".

Die militärischen Aktionen der Amerikaner in Nordvietnam hätten eine „Solidarisierung aller Bevölkerungsgruppen" bewirkt, und selbst die verbliebenen Katholiken seien zunehmend für eine Zusammenarbeit zu gewinnen. Für die Christen im Süden stehe die eigentliche Bewährungsprobe erst noch bevor. Ob sie fähig seien, „in einer noch unsicheren Zukunft statt wie früher die Rolle der Herrschenden diejenige einer möglicherweise diskriminierten, vielleicht sogar verfolgten Minorität zu übernehmen", lasse sich noch nicht endgültig beurteilen, viele Anzeichen sprächen jedoch dagegen. Insgesamt müsse man jedoch betonen, daß die Kirche Vietnams, eine Missionskirche in europäischer Abhängigkeit, „in den vergangenen fünfundzwanzig Jahren ihren geschichtlichen Auftrag nicht erkannt" habe. Auch in den USA, in Frankreich und in der Bundesrepublik hätte sich die überwiegende Mehrheit der Katholiken mit den amerikanischen Interessen und der bedenklichen politischen Haltung des südvietnamesischen Katholizismus identifiziert.

Die Vielschichtigkeit des Vietnamkrieges (soziale Konflikte aufgrund feudaler Strukturen, politische und ideologische Konflikte, Spaltung des Volkes und Teilung des Landes, Einordnung in den Ost-West-Konflikt, Kampf zwischen dem autoritären Regime in Südvietnam und der FLN, indirekte Konfrontation der Großmächte zum Schaden der Vietnamesen, Versuch der USA, einen Stützpunkt gegen China zu behaupten, etc.) lasse es zwar verständlich erscheinen, wenn man sich vielfach „einer gewissen Ratlosigkeit überläßt oder sich eines Urteils enthält". Dieser Ausweg sei aber für alle gefährlich.

Vage Folgerungen

Weder die Blickverengung auf die Auseinandersetzung mit dem Kommunismus sei zulässig, noch genüge bloße Parteinahme für oder gegen die USA. Die öffentliche Meinung müsse gegen die Gewaltanwendung mobilisiert werden, weil ohne ihre Unterstützung Kriege nicht mehr möglich seien. Es bedürfe konkreter Konfliktanalysen und beständiger Beobachtung möglicher Konfliktherde. Auf die Dauer seien Investitionen in die Friedensforschung ebenso wichtig wie die Entwicklungshilfe. Von den Christen müsse gefordert werden, sich „auf die Seite der Schwächeren" zu stellen. „Diese Solidarität mit den Armen und Abhängigen muß zu entschiedener, auch und vor allem politischer Parteinahme führen." Eine solche Solidarität und Parteinahme ziehe nicht nur die „selbstverständliche Anerkennung der Lebens- und Entfaltungsrechte der benachteiligten Menschengruppen" nach sich, sie könne auch „die Anerkennung oder mindestens die Hinnahme der jeweils besonderen Weise fordern, wie diese Gruppen ihre Rechte geltend machen, erkämpfen und sichern wollen". Dabei sei „eine kommunistische Führung der Befreiungsbewegung ebensowenig von vornherein auszuschließen wie eine kommunistische Führung des unabhängig gewordenen Landes".

In der politischen Realität stehe der Leichtfertigkeit der Industrienationen, mit der sie durch Waffenlieferungen in Spannungsgebiete eine indirekte Intervention durchführen, eine oft allzu große Bereitschaft für gewaltsame Aktionen seitens der revolutionären Bewegungen gegenüber, wobei die Ergebnisse der letzteren „meist nicht ermutigend" seien. Das Memorandum folgert nicht gerade vielsagend: „Die gewaltfreie revolutionäre Veränderung erweist sich noch immer als bester Weg, *solange* er gangbar und zumutbar ist." Unter den Christen im Westen rangiere „der Drang nach christlicher Selbstbehauptung gegenüber dem Kommunismus" noch immer vor der „Solidarität mit einem kleinen, in den großen Konflikt der Weltmächte geratenen Volk". Die meisten von ihnen hätten „den historischen Stellenwert der vietnamesischen Befreiungsbewegung" nicht erkannt, sondern, auf die Unterstützung antikommunistischer Kräfte fixiert, sich „praktisch, wenn auch vielfach unbewußt, mit den privilegierten Minderheiten Südvietnams und den Großmachtinteressen der Vereinigten Staaten gegen die Masse des vietnamesischen Volkes verbündet". Das bedeute nicht, sie hätten sich bedingungslos auf die Seite Nordvietnams und der FLN stellen müssen, es gelte aber zu erkennen, daß sie nicht kritisch genug gegenüber den „Interessen und Ideologien des eigenen Lagers" gewesen seien. Die Lehre für die Christen aus dem Vietnamkrieg bestehe darin, daß sie „zur Übernahme dieser kritischen Funktion bereit" sein müßten. Damit käme noch keine politische Lösung in Sicht, aber jede solche Lösung werde „um so humaner und für alle Seiten zumutbarer sein, je mehr sie die wahren Bedürfnisse und Interessen der unmittelbar betroffenen Menschen berücksichtigt und zum Ausgleich bringt, statt den Kollektivinteressen fremder Staaten und Mächte zu dienen".

Die erste Session der Wiener Synode beendet

Noch rüstet das Generalsekretariat der Wiener Diözesansynode zu einer Materialschlacht mittlerer Ordnung, um die Stimmen der Synodalen zu den endgültig formulierten Texten schriftlich einzuholen, de iure war aber die erste Session der Synodalversammlung mit dem Schlußwort des Präsidenten am Abend des 3. Mai 1969 beendet. Zweieinhalb Tage lang ist die Konzils-Gedächtniskirche in Lainz wieder Schauplatz dieser weit über die Grenzen der Diözese hinaus als Modell aufmerksam und kritisch beobachteten „Gehschule innerkirchlicher Demokratie"

gewesen. Und die Schule hat sich bewährt — gerade in der Krise. Denn nur aus der Krise fand die Synodalversammlung den Weg zur Überwindung jener Schwierigkeiten, die am zweiten Tag unter dem Eindruck des schleppenden Gangs der Beratungen nicht wenige Synodalen und Beobachter allen Ernstes die Befürchtung aussprechen ließen, die Synode sei „am Ende". Stolpernd und strauchelnd lernten die Schüler gehen und laufen, wenn wir im Bild bleiben wollen. Mit anderen Worten: Die Synodalversammlung mußte notwendigerweise einmal die Erfahrung machen, daß sie sich selbst überfordert hätte, wenn sie statutengemäß das letzte Wort zu jedem Beistrich, also auch die „parlamentarische" Kleinarbeit, die Textkritik im einzelnen und die Behandlung Dutzender Anträge zu jedem Abschnitt der Vorlagen, dem Plenum vorbehalten wollte. So gesehen, war die Verfahrenskrise der Synode notwendig und heilsam gewesen, um den Weg aus einem gewiß ideal gedachten, aber letztlich doch nur formalen und nicht praktikablen demokratischen Verfahren in ein funktionierendes, arbeitsteiliges zu weisen.

Programm und Geschäftsordnungskrise

Die Krise war am Mittag des zweiten Tages offenbar geworden. Zu diesem Zeitpunkt hätte laut Programm die Vorlage zur Eucharistiefeier ausdiskutiert, abgestimmt und erledigt sein müssen. Tatsächlich war erst die Spezialdebatte zu 11 von 39 Resolutionen und Voten abgeschlossen; die Abstimmung darüber stand noch aus und sollte nachmittags weitere zwei Stunden beanspruchen. Geradezu körperlich spürbar, senkten sich Langeweile und Ratlosigkeit auf die Versammlung der 300 Synodalen. Sozusagen „im letzten Augenblick" — angesichts der deprimierenden Aussicht auf die gleiche Prozedur mit den restlichen 28 Punkten der Vorlage — rettete ein geschäftsordnungskundiger Jurist zunächst die Situation durch den Antrag, die Spezialdebatte auf wenige prinzipielle — oder genauer: kontroverse — Fragen einzuschränken: auf die Frage der Hausmessen oder Messen im kleinen Kreis, die Kommunion unter beiden Gestalten, eine eigene Meßform für Kindermessen und die Erfüllung der Sonntagspflicht bereits am Samstagabend. Dieses eingeschränkte Programm konnte zwar noch am 2. Mai erledigt werden, doch waren damit drei Fünftel der Tagungszeit verstrichen und vier von sechs Vorlagen noch nicht einmal angeschnitten.

Wieder — wie im Januar, als der Zeitdruck zu raschen Entscheidungen zwang — trat das Präsidium der Synode zu einer mehrstündigen Nachtsitzung zusammen, als deren Ergebnis dem Plenum am Morgen des dritten Tages ein „Notstandsgesetz" zur Bewältigung des katastrophal in Verzug geratenen Programms der ersten Session und Vorschläge zur Vermeidung ähnlicher Schwierigkeiten bei den kommenden Sessionen vorlagen.

Aus der akuten Zeitnot befreite sich die Synodalversammlung durch zehn Beschlüsse, die im wesentlichen vorsahen: Generelle Einschränkung der Debatte auf Grundsatzfragen, Rückverweisung der Vorlagen und schriftlich eingebrachter Anträge an die Ausschüsse, Überarbeitung der Texte unter Bedachtnahme auf das Ergebnis der Abstimmungen über die Grundsatzfragen und auf die Anträge, Zusendung der endgültigen Vorlagen an die Synodalen im Juni und Abstimmung darüber nach Art einer „Briefwahl". Tatsächlich gelang es auf diese Weise, zumindest noch die strittigen Fragen der restlichen Vorlagen durch „Grundsatzdebatten" und richtungweisende Abstimmungen zu klären. Das endgültige Resultat der ersten Session wird allerdings nach erneuter Ausschußarbeit und dem Briefvotum der Synodalen erst Ende Juni vorliegen. Nachdem man sich schon im Januar mit der Verabschiedung des Pastoralkonzepts hatte begnügen und die Behandlung der Liturgievorlagen auf Anfang Mai hatte verschieben müssen, war es diesmal psychologisch wie zeitlich unmöglich gewesen, auf eine dritte Tagung auszuweichen.

Ohne Klärung von Grundsatzfragen geht es nicht

Für die zweite Session im Oktober 1970 und für die ein bis eineinhalb Jahre später vorgesehene dritte Session aber müssen aus den jetzt gewonnenen Erfahrungen zweifellos Konsequenzen gezogen werden, sollen die im Überschwang allzu perfektionistisch konzipierten Gehversuche der Kirche Wiens auf demokratischen Wegen und Foren nicht wirklich in Sackgassen münden. Die Synodalversammlung hat dem Hauptausschuß das Mandat zu den notwendigen Änderungen des Statuts übertragen; dessen Entscheidung ist wahrscheinlich erst im Herbst zu erwarten. Die Stoßrichtungen der Reform zeichneten sich jedoch bereits in der „Manöverkritik" des Präsidiums ab:

Einerseits wird die Kleinarbeit an den Vorlagen, nachdem diese von den vorbereitenden Kommissionen den Weg über die Begutachtung durch Pfarr- und Regionalkonferenzen zurück zur Synodalversammlung genommen haben, mehr als bisher in die Ausschüsse dieses Gremiums verlagert werden müssen, wobei auch Anträge einzelner Synodalen bereits schriftlich an die Ausschüsse — und nicht erst mündlich an das Plenum — zu richten sein werden. Andererseits erscheint es unausweichlich, die Fülle des Stoffes zu reduzieren, die Vorlagen von vornherein zu straffen und der Versuchung zu widerstehen, *alle* in der Kirche heute relevanten Fragen — und nicht bloß die für das Volk Gottes von Wien vordringlichen — behandeln, klären, ja vielfach ab ovo noch einmal durchdenken zu wollen.

Nicht nur weil das endgültige Resultat dieser Mai-Tagung der Wiener Synode noch aussteht, sondern auch und vor allem weil die Erfahrungen — die positiven und die negativen Erfahrungen — mit dem Modell, das da in Wien erprobt wird, für die beachtliche Zahl nachfolgender Synoden frucht- und nutzbringend zu verwerten sind, haben wir diese Analyse der Krise und ihrer Überwindung dem Bericht über die Sache selbst vorangestellt. Aus demselben Grund sei auf eine weitere wichtige Erfahrung der Wiener Synodalversammlung hingewiesen: Ohne Klärung der Grundsatzfragen, vor allem der theologischen Voraussetzungen, geht es nicht! In chronischer Zeitbedrängnis hatten die Synodalen im Januar beschlossen, Motivberichte und Präambeln aus der Diskussion auszuklammern. Das Fazit: Im Mai wurde allenthalben der Ruf nach einer „Theologisierung" und Verwesentlichung der auf pragmatische Resolutionen eingeschränkten Debatten laut. Während man sich in ermüdender Detailkritik

über Ministrantenkleidung, Stimmlage der männlichen Kirchenbesucher und „gymnastische Übungen" der feiernden Gemeinde unterhielt, wurde nur allzu deutlich das theologische Manko spürbar, das Fehlen des Tiefenlotes. In den kommenden Sessionen wird daher zunächst die Generaldebatte über Motivberichte und Präambeln wieder aufgewertet werden, überdies aber der Diskussion jeder Vorlage eine Explikation der theologischen Problematik durch einen kompetenten Synodalen vorangehen müssen. „Theologische Tage" zur Einführung in diese Problematik sind schon für die vorbereitende Phase geplant; obligat für Synodalen, fakultativ für jedermann, den die Synode interessiert oder interessieren sollte.

Zum sachlichen Ergebnis

Nur kurz sei hier das Wesentliche über das sachliche Ergebnis und den Verlauf dieser zweiten Tagung der ersten Session der Wiener Diözesansynode festgehalten.

Sie wurde am Nachmittag des 1. Mai vom Präsidenten, Erzbischof-Koadjutor *Jachym,* eröffnet und bis zum Abend dieses Tages auch durchaus programmgemäß abgewickelt. Zur Behandlung stand das im Januar wegen unüberbrückbarer Differenzen ausgeschiedene und zurückgestellte Kapitel C der „Grundzüge des Pastoralkonzepts" über Leben und Wirken der Gemeinde, besser bekanntgeworden unter dem Schlagwort eines „Prioritätenplans" der pfarrlichen Seelsorge (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 103). Von Priorität war in dem von einer Kommission überarbeiteten Entwurf nicht mehr die Rede, wenn auch der Satz: „Der Dienst am Glauben der Erwachsenen muß das zentrale Anliegen der pfarrlichen Heilssorge sein" diesmal anstandslos und mit großer Mehrheit verabschiedet wurde. Berichterstatter *P. Zulehner* selbst hatte eingestanden, die Kommission sei nach dem Grundsatz vorgegangen, „nur solche Aussagen zu machen, die mit einigem guten Willen mehr oder weniger von allen akzeptiert werden können". Dies habe zwar fast zur Einstimmigkeit in der Kommission geführt, doch „mußte andererseits die Vorlage auf diese Weise etwas blaß werden". Viele strittige Punkte waren einfach weggelassen worden, was von den Synodalen — bei allem „guten Willen" zum Kompromiß — nicht gerade als Empfehlung für das Vorgehen in ähnlich gelagerten Fällen empfunden wurde. Im äußerst lapidaren Abschnitt über die Grundvollzüge einer Gemeinde wie auch in der ersten Resolution über das Ziel pfarrlichen Wirkens vermißten prominente Redner Aussagen über die gegenseitige Zuordnung der Grundvollzüge, über Prinzipien der Aktionslehre, über das Mandat der Laien, über eine Theologie der Gemeinde. Auf Antrag des Präsidenten beschloß die Synodalversammlung daher, diesen grundlegenden Abschnitt einem paritätisch aus Kommissionsmitgliedern und Wortführern der Kritik beschickten Ausschuß zur Neubearbeitung zu übertragen. Die eher pragmatischen Resolutionen 8 bis 28 wurden zum Beschluß erhoben, darunter auch die Ersatzlösung für den Prioritätenplan: der Auftrag an die zuständige Kommission, Modelle für Durchführungspläne auszuarbeiten, die in den Pfarreien für die praktische Arbeit „auf Grund der gegebenen sozialen, religiösen und personellen Situation" erstellt werden sollen.

Abstimmungen zu Liturgiefragen

Das am 2. Mai in einer schier endlosen Spezialdebatte über die ersten elf Resolutionen der Vorlage „Eucharistiefeier" drohende Fiasko wurde bereits skizziert. Die Synodalversammlung mußte wohl oder übel dieses Wellental durchschreiten, damit sie aus eigenem die Kraft und die Einsicht zur Überwindung der Krise gewann. Vom Zeitpunkt dieser „Umkehr" an wurden die fünf liturgischen Vorlagen nur noch eingeschränkt auf sogenannte Grundsatzfragen, präziser wohl: auf bekanntermaßen umstrittene Fragen. Erstaunlicherweise gewannen die Debatten sofort an Niveau, das sich wiederum in überraschend deutlichen Mehrheiten bei der Abstimmung niederschlug. Auf die Sachbereiche des näheren einzugehen, würde eine Reihe theologischer Abhandlungen erfordern. Zur Information und Übersicht seien daher im folgenden nur die gestellten Fragen und dazu die Abstimmungsergebnisse angeführt:

Zur Eucharistiefeier: Sind Sie für „Hausmessen" (Messen in kleinem Kreis) — ja oder nein? (229 Ja, 32 Nein, 20 Enthaltungen). Sind Sie für die Kommunion unter beiden Gestalten? (227/22/22). Sind Sie für eine eigene Form der Kindermessen? (188/60/28). Sind Sie dafür, daß die Sonntagspflicht (unter bestimmten Bedingungen) auch am Samstagabend erfüllt werden kann? (180/73/10).

Zum Sakrament der Buße: Sind gemeinsame Bußandachten in der Form von Wortgottesdiensten ein wertvolles Mittel der Bußerziehung und deshalb zu fördern? (251 Ja, 9 Nein, 6 Enthaltungen). Soll ein Votum verabschiedet werden, das die Möglichkeit zu Bußfeiern mit sakramentaler Absolution „läßlicher" Sünden ohne persönliches Bekenntnis erbittet? (139/122/9). Soll die Erstbeichte vor der Erstkommunion weiterhin verpflichtend bleiben? (122/138/11). Sollen mehr als bisher an die Stelle von Schulbeichten Bußgottesdienste treten? (168/58/24).

Zum Sakrament der Taufe: Sind planmäßige Glaubensgespräche mit Eltern und Paten anläßlich der Taufe eines Kindes ein unbedingt anzustrebender Weg pastoraler Bemühungen? (230 Ja, 6 Nein, 1 Enthaltung). Soll das Patenamt in der heutigen Gesellschaft noch in allen Fällen verpflichtend sein? (29/194/10).

Die Frage, ob die Taufe eines Kindes unter bestimmten Voraussetzungen — wenn alle Versuche, eine christliche Erziehung des Kindes zu gewährleisten, fehlgeschlagen seien — verweigert werden solle, wurde heftig und ausdauernd diskutiert, schließlich aber nicht abgestimmt: Sie war offensichtlich noch *zu* kontrovers.

Zum Sakrament der Firmung: Soll das derzeit festgelegte Mindestfirmalter von 12 Jahren weiter erhöht werden? (146 Ja, 93 Nein, 7 Enthaltungen). Daraufhin wurde der Reihe nach über die Begrenzung des Firmalters mit 21, 18, 17 oder 16 Jahren abgestimmt, doch sprach sich jeweils eine (immer kleiner werdende) Mehrheit dagegen aus; erst ein Mindestfirmalter von 14 Jahren wurde mit 147 gegen 93 Stimmen bejaht.

Der Bericht über die Vorlage zur *Kirchenmusik* wurde mit großer Mehrheit positiv zur Kenntnis genommen; im einzelnen wird diese Vorlage auch dem Überarbeitungsprozeß im Ausschuß und der schriftlichen Abstimmung unterzogen.

Erneuerte VELKD - Verkleinerte EKD

Die Generalsynode der Rumpf-VELKD, die vom 4. bis 8. Mai 1969 in Augsburg tagte, hatte nach ihrem Abschluß keine gute Presse in evangelischen Kommentaren. Man hielt ihr vor, sie habe wiederum ihr Gründungsprogramm von 1948, die Schaffung einer gemeinsamen Lutherischen Kirche, versäumt und statt dessen sich mit anfallenden Routineaufgaben begnügt. Dazu gehörten diesmal die Bestätigung der organisatorischen und rechtlichen Verselbständigung ihrer drei Gliedkirchen in der DDR (Mecklenburg, Sachsen und Thüringen) (vgl. dazu den ausführlichen Bericht „Auf dem Wege zum DDR-Kirchenbund" von Landesbischof Niklot Beste in den „Lutherischen Monatsheften", Mai 1969, S. 240ff.), ferner die Wahl eines neuen Leitenden Bischofs, da Bischof Lilje sich aus Gesundheitsrücksichten nicht mehr zur Wiederwahl stellte. Das Amt dieses Leitenden Bischofs entspricht nicht etwa einem Erzbischof oder gar Patriarchen, man könnte eher sagen, es ist das repräsentative Amt eines geschäftsführenden Bischofs. Nur durch die besonderen Gaben von Lilje hat es eine eigene Bedeutung erlangt.
Was die erste Zwangsaufgabe betrifft, die Gründung einer selbständigen Ost-VELKD, vollzogen am 30. November 1968 in Freiberg i. S., nachträglich zu bestätigen, so ging dieser Akt ohne Schwierigkeiten über die Bühne. Die 47 Synodalen mit ihren neun Landesbischöfen nahmen einstimmig ein Gesetz an, das den Wirkungsbereich der VELKD rückwirkend vom 1. Dezember 1968 an auf die westlichen Gliedkirchen beschränkt (Hannover, Bayern, Schleswig-Holstein, Braunschweig, Hamburg, Lübeck, Schaumburg-Lippe und Eutin; vgl. epd, 5.5.69).

Der neue „Leitende Bischof"

Die Wahl des Leitenden Bischofs war mit einigen Schwierigkeiten verbunden. Nach der Verfassung der VELKD kommt das Vorschlagsrecht ausschließlich der Bischofskonferenz zu, die formal übrigens auch das Lehramt ausübt. Sie hatte sich wegen „unüberwindlicher Schwierigkeiten", die einer Nominierung von Landesbischof Dietzfelbinger entgegenstanden, für Bischof Hans-Otto *Wölber* (55) von Hamburg entschieden, für einen Kandidaten also, der nicht nur innerhalb der EKD als Mitglied des Rates, sondern auch in seiner Kirche umstritten ist. Im ersten Wahlgang erhielt Wölber aber nur 17 Stimmen von 46 anwesenden Synodalen, 23 stimmten gegen ihn. Dabei ging es, wie gesagt wurde, um eine „Sachentscheidung", d. h., die Synode wollte zum Ausdruck bringen, daß die autoritäre Struktur der Verfassung überholt sei und die Auswahl eines Leitenden Bischofs der ganzen Synode zukommen sollte (epd, 7. 5. 69). Im zweiten Wahlgang erhielt Bischof Wölber dann 35 Ja-Stimmen bei 8 Nein-Stimmen, die aus den nördlichen Landeskirchen stammen dürften, da er bei dem Plan der Gründung einer Nordelbischen lutherischen Kirche keine glückliche Hand bewies.

Das Referat von Bischof Hübner

Erstaunlich ist, daß die Generalsynode von Augsburg nicht den Mann auf den Schild hob, der das Interesse der Öffentlichkeit für sich gewann und besonders nachdrücklich die Sache der Erneuerung verfocht, Bischof *Hübner* (Kiel), ein Theologe mit internationaler Erfahrung auch auf dem Missionsfelde und mit geweitetem Blick. Zwar hält auch er an der Vorstellung fest, daß kirchliche Einheit nicht ohne Lehrkonsens erreicht werden kann, aber er widersprach der lutherischen Methode — die sich tatsächlich nirgends durchgesetzt hat —, mit der Einheit der Doctrina zu beginnen. Sein Referat stellte auf Grund der schwebenden Lehrgespräche zwischen Lutheranern und Reformierten, die im europäischen und nordamerikanischen Raum schon zum Konsens gefunden haben (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 245), fest, die Kontroversen des 16. Jahrhunderts dürften nicht mehr die Kirchen trennen. Nunmehr müsse die Einigung mit den Unierten, der sog. Arnoldshainer Konferenz, gefunden werden. Außerdem forderten seine programmatischen Ausführungen über „Erwägungen zur Organisation des deutschen Protestantismus" (epd, 5. 5. 69) die Bildung eines „Projektausschusses für konsequente landeskirchliche Flurbereinigung" und den Abbau des Ein-Mann-Systems auf allen Ebenen mit wesentlicher Stärkung der synodalen Verantwortung. Immerhin erreichte Hübner, daß eine weitere Generalsynode bereits im Herbst 1969 dieses Programm beraten soll. Er hat bereits die öffentliche Meinung auf seiner Seite (vgl. u. a. „Christ und Welt", 9. 5. 69, und „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 9. 5. 69).
Eine Flugblattaktion sog. kritischer Gruppen wurde bald eingestellt mit der Begründung: „Eine kritische Begleitung der VELKD lohnt sich nicht." Diese Uninteressiertheit der jungen Generation, die sonst auf keiner Synode der letzten Zeit fehlte, konnte mit dem Empfang der 21 eingeladenen katholischen Bischöfe aus Übersee nicht wettgemacht werden.

Liquidation der EKD

Inzwischen ist auch der Zeitpunkt zur formellen Gründung eines DDR-Kirchenbundes näher gerückt, nachdem am 4. Mai die Regionalsynode-Ost der Landeskirche von Berlin-Brandenburg mit 105 Stimmen gegen 43 bei 6 Enthaltungen dem Beitritt zu diesem Kirchenbund zugestimmt und die Thüringische Landeskirche sogar am Tage darauf ihre Mandate in der VELKD für erloschen erklärt hatte. Sie ging sogar, den Forderungen von Staatssekretär *Seigewasser* bis zum Äußersten entgegenkommend, so weit, daß sie sich von einem Grundsatz der neuen Verfassung (vgl. ihre Grundzüge nach Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 195) distanzierte: daß nämlich der neue Kirchenbund sich zu der spezifischen Gemeinschaft der evangelischen Christenheit in Deutschland bekennt und durch seine Organe an Angelegenheiten mitwirkt, die die evangelischen Kirchen in der DDR und in der BRD gemeinsam betreffen (epd, 6. 5. 69).
Anders die Regionalsynode-Ost von Berlin-Brandenburg. Sie fügte ihrem Beitritt zum Kirchenbund in der DDR wenigstens ein Wort an die Gemeinden bei, in dem es u. a. hieß: sie hoffe, daß die evangelischen Landeskirchen in der Bundesrepublik „sich in eigener Entscheidung zu einer dem Bund entsprechenden Ordnung entschließen", damit das

in der Verfassung des DDR-Kirchenbundes vorgesehene freie partnerschaftliche Gegenüber zu den Kirchen des Westens zustande komme (an dem Herrn Seigewasser absolut nichts gelegen ist). Das Wort fährt fort: „Wir sind dankbar für die uns in der EKD geschenkte Gemeinschaft. Indem wir den Bund (der evangelischen Kirchen in der DDR) bejahen, halten wir an der besonderen Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland fest . . ." Diese Formel wird von Pankow verdächtigt, daß damit immer noch die Einheit der EKD indirekt verklammert werden soll. Es dürfte daher zweifelhaft sein, ob sie aufrechterhalten werden kann. Zwar hielt auch Generalsuperintendent Schönherr an dieser Formel von der „besonderen Gemeinschaft" fest, wenn sie auch keine juristische Verklammerung darstelle (epd, 7. 5. 69). Er fügte aber in seiner programmatischen Erklärung hinzu, daß die beiden Kirchenbünde nicht nur verschiedenen Staaten angehören, sondern auch unterschiedlichen Gesellschaftsordnungen. Trotzdem wolle man ein Beispiel möglicher Partnerschaft geben.

Nunmehr hat der Staatssekretär für Kirchenangelegenheiten der DDR das letzte Wort, ehe im Juli die formelle Gründung des selbständigen Kirchenbundes mit staatlicher Genehmigung vollzogen werden kann.

Nordirlands permanente Krise

Unter dem Eindruck neuer Unruhen, die am 19., 20. und 21. April in einigen Städten Nordirlands ausgebrochen waren, hatte das nordirische Parlament mit 28 gegen 22 Stimmen am 23. April einer Wahlrechtsänderung zugestimmt, die ja eine der Hauptforderungen der sog. Bürgerrechtsbewegung ist (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 157 ff.). Wenn *T. O'Neill* dennoch am 28. April von seinem Amt als Premierminister zurücktrat, so deshalb, weil es ihm klar geworden war, daß er angesichts der wachsenden Opposition in den Reihen seiner eigenen Regierungspartei kaum weitere Zugeständnisse für die Bürgerrechtsbewegung würde erreichen können. Wohl hatte sich der frühere Handelsminister *B. Faulkner* offen als Nachfolger O'Neills angeboten, doch der ehemalige Landwirtschaftsminister *J. D. Chichester-Clark* machte das Rennen mit einer Stimme Vorsprung vor Faulkner. Damit bestätigte sich die Voraussage der 22jährigen Psychologiestudentin *B. Devlin,* die bei einer Nachwahl für einen der zwölf den Nordiren vorbehaltenen Sitze im englischen Unterhaus in London das Mandat gewann und damit jüngstes Mitglied des „House of Commons" in Westminster wurde. In einem Interview für die englische Wochenzeitung „The Observer" (vom 27. 4. 69 unter der Überschrift „Cassandra in a Miniskirt") erklärte sie in ihrer plastischen Ausdrucksweise: „O'Neill ist erledigt. Chichester-Clark saß schon seit Monaten auf dem Gatter, bis er den rechten Zeitpunkt gekommen sah. Deshalb war er auch zurückgetreten; er hat das bessere Gefühl für den richtigen Moment als Faulkner. Ich glaube, er wird wahrscheinlich Premierminister werden . . . wieder ein Landedelmann . . ."

Der Regierungswechsel

J. D. Chichester-Clark war — ebenso wie sein ehemaliger Kabinettskollege B. Faulkner — aus dem Kabinett aus Protest gegen die „übereilten" Reformbemühungen O'Neills ausgeschieden; doch unmittelbar nach seiner Wahl versprach er, die Wahlrechtsreform bis zu den nächsten Kommunalwahlen (die er allerdings von 1970 auf 1971 zu verschieben gedenkt) durchzuführen. Der 46jährige Farmer, dem man wenig politische Erfahrung nachsagt, ist sich bewußt, „daß die Schwierigkeiten wahrscheinlich erst beginnen". *M. Holland* vom „Observer" (4. 5. 69) meint, daß Chichester-Clark lediglich deshalb die Wahl gewann, „weil er die traditionellen anglo-irischen Vorstellungen eines Volkes repräsentiert, das noch immer an chronischer politischer und sozialer Unsicherheit leidet. Weil er ein Gentleman ist, wird er Reformen zugestehen und die Katholiken beschwichtigen . . ." Neben den Schwierigkeiten, die er von seinem Amtsvorgänger übernommen hat (das ungeduldige Drängen der Extremisten beider Lager), wächst die Unruhe in den Kreisen jener Arbeiter, die als Wähler der Unionspartei dem übergroßen Einfluß der Grundbesitzer mißtrauen. Der Führer der protestantischen Extremisten, *I. Paisley,* der aufgrund einer vom neuen Premierminister erlassenen Amnestie eine im März wegen „Störung der öffentlichen Ordnung" angetretene sechsmonatige Gefängnisstrafe nicht mehr abzusitzen braucht, erklärte, er werde sich mit allen Mitteln jeglichem Zugeständnis an die Bürgerrechtler widersetzen. Chichester-Clark warnte vor neuen Ausschreitungen, die er seinerseits „auf keinen Fall dulden" werde. Die Bürgerrechtsbewegung (von der B. Devlin in ihrem bereits zitierten Interview sagte: „Das ist keine katholische, keine ‚Fenian'-[Wiedervereinigung mit Südirland]Bewegung. Wer für ein vereinigtes Irland marschieren will, muß das anderswo tun . . .") ist mehr denn je davon überzeugt, daß ihre Ziele, die Wahlrechtsreform, die Gleichberechtigung auf dem Arbeitsmarkt und bei der Wohnraumbeschaffung, erreicht werden müssen und können. Von der neuen Regierung erwarten sie nicht allzuviel. Ihre Blicke richten sich nach Westminster. Sie wissen, daß keine englische Regierung es sich leisten kann, ein solches Ausmaß an Diskriminierung im Bereich der Wirksamkeit ihrer Gesetze zu dulden.

Die Reaktion Londons

In ihrer Jungfernrede am 22. April 1969, die von der gesamten englischen Presse teils zwar zurückhaltend, aber durchweg wohlwollend kommentiert wurde, hat Devlin einen leidenschaftlichen Appell an das englische Unterhaus gerichtet, die Diskriminierung der Minderheit (die immerhin 35 % der Gesamtbevölkerung Nordirlands ausmacht) „unmißverständlich zu verurteilen". Diesen Appell beantwortete Innenminister Callaghan mit der Feststellung: „Das Parlament in Westminster ist die höchste Autorität kraft des ‚Government of Ireland'-Aktes . . ., aber wir haben weitreichende Macht an das nordirische Parlament delegiert . . ., und von dort werden die notwendigen Reformen zu erwarten sein. Sie sind die Treuhänder. Ihnen wurde die Verantwortung übertragen, aber die letzte Verantwortung bleibt in diesem Haus. Und deshalb ist es die Überzeugung die-

ser Regierung, daß das Volk in Nordirland die gleichen Bürgerrechte genießt wie in jedem beliebigen Teil des Vereinigten Königreiches, das Recht auf Gleichheit vor dem Gesetz und auf ein Zusammenleben in Frieden und Wohlstand". Das Engagement der britischen Regierung ist bislang nur darin deutlich geworden, daß die um 500 Mann verstärkte — etwa 2500 Mann umfassende — englische Garnison in Nordirland zum „Schutz von Sachobjekten" eingesetzt wurde, als Ende April die Bombenattentate auf Postämter und vor allem auf die Trinkwasserversorgung von Belfast verübt wurden. Extremistengruppen auf beiden Seiten schieben sich gegenseitig die Verantwortung dieser Terroraktionen zu, ohne schlüssige Beweise liefern zu können. Es ist bekannt, daß Premierminister *Wilson* schon T. O'Neill in mehreren Gesprächen zu einer Lösung der nordirischen Probleme gedrängt hat. Auch der neue Premierminister wird sich dieses Drängen um so mehr gefallen lassen müssen, als das gute Einvernehmen mit London auch ein wirtschaftliches Erfordernis der „Six Counties" ist, deren Staatshaushalt ohne die Subventionen aus Westminster zusammenbrechen müßte. Zudem wird die Weltöffentlichkeit immer mehr auf Nordirland aufmerksam. Der südirische Außenminister *F. Aiken* flog am 22. April nach New York, um mit UN-Generalsekretär *U Thant* über Nordirland zu sprechen. (Diese Reise wurde von verschiedenen Seiten — auch etwa vom englischen „Catholic Herald", 9. 5. 69 — als „übereilt" betrachtet.)

Die Haltung der Bischöfe

Kardinal *Conway*, der Primas von ganz Irland, Erzbischof von Armagh, das in Nordirland liegt, hatte es vor den Parlamentswahlen im Februar abgelehnt, den Katholiken Nordirlands irgendwelche Wahlempfehlungen zu geben. Er erklärte, sie seien wohl mündig genug, ihre eigene Wahl zu treffen. Anders verhielt sich das Blatt „Catholic Standard", das unter der Überschrift „Support O'Neill" (am 14. 2. 69) zur klaren Unterstützung des damaligen Premierministers aufrief. T. O'Neill hatte sich ebenso eindeutig um die katholischen Wähler bemüht. In Nordirland selbst dürfte sich die Frage, warum die Bischöfe sich nicht offen für den Reformkurs O'Neills einsetzten, wohl kaum gestellt haben. Denn die Regierung der Republik „Eire" hat die Regierung in Belfast nie anerkannt, weil man im Süden die 1921 vollzogene Teilung des Landes bis heute politisch ignoriert. Als Primas von ganz Irland muß sich der Kardinal schon deswegen eine gewisse Zurückhaltung auferlegen. Der Kardinal hat auch seinerseits in einem Interview im (protestantischen) „Belfast Telegraph" erklärt, für die Haltung der Bischöfe in der nordirischen Frage seien keine politischen, sondern nur menschliche Gründe maßgebend: so sei auch die (vom Interviewer erwähnte) Tatsache, daß kein Bischof in Nordirland einen öffentlichen Empfang besuche, „als stiller Protest gegen die Art und Weise gemeint, wie Katholiken in Nordirland behandelt werden, und habe keinerlei politische Hintergründe". Eine politische Erklärung sei von den Bischöfen nicht zu erwarten. Das heißt nicht, daß die Bischöfe insgesamt geschwiegen hätten. Sie haben sich nicht nur gegen den Regierungsplan einer „integrierten Erziehung" in Nordirland gewandt (vgl. „Catholic Standard", 7. 3. 69), sondern auch wiederholt die Gewaltanwendung bei Bürgerrechtsdemonstrationen verurteilt. In einer gemeinsamen Erklärung haben die Bischöfe im Januar die Rechtmäßigkeit des Anliegens der Bürgerrechtsbewegung betont. „Die Bürgerrechtsbewegung war ihrem Wesen nach gegen die Gewaltanwendung und gegen jedes Sektierertum. Dies hat sie oft klar und überzeugend bewiesen." Jedoch „kleine, insbesondere militante Gruppen haben sich für ihre eigenen Zwecke der Bürgerrechtsbewegung angeschlossen". Auch diese Zurückhaltung der Bischöfe und des Klerus deutet darauf hin, daß es in Nordirland nicht um einen Glaubenskampf geht, sondern um eine innenpolitische, eine soziale Frage. In katholischen wie in protestantischen Kirchen Nordirlands wird zur Mäßigung, zur Enthaltung von jeglicher Gewaltanwendung gemahnt. Einen überzeugenden Beweis der Einigkeit in diesem Punkt gaben der katholische und der anglikanische Bischof von Londonderry, als sie am 26. April gemeinsam mit den Führern der übrigen Glaubensgemeinschaften durch die von den Unruhen besonders betroffenen Stadtviertel gingen, um zur Ruhe und Besonnenheit zu mahnen.

Wie soll es weitergehen?

Niemand vermag zu sagen, wie sich die Lage in Nordirland weiter entwickeln wird. Die Londoner „Times" (21. 4. 69) hat angesichts der Aprilunruhen von „einer rhythmischen Progression der Ereignisse" gesprochen. Die Gefahr eines regelrechten Bürgerkrieges ist längst nicht gebannt. Wird die ohnehin hart bedrängte Labour-Regierung in London eine Lösung der Bürgerrechtsfrage in Nordirland herbeiführen können? „Die beiden dringendsten und unmittelbar notwendigen Erfordernisse in Nordirland" sind nach „Catholic Herald" (9. 5. 69) „erstens ein zielstrebiges Mühen um das Zustandebringen einer starken, in sich einigen Opposition im Stormont (dem nordirischen Parlament) und zweitens jemand in Westminster, der finanzielle Mittel erwirken und Geschäftsbeziehungen in Whitehall und der City etablieren kann". Ersteres würde dazu beitragen, die Regierungspartei und das Kabinett in Nordirland immer wieder an die absolute Notwendigkeit der Reformen zu erinnern, und letzteres könnte die wirtschaftlichen Voraussetzungen für die Durchführung dieser Reformen (die Gleichberechtigung bei Arbeitsbeschaffung und Wohnungsbau) verwirklichen helfen.

Befriedungsbemühungen in Venezuela

Seit dem 12. März dieses Jahres ist *R. Caldera*, der mit der Wahlparole „Cambio" (Wandel) im Dezember 1968 einen recht knappen Sieg errungen hat, Präsident von Venezuela (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 45). Zum ersten Mal in der Geschichte des Landes konnte ein aus der Opposition hervorgegangener Präsident das Amt ohne Gewaltanwendung übernehmen. Caldera ist nach *E. Frei* der zweite christdemokratische Regierungschef des Kontinents. Das Programm seiner Partei entspricht auch weitgehend den Vorstellungen der chilenischen Christ-

demokraten. Der Partido Social Cristiano Venezolano, noch immer nach dem früheren Parteinamen als COPEI (Comité de Organización Electoral Independiente) bezeichnet, ist ebensowenig wie Chiles Democracia Cristiana eine einheitliche Formation, sowohl was die Wählerschaft als auch die politischen Vorstellungen der 600 000 eingeschriebenen Mitglieder betrifft. Im Vergleich zu Freis Programm liegt das Konzept des COPEI, der sich hauptsächlich aus dem Mittelstand rekrutiert, um einige Nuancen weiter rechts, was sich an den jüngsten Äußerungen Calderas über die künftige Erdölpolitik ablesen läßt. Vor allem die Erfahrungen mit der Verstaatlichung der bolivianischen Zinnminen und deren katastrophalen Folgen ähnlich wie mit der „Chilenisierung des Kupfers" lassen es Caldera angeraten erscheinen, erst nach umsichtiger Planung und eingehenden Verhandlungen mit den US-amerikanischen Ölfirmen einen möglichst konfliktfreien Kompromiß anzustreben. Bislang hat die einseitig auf Erdölgewinnung basierende Wirtschaft — wenn auch die größten Gewinne ins Ausland fließen — dem Lande das höchste Durchschnittseinkommen in ganz Lateinamerika gebracht (es ist etwa dreimal so hoch wie der lateinamerikanische Durchschnitt). Diese Tatsache verdeckt aber häufig die wirklichen Verhältnisse unter der Landbevölkerung und in den Elendsquartieren in der Peripherie der Großstädte. Die innere Verteilung des Nationaleinkommens ist ebenso ungleich wie in den übrigen Staaten Mittel- und Südamerikas. Das soziale Problem Venezuelas ist die größte Bürde für Calderas Koalitionsregierung.

Abkehr von der Betancourt-Doktrin

Eine der ersten Maßnahmen Calderas nach seiner Amtseinführung war die Aufhebung des von dem früheren Präsidenten *R. Betancourt* verfügten Verbots der (moskaufreundlichen) Kommunistischen Partei (PCV) sowie die Freilassung zahlreicher (überwiegend linksgerichteter) politischer Häftlinge. Da namhafte Marxisten in der neugegründeten Unión Para Avanzar (UPA) bereits am Wahlkampf beteiligt waren, bezeichnete auch der Innenminister *L. Fernández* die Wiederzulassung des PCV als eine „Geste politischer Ehrlichkeit" (nach „Le Monde", 27./28. 4. 69). Nach wie vor verboten bleibt der Movimiento de la Izquierda Revolucionaria (MIR) der unüberhörbar für Gewaltanwendung plädiert und den Focos der Guerillas in den Bergen und in den Städten Rückhalt bietet.

Aufsehen erregt hat vor allem die Abkehr von der *Betancourt-Doktrin*, der zufolge Venezuela kein Regime anerkennen dürfe, das sich durch einen Gewaltakt konstituiert hat. Bei konsequenter Einhaltung dieser Regel würde sich Venezuela gänzlich isolieren, argumentiert Caldera, und er hat auch bereits mit Panamá und Perú, die erst in diesem Jahr durch Militärputsche einen Regierungswechsel erlebten, sowie mit dem Militärregime in Argentinien diplomatische Beziehungen aufgenommen. Die Wiederaufnahme der diplomatischen Beziehungen zu Ungarn Anfang Mai bedeutet wohl gleichzeitig einen Schritt in Richtung auf Herstellung normaler Beziehungen zur UdSSR. Auch zur Anerkennung des Castro-Regimes und zur Wiederaufnahme Kubas in die Organisation Amerikanischen Staaten (OAS) würde sich Caldera bereit erklären. Bislang geht jedoch Castro nicht auf die venezolanische Forderung ein, in keinem lateinamerikanischen Land, sei es finanziell oder militärisch, zu intervenieren.

Gerade mit Kubas Einmischung in venezolanische Angelegenheiten ist die Regierung seit Jahren beschäftigt. Die geographischen Bedingungen ermöglichen es, daß die auf 200 bis 300 Mann geschätzten Guerilla-Truppen ganz Venezuela mit etwa 10 Millionen Einwohnern in Atem halten. Gerade zu Beginn dieses Jahres machten sich die Guerrilleros durch besondere Aktivität bemerkbar und forderten zahlreiche Menschenleben. Daß Castro nicht nur durch Radiopropaganda, sondern auch durch Waffenlieferung und Sendung von Ausbildern beteiligt ist, ist kein Geheimnis.

Schwindende Hoffnungen der Guerrilleros

In der Bevölkerung Venezuelas genießen die Guerrilleros kaum mehr irgendwelche Sympathien, denn die Venezolaner möchten die seit 1961 andauernden Kämpfe in den Bergen beendet wissen. Die Hoffnungen der Revolutionäre selbst wurden durch die ausbleibenden Erfolge zerstört, und mancher von ihnen würde sich gerne heil aus der Affäre ziehen. So ist auch Calderas Absicht, eine friedliche Lösung des Konflikts mit den Aufständischen herbeizuführen, in den unterschiedlichsten Gruppen auf Verständnis stoßen. In dieser Stimmung konnte sich eine Vermittlungskommission bilden, deren Leiter der Kardinal-Erzbischof von Caracas, *J. H. Quintero*, ist. Die Kirche des Landes hat schon vor Wochen Kontakte mit den Aufständischen angeknüpft und Vermittlungsdienste zur Regierung angeboten. Inzwischen sind auch Vertreter der Presse, der Industrie- und Handelskammer und von Bürgervereinigungen in dieser Kommission vertreten. Die Regierung hat das Unternehmen gebilligt, und am 12. April konnte im Bischofspalais von Caracas eine Besprechung stattfinden, bei der die Verhandlungsbedingungen diskutiert wurden (vgl. Noticias Aliadas, 30. 4. 69). Das Militär hatte seine Aktionen gegen die Aufständischen vorübergehend eingestellt, und die Regierung hielt einen nichterklärten Waffenstillstand ein, der es den Guerillaführern ermöglichte, ihrerseits zu Absprachen zusammenzukommen und schließlich in Kontakt mit dem Vermittlungsausschuß zu treten. *Douglas Bravo* selbst, der bekannteste venezolanische Revolutionär und Castrofreund, soll sich in Caracas aufgehalten haben, um mit Regierungsvertretern zu verhandeln. Während die Regierung den Revolutionären gewisse Garantien für ihre Person und einschneidende soziale Reformen im ganzen Land anbietet, verlangen die Aufständischen die umgehende diplomatische Anerkennung Kubas und — dagegen verwehrten sich jedoch die Militärs und die amerikanische Botschaft in Caracas — den freien Abzug von 15 kubanischen Ausbildungsoffizieren.

Inzwischen hat jedoch Douglas Bravo ein Schreiben an Kardinal Quintero gerichtet, mit dem ein zumindest vorläufiges Scheitern der Verhandlungen besiegelt wurde (NC News Service, 3. 5. 69). Die Guerrilleros verlangen darin Verhandlungen mit den höchsten Regierungsspitzen, und zwar als gleichberechtigte „Macht". Neue Gewaltaktionen haben den Verhandlungsfrieden bereits unterbrochen. Die Affäre läßt jedoch deutlich werden, daß die Re-

volutionäre ihre Position neu durchdenken. Die Wiedereingliederung Kubas in die amerikanische Staatengemeinschaft spielt in diesem Zusammenhang ebenfalls eine wichtige Rolle. Bekanntlich haben bereits vor Caldera u. a. der US-amerikanische Präsidentschaftskandidat *E. McCarthy* und der brasilianische Erzbischof *H. Câmara* ebenfalls für normale Beziehungen zu Kuba plädiert. Man darf hier mit Recht auf einige Veränderungen hoffen.

Sehr beachtet wurde auch ein Hirtenbrief der kubanischen Bischöfe, der am 27. April in allen Kirchen verlesen wurde (NC News Service, 28. 4. 69). Darin macht die Kirche unter anderem die seit fünf Jahren dauernde Wirtschaftsblockade Kubas durch die meisten amerikanischen Staaten für viele Schwierigkeiten des Landes und Leiden seiner Bevölkerung verantwortlich. „Im Bestreben um das Gemeinwohl unseres Volkes und unserer Gläubigen und im Dienst an den Ärmeren unter ihnen klagen wir nach Jesu Gebot und der Verpflichtung von Medellín die ungerechten Bedingungen der Blockade an, die zu unnötigen Leiden beiträgt und alle Bemühungen um Entwicklung erschwert."

Vorgänge und Entwicklungen

Kontroversen um die Interkommunion

Die zahlreichen Experimente sog. progressiver Theologen und Laien, durch das gleichsam „prophetische" Zeichen gemeinsamer Eucharistiefeiern die Grenzen der Kirchen zu sprengen, haben unbeschadet wiederholter Verurteilungen durch die kirchlichen Autoritäten hüben wie drüben zu der Einsicht geführt, daß diese Frage vordringlich mehr durchdacht und durch die Erneuerung der eucharistischen Praxis einer Lösung zugeführt werden sollte. Das ist der Sinn des von Theologen aller Konfessionen vorbereiteten Studiendokumentes von Faith and Order, das im August 1969 dem Zentralausschuß des Weltkirchenrates vorgelegt werden soll (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 245). Selbst Kardinal *Alfrink* ließ sich auf der Vierten Session des holländischen Pastoralkonzils, nachdem er gegen die Experimente der Studentenseelsorger in Utrecht eingeschritten war, die Erklärung abnötigen, er hoffe von Herzen, daß eine „ökumenische" Eucharistiefeier einmal möglich sein werde (a. a. O., S. 210). Bei der „Rehabilitierung" der seinerzeit von Kardinal Alfrink wegen gemeinsamer evangelisch-katholischer Eucharistiefeiern suspendierten Studentenpfarrer wurde zwar vom strikten Verbot jeder Form von „Interzelebration" ausgegangen, aber die „offene Kommunion" von Fall zu Fall nicht ausgeschlossen.

Neben den reichlich anfallenden Verboten, beginnend mit dem Nein von Kardinal Bea zur Ausnahme von Medellín (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 521 f.), stehen die vorläufigen Einschränkungen, die etwa die Theologische Kommission des katholischen Episkopats in England im März dieses Jahres veröffentlicht hat mit dem Pressekommentar von *J. Coventry SJ*, wonach gegebenenfalls bei bestimmten ökumenischen Anlässen eine gemeinsame Eucharistie gefeiert werden könnte, weil bei gereiften Ökumenikern das Mißverständnis ausscheide, als sollte diese Interkommunion die Unterschiede im Glauben verwischen („Church Times", 7. 3. 69). Diese wie fast alle sonstigen Überlegungen namhafter Ökumeniker gehen bei der Analyse des Sachverhaltes meist nicht auf die letzten Wurzeln des Problems zurück.

Sicher spielt seit dem Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanums mit den Restriktionen des Papstes (Abschnitt 22) das theologische Problem des Weihepriestertums sowie der „vollständigen Wirklichkeit (substantia)" der sakramentalen Gegenwart Christi vorerst die entscheidende Rolle bei der Ablehnung der Interkommunion. Tatsächlich nähert sich aber die Diskussion bereits den tieferen Wurzeln der Schwierigkeiten. Hier und da wird geltend gemacht, es sei sehr zweifelhaft, ob das Herrenmahl, vor allem sein Prototyp in den Evangelien (einschließlich der zeichenhaften Mahlgemeinschaften Jesu mit Sündern und Leuten von Hecken und Zäunen, nach Mark. 2, 15 f. und Luk. 14, 15 f.), wirklich das war, als was die Eucharistie in fast allen Kirchen vorwiegend angesehen wird, nämlich Kult einer Institution mit definiertem Credo. „Einheit des Leibes Christi" wurde bei Paulus (1 Kor. 10, 14 ff.) trotz bestehender tiefgehender Lehrunterschiede nur als gemeinsames Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Herrn, in bewußter Absage an die „Götzenopfermähler" der heidnischen Umwelt verstanden.

Mut zum ökumenischen Experiment

Neuerdings brachte „Concilium" (April 1969, S. 250 f.) zwei beachtliche Beiträge im Rahmen des Gesamtthemas: „Mut zum ökumenischen Experiment". Von reformierter Seite äußert sich der Taizé nahestehende Neuenburger Theologe *J. J. von Allmen* über „Die Abendmahlsgemeinschaft aus reformierter Sicht". Wie wir hernach aus einem früher erschienenen Buch sehen werden, gehen seine Intentionen auf Überwindung der Kirchenspaltung durch volle Kommunion. Hier hält er sich an das ihm gestellte Thema und führt der Reihe nach die Gründe an, die „eine Interkommunion zur Not annehmbar" machen. Er geht von der Voraussetzung aus, die übrigens den Vorkämpfern für die Union der Kirche von England mit den Methodisten neuerdings klar vor Augen steht, daß die Zahl der Gläubigen immer größer wird, die sich von der Teilnahme an Eucharistiefeiern einer anderen Kirche nur noch aus Gründen der Disziplin, nicht aber aus theologischen oder geistlichen Bedenken fernhalten lassen; denn sie meinen zu wissen — und diese Stimmen kommen in wachsender Zahl aus vielen Ländern und Kontinenten, wo Ökumenismus praktiziert wird —, „daß das Geschehen in der anderen Kirche so sehr dem entspricht, was uns vom eucharistischen Geheimnis in unserer eigenen Kirche bekannt ist". Darum sei Interkommunion vorerst annehmbar, wenn sie als Etappe auf dem Weg zur Neuentdeckung der Einen Kirche angesehen werde, nicht als Lösung bestehender Glaubensunterschiede. Sie sei auch zur Not annehmbar, wenn sie genehmigt und kontrolliert werde und wenn sie zumindest auf eine

summarische Bestandsaufnahme der Streitfragen folgt, deren Lösung als möglich erscheint, wie etwa im schwebenden lutherisch-reformierten Abendmahlsgespräch (vgl. ds. Heft, S. 262). Schließlich sollte Interkommunion auf gegenseitiger Ermächtigung beruhen wie im Unionsplan in England oder wenn sie neue Schismen vermeiden hilft bzw. wenn ihre Nutznießer die doktrinale, liturgische und praktische Erneuerung des eucharistischen Lebens in ihrer eigenen Kirche nicht als nebensächlich betrachten. Von Allmen gilt als gediegener Theologe, sein Hinweis auf die Tatsache, daß der *Druck aus den Gemeinden wächst* und berechtigt ist, sollte daher gehört werden.

Der katholische Beitrag zum gleichen Thema von *H. Fiolet* (S. 255 f.) stellt noch energischere Erwägungen an. Er erklärt, die Alternative, daß die Eucharistie als Zeichen vollendeter Einheit am Anfang oder nach gelungenen Unionsverhandlungen am Ende steht, sei unannehmbar und würde ein ökumenisches Abendmahl zur Fata Morgana machen. Sie verkennt, daß die Einheit in Christus heute schon als Wirklichkeit von vielen Christen erfahren werde. Es müsse daher eine Möglichkeit gemeinsamer Eucharistiefeiern als Heilsinstrument Christi von der schon bestehenden zur wachsenden Einheit der Kirche geben, sie müsse sowohl Zeichen der Einheit als auch Mittel zur Einheit sein. Dieser Standpunkt wird vom Zweiten Vatikanum her begründet und dabei herausgestellt, daß die Verwirklichung solcher Vorwegnahme vollendeter Einheit nicht von Rom her für alle Länder gleich beurteilt werden könne. Dazu seien die Bischofskonferenzen da. In diesem Sinn habe man in Holland Ausnahmen z. B. bei Eheschließungen konfessionsverschiedener Partner gestattet (übrigens nicht nur in Holland). Entscheidend für die Mahnung des Verfassers, das notwendige Experiment der Interkommunion theologisch durchzudenken, gründet er auf die Tatsache, daß heute die wachen Christen nicht mehr an der Frage des „Wie" der Gegenwart Christi in der Eucharistie interessiert seien, sondern daran, „daß sich der Herr im Mahl den Seinen geben will". Ein Rückblick in die neuere Kirchengeschichte bis zur Bekenntnissynode von Halle 1935 wird jedem aufmerksamen Beobachter bestätigen, daß Fiolet in keiner Weise übertreibt. Das pastorale Gewissen muß sich mehr darum kümmern, was „unten vor sich geht", damit die kirchliche Autorität nicht in Gefahr kommt, „schismatisch" zu werden (vgl. W. *Kasper*, s. u.), unbeschadet ihrer Pflicht, die Motive des Drängens zur Interkommunion zu prüfen und zu klären und nicht einfach nolens volens ja zu sagen.

Eine exemplarische Dokumentation?

Jedenfalls ist die Diskussion nicht nur im Untergrund ins christologische Zentrum vorgestoßen und stellt die im definierten Glauben und Recht geeinte Kirche als Kriterium der Eucharistie in Frage, ja es regen sich über den konziliaren Leitbegriff „Volk Gottes" für Kirche hinaus universale Menschheitsvisionen vom Volke Gottes, die als Element der Verwirrung wirken. Recht geeignet zur Bestandsaufnahme dieser vagen, teils fruchtbaren, teils exzentrischen Diskussion ist eine etwas eigentümliche, in der Methode fragwürdige Dokumentation, die neuerdings der als Konzilszeichner bekannt gewordene amerikanische Künstler holländischer Abstammung Frederick *Franck* in dem Buch „Die Kirche in der Revolte. Haeresie oder Reformation?" vorgelegt hat (Desch-Verlag, München 1969, 347 S.). Beachtlich an dem Werk sind nicht die wirren Ideen des agnostischen Autors mit seiner Vorliebe für die holländischen „Avantgardisten", die aufzunehmen er sich vorgenommen hatte. Die Gabe des Künstlers, das Wesentliche klar zu erfassen, befähigte ihn immerhin, einen Fragebogen der heißen Eisen zu entwerfen (S. 46). Diese treffsicheren Fragen, die alle Symptome der Glaubenskrise aufgreifen, legte Franck 32 z. T. namhaften holländischen Priestern, Ordensleuten, Theologen (darunter Schillebeeckx) sowie öffentlich wirkenden Laien und sogar Studentengruppen (u. a. dem Shalomkreis) zur Beantwortung vor. Er erhielt unbefangene, fatal ehrliche und radikale Antworten, die zu jeder Frage Punkt für Punkt mit der Codenummer des Befragten aufgeführt werden. Um die Authentizität sicherzustellen, bekamen die Befragten auf einem gemeinsamen Treffen Gelegenheit, ihre Antworten nachzulesen und zu verbessern. Wir können hier nicht auf den brutal sichtbar werdenden totalen Wandel des traditionellen katholischen Glaubensbewußtseins eingehen, sondern nur Frage 8 zur Eucharistie mit Nichtkatholiken herausgreifen, die heute im Mittelpunkt schwerer Kontroversen steht, ohne stets die Namen der Antwortenden (S. 344 f.) zu nennen.

Frage 8 a lautet: „Sind Sie für juristische Bedingungen oder Sanktionen im Zusammenhang mit der Teilnahme an der Eucharistie?" Ein Ungenannter wies darauf hin, solche Sanktionen seien wahrscheinlich „Überreste vorchristlicher Mysterienfeiern sowie der damit verbundenen Tabus" (S. 139), was tatsächlich in die Nähe von 1 Kor. 10 führt. *E. Schillebeeckx* antwortete ebenso wie *P. van Kilsdonk SJ* mit einem klaren „Nein". Ziemlich salopp erklärte *R. Adolfs:* „Zusammenkommen ist immer gut, auch eucharistisch." Wenige hielten an gewissen Ordnungsvorstellungen fest, die meisten sagten, die Eucharistie ist ein Mahl, an dem teilnehmen kann, wer kommt, denn alle sind eingeladen nach den Normen des Evangeliums: „Wer hungrig ist, wird gesättigt."

„Der von Jesus geschenkte Weg zur Einheit"

Frage 8 b lautet: „Sehen Sie die Eucharistiefeier mit Nichtkatholiken als ‚Krönung der Einheit' an oder als ‚Methode' oder einen der vielen Wege zur Einheit? Oder betrachten Sie dieses Problem als irrelevant?" Die meisten lehnen die These von der „Krönung der Einheit" nach Einigung im Glauben und in der Ordnung der Kirche als gemeinsamer Institution ab und geben den Weg zu individuellen Eucharistiegemeinschaften an der kirchlichen Autorität vorbei frei: „Die Krönung unserer Einheit ist: Brüder im Geiste Jesu zu sein, Frieden auf Erden zu haben" *(van Kilsdonk)*. Das bischöfliche Nein sei „schwache hierarchische Rhetorik". Viele sehen in der gemeinsamen Eucharistie einen Weg zur Einheit: „Es ist der von Jesus geschenkte Weg zur Einheit." Alles andere sei Ideologisierung und Gerede: „Wo Kommunikation ist, das ist Kommunion." Selbst *Schillebeeckx* ist „vollkommen einverstanden, sofern es sich um freie individuelle Teilnahme handelt" (S. 143). Er spricht damit nur aus, was weithin als Praxis geschieht und gelegentlich auch von Bischöfen stillschweigend toleriert wird, falls man keine öffentliche Show daraus macht. Weiter geht *W. J. Veldhuis*, Dogmatiker in Utrecht, mit der Ansicht, „daß auch ohne sakramental geweihten Priester eine sakramentale Eucharistiefeier möglich ist".

Frage 8 c lautet: „Wenn man den Ausdruck ‚Volk Gottes'

ernst nimmt, kann man dann noch über ‚Interkommunion' ... sprechen, oder ist dies ein rein juristischer, institutioneller Pleonasmus?" Einstimmig sind die Befragten der Meinung, daß das Wort „Interkommunion" einer traditionell-institutionellen Gedankenwelt angehört: „bedeutungslose Scheinsoziologie ... juristischer Unsinn ... Jargon ... Trennungshalluzinationen". „Volk Gottes" umfasse die ganze Menschheit. Das Wort Interkommunion werde von einer autoritären Mentalität als Waffe benutzt. Brüderlichkeit, die es in allen Kirchen gibt, werde die zukünftige Basis für institutionelle Interkommunionen sein, unbeschadet der Glaubensunterschiede.

In diesen sehr leicht hingeworfenen Antworten äußern sich folgende theologische Grundtendenzen: 1. Die Einheit der Kirche als Institution wird abgeschrieben, sie wird allenfalls als soziologische Größe relativiert. 2. In einigen Fällen tritt das Ur-Abendmahl, die Gemeinschaft Jesu mit Sündern, unkorrekt und — wie im Falle der Jünger — unterentwickelt Glaubenden als wirksames, noch nicht beherrschendes Kriterium hervor. 3. Es wird jedoch überholt durch die anthropologische Kategorie der Brüderlichkeit oder Mitmenschlichkeit; die ekklesiale und christologische Substanz scheint fortgeschwemmt oder wenigstens in ihrer vollen Bedeutung nicht erkannt.

Das unzulängliche Nein der Autorität

Hält man nun dieser „Dokumentation", die mit allen ihren Widersprüchen als „postkirchliche" Durchschnittsmeinung gar mancher Christen angenommen werden kann, die verschiedenen offiziellen Erklärungen zur bereits eingerissenen Praxis gemeinsamer Eucharistiefeiern entgegen, so ist der Entschluß von Faith and Order, die Diskussion durch ein auf breiter Basis angelegtes Studiendokument zu kanalisieren, sicher als unaufschiebbar zu beurteilen. Weiteres Zögern kann nur das Anwachsen der Untergrundströmungen fördern.

Das Nein der Kirchen zur voreiligen Interkommunion enthält eine verschiedene Motivierung. Sehen wir ab von Verstößen gegen Geist und Wortlaut des Ökumenismusdekretes wie dem kategorischen Angriff von Kardinal *Journet* im „Osservatore Romano" (10./11. 3. 69) mit dem Kernsatz: „In den protestantischen Gemeinschaften ist der ursprüngliche Glaube an das Geheimnis der Eucharistie von Anfang an zusammengebrochen." Sie vermittelten nicht mehr unter den sakramentalen Zeichen die unmittelbare Realität der leiblichen Gegenwart Christi in Brot und Wein. Dieser Angriff zielte auf die Experimente von Utrecht und Amsterdam. Maßvoll und bedingt war Kardinal Beas Nein gegen die Ausnahme von Medellín, wo die katholischen Autoritäten mit dem Kardinallegaten Samoré einer Bitte anglikanischer Beobachter nachgaben. P. *Le Guillou OP* von der „Istina" (Paris), Konsultor des Einheitssekretariates und Mitglied der neuerdings vom Papst berufenen Theologenkommission (vgl. ds. Heft, S. 256), schrieb später, es wäre nicht zu dieser Ausnahme gekommen, wäre nicht *J. Hamer OP* vom Einheitssekretariat schon abgereist gewesen („Le Monde", 21. 11. 68).

Die Hauptsorge bei diesem Nein, das 1968 auf der Weltkirchenkonferenz zu Uppsala auch Kardinal *Willebrands* vertrat, ist nicht nur dogmatische Klarheit für das Gespräch mit den Orthodoxen und Anglikanern, sondern es sind vor allem die Folgen, die Ausnahmen für sog. gereifte Ökumeniker, die in der Interkommunion keine Lösung der Glaubensunterschiede sehen, bei der Masse der Katholiken hervorrufen könnten. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die römisch-katholische Ablehnung einer voreiligen Interkommunion, veröffentlicht etwa durch die Bischöfe Frankreichs und Englands in Übereinstimmung mit warnenden Ansprachen des Papstes, nicht wesentlich vom Nein ökumenischer Autoritäten anderer Bekenntnisse. Maßgebend (aber theologisch nicht unumstritten) ist bei allen, daß die Eucharistie die Einheit der Kirche als Institution nicht begründet, sondern vollendet.

Grundsätzlich auf der gleichen Linie denkt auch Prof. *J. von Allmen*, der im Auftrag von Faith and Order die Schrift „Ökumene im Herrenmahl" veröffentlichte (deutsch Joh. Stauda-Verlag, Kassel 1968; vgl. auch „Neue Zürcher Zeitung", 8. 2. 69). Mit der für einen Anhänger von Taizé selbstverständlichen Intention, die Eucharistie durch Aufwertung von Anamnese und Epiklese auf ein Opfermahl hin zu erneuern, möchte von Allmen das Problem der Kirchengemeinschaft von der Abendmahlsgemeinschaft her lösen, aber nicht durch Interkommunion, weil diese mehrere Kirchen voraussetzt, sondern durch volle Kommunion, die allein die Auflösung der Kirchenspaltung bringen könne, und zwar Kommunion aller mit Christus. Ob das zu erwartende Studiendokument von Faith and Order diesen Weg einschlägt oder anrät, wird man abwarten müssen. Es bliebe dann wie in der Idee von Allmens bei der Kirche als institutioneller Einheit, angesichts der ökumenischen Realitäten wohl vorerst eine Utopie.

Mögliche Lösungen?

Das gilt allein schon angesichts der Bedeutung, die die römisch-katholische wie die orthodoxe Kirche dem Weihepriestertum als Voraussetzung für die volle Wirklichkeit des eucharistischen Christus zuschreiben. Aber man wird nicht mehr daran vorbei können, die Frage der Interkommunion, soweit sie durch das Weihepriestertum begrenzt wird, in die fortschreitende Diskussion um den Sinn des neutestamentlichen Priestertums zu stellen, dessen Verständnis sich immer mehr von dem als vorchristlich beurteilten Kultpriestertum entfernt. Das wird wieder deutlich an der Konzeption von Prof. *W. Kasper*, Münster, über „Die Funktion des Priesters in der Kirche" (vgl. „Geist und Leben", April 1969, S. 102 f.). Er stellt ihm die radikale Haltung Jesu gegenüber, der die Schranken des Kultisch-Priesterlichen durchbrochen und sich mit den Kultisch-Unreinen, den „Gottlosen" solidarisiert hat. Der neutestamentliche Dienst der priesterlichen Versöhnung dürfe weder kultisch-sakral noch von einer formalen Autorität her verstanden werden. „Der Ausgangspunkt kann allein der Nachfolgegedanke sein" (S. 107; so auch *F. Wulf SJ* im gleichen Heft, S. 137 f.). Aber die Charakteristik des spezifischen Dienstes der Presbyter an der Einheit der Ortsgemeinde wie über den Bischof an der Einheit der Gesamtkirche scheint wieder in der Einheit der Kirche als Institution zu gipfeln. Das ist jedoch nicht eindeutig der Fall. Denn Kasper stellt ausdrücklich fest: „Die Einheit der Kirche ruht nicht in sich selbst, sondern sie ist auf die größere Einheit der ganzen Menschheit bezogen. Sie ist signum et sacramentum unitatis der Welt" (S. 115). Man möchte hinzufügen: per Dominum nostrum Jesum Christum. So ist es wohl

auch gemeint mit dem weiteren Satz: „Sie muß in der Nachfolge Jesu solidarisch sein mit den Armen, Entrechteten und Geschmähten . . ."

Diese nicht auf einzelne beschränkten Gesichtspunkte wurden bisher bei der ernsthaften Prüfung der Frage einer Interkommunion anscheinend noch nicht berücksichtigt. Geschähe das, so könnte die Mahlgemeinschaft Jesu mit den nicht mehr zur Einheit der sakralen Tempelgemeinde Gehörenden ein sehr dynamisches Kriterium für eine an die Kirche als Institution gebundene Idealvorstellung von eucharistischer Gemeinschaft bilden. Ein anderes Kriterium: seit dem Zweiten Vatikanum gibt es in der Kirche beträchtliche Glaubensunterschiede innerhalb des Bandes der Einheit mit dem Bischof von Rom, das zu strapazieren merkwürdigerweise besonders Protestanten, z. B. auf dem holländischen Pastoralkonzil, immer wieder warnen. Zur Zeit wird in verschiedenen Bereichen und auf verschiedenen Ebenen der Kirche gerade erprobt, wie weit man die Grenzen dieser Unterschiede ausweiten kann, ohne die Einheit der Gesamtkirche zu sprengen. Das führte bereits zu schwersten gegenseitigen Anfeindungen und Verurteilungen, die eigentlich die Bewahrung der eucharistischen Gemeinschaft — wenigstens im Urteil Jesu nach Matth. 5, 23—24 (brüderliche Versöhnung als Vorbedingung eines wohlgefälligen Opfers) — in Frage stellen.

Führt diese Entwicklung, die offensichtlich noch extremer wird, nicht zu einer Lage — oder ist es nicht schon so weit, daß Christen sich zeitweilig außerhalb der Gemeinschaft mit anderen Gruppen der Kirche fühlen, während sie sich gleichzeitig in Gemeinschaft mit Gliedern nichtkatholischer Konfessionen wissen? Was aber, wenn man Kommunion als einen Ausdruck der Einheit nicht nur mit den Gliedern der eigenen Kirche, sondern auch mit der ganzen von Christus erlösten Menschheit betrachtet? Das würde zu der u. a. von *M. Nowak* proklamierten „offenen Kirche" führen und „das unpersönliche System eines kirchlichen Apparates durch vielerlei Arten des persönlichen Glaubens ersetzen, zusammengehalten durch die eine Eucharistie, deren Mitte Christus ist, der Freund der Sünder, aber nicht einer sakralen Hierarchie". Der Gedanke schwebt im Raum.

Der Bogen solcher Ideen reicht von jener seltsamen Dokumentation holländischer Avantgardisten bis zur Untergrundkirche in den USA. Dieser Trend ist weithin spürbar. Er würde alle „Kirchen" in Frage stellen, jedenfalls in ihrem derzeitigen Selbstverständnis, und zwar nicht von einer theoretischen oder praktischen Säkularität aus, sondern von einer schwer definierbaren und nicht immer widerspruchsfreien „Christozentrik". Sicher ist nur, daß die Diskussionsbreite hinausdrängt über das Fachgespräch kirchlich approbierter Theologen unter sich. Wird es dieses Trends Herr werden oder in steriler Isolierung enden? Es ist an der Zeit, die Theologie der Eucharistie tiefer zu treiben und verständlicher zu machen für alle, die von Christus angezogen werden.

Zur Tübinger Tagung der Paulus-Gesellschaft

Die Paulus-Gesellschaft hat es sich erklärtermaßen zum Ziel gesetzt, einen Beitrag zur Entideologisierung „geschlossener Gesellschaften" zu leisten. Da es einen engen Zusammenhang gibt zwischen geschlossenen ideologischen Systemen und autoritären Strukturen, entsprach es dieser Zielsetzung, daß die Paulus-Gesellschaft ihre diesjährige Mai-Tagung, die vom 1. bis 4. Mai in Tübingen veranstaltet wurde, dem Thema: „Autoritäre Strukturen in Kirche und Gesellschaft, Strategie ihrer Veränderung" widmete.

Den ersten gewichtigen Akzent, der für den weiteren Verlauf der Tagung sogar bestimmend werden sollte, setzte am Abend des Eröffnungstages der Reutlinger Religionspädagoge Prof. *Hubertus Halbfas* mit seinem Vortrag über „Aufgaben der Theologie in der Institution der Kirche". Halbfas hielt diesen Vortrag genau eine Woche vor Bekanntwerden seines (von manchen schon seit einigen Monaten erwarteten) Verzichtes auf die „priesterlichen Rechte" und seiner Bitte „um Befreiung von den damit verbundenen Pflichten", der, in Aufbau und Sprache bestechend klar und an vielen Stellen nicht minder aggressiv, in vier Thesen seine Auffassung von Wesen und Aufgabe der Theologie darlegte, weshalb sogar das Ereignis dieses Vortrags als „Tübinger Thesenanschlag" bezeichnet und Halbfas selbst — durch etwas banale historische Analogien — zum „Luther von Reutlingen" aufgewertet wurde.

Halbfas' kritische „Theologie"

Die „Tübinger Thesen" besagten: 1. „Theologie ist eine *kritische* und *aufklärende* Wissenschaft." Die Theologie werde mißverstanden, wenn man sie nur auf das kirchliche Amt oder sogar nur auf das Lehramt beziehe, um sie, prinzipiell allem Neuen gegenüber mißtrauisch und unmündig sich an das Überkommene klammernd, zu einem blinden Instrument der Rechtfertigung und Bewahrung amtskirchlicher und gesellschaftlicher Herrschaftsformen und lehramtlicher Interessen zu machen; vielmehr müsse die Theologie mündig werden und ein methodisch kontrollierendes Gewissen sein, welches auf die gesamte Kirche und alle ihre Lebensäußerungen bezogen ist. Das „anachronistisch niedrige" Niveau der Theologie und des religiösen Wissens im Volk sei absichtlich vom kirchlichen Amt gezüchtet worden, damit dessen Machtgebrauch unkritisch hingenommen werde. Hier habe die Theologie noch große Aufgaben der Entmythologisierung. „Theologie entmythologisiert nicht nur archaische Weltbilder, sondern auch die vielen ‚heiligen Kühe' des Kirchenamtsapparates, der Kirchenpolitik, des Kirchenrechts, der Liturgie, der Volksfrömmigkeit und pastoralen Praxis." Solche Theologie sei in der Kirche unentbehrlich, sie habe eine primär dienende Funktion, sei in ihrer existentiellen Tiefe mehr als eine bloß „politische Theologie" und müsse, um ihre Aufgaben erfüllen zu können, frei sein.

2. „Die Funktion der Theologie in der Kirche ist eine Funktion der Theologie für die Gesellschaft." Die Theologie sei nicht nur auf die gesamte Kirche, sondern auf die ganze Menschheit, auf die Gesamtgesellschaft bezogen. Die katholische Kirche, die sich in ihrer Tendenz zur Selbstverabsolutierung gern als triumphierende Kirche sah und so schon auf die eschatologische Vollendung vorgriff, müsse durch die Theologie im Geiste des Evan-

geliums entzaubert und für den Dienst an der Welt freigemacht werden.
3. „Theologie ist zu konstruktiver Kirchenkritik unter Einschluß der gesellschaftlichen Kritik verpflichtet." Deshalb habe die Theologie die Rolle der „Opposition in der Kirche" zu übernehmen; aber auch sich selbst gegenüber müsse sie kritisch sein, sie müsse sich und ihre eigene Funktion permanent in Frage stellen und ideologiekritisch analysieren. Früher sei die Theologie mehr nur ein apologetisches Instrument in einer immer unsicherer werdenden Kirche gewesen (hier zitierte Halbfas die Aussagen der Enzyklika „Mirari vos" Gregors XVI. über die Gewissens- und Pressefreiheit). Theologie solle aber vielmehr eine Theorie und Kritik des Glaubens erarbeiten und immer auf die Gesellschaft bezogen bleiben (eine Dogmatik „an sich", d. h. ohne konkreten Bezug auf das Leben und auf die Gesellschaft, gebe es sowieso nicht); zugleich solle die Theologie eine Theorie und Kritik des kirchlichen Handelns in Liturgie, Amtsführung, Seelsorge, Mission, kirchlicher Diplomatie usw. usw. erarbeiten. Vor allem müsse sie die Reinheit des Evangeliums vor dem „bemächtigenden Zugriff" des kirchlichen Amtsapparates schützen. Zur Erfüllung all dieser Aufgaben brauche die Theologie ein verschärftes hermeneutisches und ideologiekritisches Bewußtsein.
4. „Theologie ist eine *humane* Wissenschaft, die zur Anwaltschaft für Mensch und Gesellschaft verpflichtet ist." Die Kirchengeschichte allerdings, so wie sie faktisch verlaufen ist, „lacht dieser These Hohn". Das ändere aber nichts daran, daß die Aufgaben der Kirche und der Theologie in dieser Hinsicht immens seien. Die Theologie sei der Freiheit des Menschen verpflichtet; sie müsse verhindern, daß die von Christus und vom NT so hoch gewertete Freiheit zu einer Sache minderen Ranges gemacht wird. Insbesondere in der Polarität von Ordnung und Freiheit dürfe erstere nicht überbewertet und letztere nur „wohldosiert ver-ordnet" werden. Vielmehr habe die Theologie besondere Verpflichtungen gerade gegenüber der Freiheit. Deshalb müsse die Theologie auch bemüht sein, die vielerwähnten „Sachzwänge" in der Gesellschaft zu analysieren und zu entmythologisieren, und dazu beizutragen, daß die Liebe in allen Dimensionen „konkret buchstabiert" wird. Die Theologie sei zu weltweiter sozialer Hilfe verpflichtet; sie müsse auch die Effizienz christlichen Sozialengagements bedenken und dazu beitragen, daß nicht nur die Symptome sozialer Mißstände, sondern vor allem deren Ursachen kuriert werden. Schließlich könne und müsse die Theologie in der Kirche und durch die Kirche helfen, den Frieden in der Welt zu verwirklichen. Auch in dieser Hinsicht stehe sie in Opposition zur Amtskirche, die dem Krieg gegenüber allzu fatalistisch eingestellt gewesen sei und allzu häufig um kurzfristiger (oft partieller oder sogar nur scheinbarer) Vorteile willen sich mit ungerechten politischen Regimen und kriegerischen Mächten arrangiert habe.
Zweifellos wird man zugestehen müssen, daß die Gedanken Halbfas' im großen und ganzen die Fakten richtig werten. Sie waren auch nicht so neu, wie sie manchen Teilnehmern ins Ohr klangen und wie es auf den ersten Blick wegen der „frischen" Diktion den Anschein haben möchte, sondern sind von anderen Theologen auch schon ausgesprochen worden, wenn auch mit anderen Worten und in anderen Zusammenhängen, und wohl auch mit etwas mehr Respekt vor der Gesamtrealität Glaube und Kirche. Neu ist eher die von Halbfas vorgelegte einseitige Auswahl von Fakten und Gesichtspunkten. Wenn man neben die Enzyklika „Mirari vos" einmal „Pacem in terris" stellen und wenn man den „amtskirchlichen Machtapparat" einmal am Geist des Zweiten Vatikanums messen würde, so ergäbe sich doch sicher ein anderes Bild, welches Theologie nicht mehr vornehmlich *nur* als „Opposition in der Kirche" erscheinen lassen würde. In der Diskussion antwortete Halbfas auf diesen Einwand, die Einseitigkeit der im Vortrag behandelten Aspekte, die er durchaus zugestand, sei durch das Thema der Tagung bedingt, welches sich ja auf die autoritären Strukturen in der Kirche beschränke. Dadurch wurde jedoch die apodiktische Endgültigkeit der „Tübinger Thesen" („Theologie ist . . .", „Theologie ist . . .") nicht unwesentlich relativiert, so daß evtl. doch noch Raum gegeben würde, im Halbfasschen „System" von Gott und vom Glauben zu sprechen. Des weiteren fiel auf, daß Halbfas keine dogmatischen Aussagen machte und sich in der Diskussion auch nicht dazu „verführen" ließ. Ebensowenig war er bereit, praktische Konsequenzen aus seiner „kritischen Theologie" zu ziehen, und antwortete auf eine entsprechende Frage: „Ich möchte kein Kirchenlehrer sein, der Rezepte verkauft."

Plädoyer für eine „diffuse" Kirche

Diese praktischen Konsequenzen zog aus seiner Sicht der 23jährige, aus Südtirol stammende und italienischen Linksgruppen nahestehende Jurist *A. Langer*, z. Z. Bonn, in seinem Vortrag über „Strategie zur Veränderung autoritärer Strukturen in der Kirche", worüber KNA (vom 5. 5. 69) bemerkt: Langer trat „in der Rolle des Anarchisten auf, wobei er eine Diktion verwandte, wie man sie hierzulande noch kaum hörte". Die Kirche sei, so betonte Langer, in ihrer Geschichte eindeutig reaktionär und autoritär gewesen; daraus dürfe man aber nicht folgern, mit einer Demokratisierung der Kirche würde diese selbst vernichtet. Trotz aller Schwierigkeiten, die durch den „400jährigen Rückstand" in der Kirche, durch das überkommene „Kasten"-System von Klerus und Laien und durch den „Minderwertigkeitskomplex" der Kirche gegenüber der liberalen Demokratie bedingt sind und fast als unüberwindbar erscheinen möchten, biete der Volk-Gottes-Gedanke der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums einen brauchbaren Ansatz für eine Demokratisierung der Kirche.
Wie Langer eine Demokratisierung der Kirche verstand, machte er durch einen sehr anschaulichen, die Heiterkeit der Zuhörer anregenden Vergleich deutlich: Wenn ein Moralist einen polygam lebenden Menschen vom Wert der Monogamie überzeugen und zur monogamen Ehe hinführen wolle, könne er nicht zufrieden sein, wenn der Polygame vorschlage, statt mit zehn Frauen wolle er zunächst nur mit neun, später einmal mit acht und dann vielleicht auch nur mit sieben zusammenleben, um sich so schon einmal der Monogamie anzunähern; vielmehr müsse der Moralist, wenn er seinen eigenen Standpunkt ernst nimmt, auf die sofortige und totale Beseitigung der Polygamie hinarbeiten. Auf die Kirche übertragen bedeutete das für Langer, daß bloße Anpassungsversuche nach Art eines „aggiornamento" nicht weiterhelfen, daß Reformen in Teilbereichen — und seien es auch noch so viele — nicht ausreichen, daß vielmehr eine grundlegende Erneuerung der ganzen Kirche erforderlich sei. Diese geforderte Radikalkur beschrieb Langer als „Entinstitutio-

nalisierung". Eine Demokratisierung der kirchlichen Institutionen reiche nicht aus, die Institutionen selber müßten beseitigt werden, der Reichtum der Kirche müsse radikal bekämpft werden (der Papst solle deshalb sein Vermögen „in den Tiber werfen"; „weg, nur weg damit!") und auch in der Kirche müßten „die Mächtigen vom Thron gestürzt werden". Nur eine „diffuse Kirche" könne in Zukunft Ort einer echten christlichen „Prophetie" sein.
Der Ansatz von Langer mochte durchaus bedenkenswert sein. Seine zahlreichen Forderungen zur Reduktion oder gar „Abschaffung" des Institutionellen an der Kirche verblieben aber fast ausschließlich im Destruktiven und waren in ihrer Formulierung und ihren vielleicht vom Sprecher selbst nicht ganz überschauten Konsequenzen zu direkt und zu unausgegoren, um einer sachlichen Diskussion zu dienen. Erwartungsgemäß stieß Langer auch bei solchen Teilnehmern auf heftige Kritik, die sein Anliegen weitgehend teilten. Gleich nach dem Vortrag meldete sich einer der Vorredner, der kirchenkritisch engagierte Berliner Politologe Prof. *A. Schwan*, der an der späteren Diskussion nicht mehr teilnehmen konnte, zu Wort mit der „persönlichen" Feststellung: bei aller Achtung vor der subjektiven Redlichkeit und persönlichen Glaubwürdigkeit des Vortragenden könne man dessen praktischen Forderungen auf keinen Fall zustimmen. Was Langer vorgetragen habe, führe nicht zur Demokratisierung der Kirche, sondern zu einer totalen Anarchie in der Kirche und letztlich zu ihrem Untergang. Diese habe sich zwar „ungeheurer Verfehlungen" schuldig gemacht; doch wenn man sie als Institution abschaffe, könne das Wort Gottes nicht mehr gehört werden: eine gewiß in sich richtige, aber wohl ebenso polemisch ververkürzte Aussage.
Schwan hatte in seinem eigenen, erheblich maßvolleren und auch realistischen Vortrag am Tage vorher über „Demokratisierung in Kirche und Gesellschaft" die Frage gestellt: Will sich die Kirche nur taktisch dem Pluralismus anpassen, um in der modernen Welt zu überleben, oder will sie diesen Pluralismus fördern, weil sie ihn innerlich bejaht? Faktisch habe die Kirche bisher nur das erstere getan, es entspräche jedoch eher dem richtig verstandenen Wesen der Kirche, wenn sie in einer echten Bejahung von Freiheit und Pluralismus an einer Humanisierung unserer Gesellschaft mitarbeiten würde. Die Erklärung des Zweiten Vatikanums über die Religionsfreiheit stelle einen sehr bedeutsamen positiven Ansatz dar, während die derzeit noch gültige Kirchenverfassung besser zu einer „absolutistischen Monarchie klerikaler Provenienz" passe als zu einer Kirche, die die Botschaft der Liebe verkündigen wolle. Die Glaubwürdigkeit der Kirche werde in Zukunft immer mehr von einer Demokratisierung ihrer Strukturen abhängig sein.

Zum Schluß der Tagung sprach Prof. *J. Moltmann*, Tübingen, über „Politische Theologie als Dialog". Er versuchte, mit einer Theologie des Kreuzes die Anliegen der politischen Theologie zu begründen. Das Kreuz entlarve das Unrecht politischer Macht, in seinem Namen solle die politische Theologie die Verabsolutierung im politischen Bereich entmythologisieren.
Die übrigen Vorträge beschäftigten sich vorwiegend mit autoritären Strukturen in der modernen Gesellschaft, insbesondere an den deutschen Hochschulen, und standen ein wenig abseits des rotens Fadens der Tagungsthematik. Auf einen Bericht über die in diesen Vorträgen zur Sprache gebrachten Gedanken, so wichtig und interessant sie auch waren, muß an dieser Stelle verzichtet werden.

Die Gefahr des Mißkredits

Einen eigenen Akzent erhielt die Tagung durch die Anwesenheit einer größeren Gruppe von Studenten, die sich vor allem in den Diskussionen lebhaft zu Wort meldeten. Die unsachliche und häufig unfaire Art jedoch, mit welcher einige Studenten die Diskussion immer wieder „umzufunktionieren" versuchten, „frustrierte" viele Mitglieder und Sympathisanten der Paulus-Gesellschaft zunehmend. Die zahllosen Diskussionsbeiträge zur Geschäftsordnung ermüdeten enorm; der Mangel an Bereitschaft, Argumente anzuhören und mit Argumenten zu beantworten, drückte das sonst so beachtliche Niveau der Tagungen der Paulus-Gesellschaft herab; die Tatsache, daß man sich an keinen vom Plenum mehrheitlich gefaßten Beschluß zur Geschäftsordnung (z. B. über den Schluß der Debatte) zu halten bereit war, wenn er einem nicht paßte, und daß man in heiterer Ungezwungenheit dem Gesprächspartner Ansichten unterstellte, die dieser gar nicht vertrat, oder „übereinstimmende" Meinungen des Plenums feststellte, die gar nicht vorhanden waren, ließ manchmal den Eindruck entstehen, daß hier von seiten einiger (nicht aller) Studenten agitiert, aber nicht diskutiert wurde; die merkwürdige Auffassung der „Linken" von „Theorie und Praxis", nach welcher die Mitglieder der Paulus-Gesellschaft bloße Vortragskonsumenten seien, wenn sie nicht bereit wären, jede Debatte mit einem Beschluß oder einer „öffentlichen Erklärung" oder einer sonstwie gearteten „Aktion" abzuschließen, und das entsprechende Drängen der Linken nach „Praxis" verminderte die Sachdiskussion erheblich, so daß diese Tagung, langfristig gesehen, weniger effizient sein dürfte als frühere Tagungen der Paulus-Gesellschaft, die sachlicher und wissenschaftlicher waren. Mit Recht schrieb daher *W. Post* (in „Publik", 9. 5. 69): „Wenn jedenfalls für das Niveau der Diskussionen . . . der Paulus-Gesellschaft nicht energisch etwas unternommen wird, dürfte ihr bis dato guter Ruf sehr bald in Mißkredit geraten."

Wehrdienstverweigerung und ziviler Ersatzdienst

In einer vom Bundesministerium für Verteidigung geförderten Schrift über Kriegsdienstverweigerung wird die — auch von einem Großteil der Bevölkerung geteilte — Auffassung vertreten: „Heute und morgen verhilft uns nur die Macht, die bewaffnete Macht, zum Frieden." Der „realistische Pazifist" wisse um die „Richtigkeit und Wahrheit des alten Wortes: Si vis pacem — para bellum." „Das zu verkennen oder nicht erkennen zu wollen und einem Idealbild nachzujagen, für das unsere Zeit einfach noch nicht reif ist, macht das Wesen der Kriegsdienstverweigerung aus." Das absolute Nein zum Waffendienst gefährde sogar den Frieden und lade den Kriegsdienstverweigerern eine „ungeheuerliche Verantwortung" auf. Schließlich wird mit deutlichem Be-

dauern das im Grundgesetz verankerte Recht auf Kriegsdienstverweigerung als „Großmut" bezeichnet, die „den Interessen unserer staatlichen Gemeinschaft und unserer Lebensordnung widerspricht" (*G. Hahnenfeld,* Kriegsdienstverweigerung, R. v. Decker's Verlag, Hamburg/Berlin 1966, S. 21).

Der Wehrpflichtige, der das Verfahren auf Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen einleitet, wird mit solchen Gesichtspunkten konfrontiert, wenn er vor einem Prüfungsausschuß, der über den Antrag in erster Instanz entscheidet, seine gegensätzliche Überzeugung darzulegen hat. Der Vorsitzende dieses Ausschusses ist ein Beamter des Verteidigungsministeriums, der zwar kein Stimmrecht hat, erfahrungsgemäß aber den Gang der Verhandlung entscheidend beeinflußt. Oft fehlt es auch an Verständnis für die psychologische Verfassung des Antragstellers seitens der Prüfer. In der beruflichen und privaten Umwelt gelten Wehrdienstverweigerer vornehmlich immer noch als Außenseiter. Angesichts eines differenzierteren Verständnisses des fortbestehenden Ost-West-Konfliktes werden die Wehrdienstverweigerer heute nicht mehr gleich als Helfershelfer des Kommunismus gebrandmarkt; auch hat der Einsatz zahlreicher Ersatzdienstpflichtiger in Heil- und Pflegeanstalten den Vorwurf vom „Drückeberger" (so nennt sich auch eine Zeitschrift für die Ersatzdienstleistenden) widerlegt und das moralische Gewicht ihrer Entscheidung glaubhaft gemacht. Dennoch begegnet ihnen nach wie vor ein erhebliches Maß an gesellschaftlichem Unverständnis. Ihre Organisationen vertreten mit Recht den Standpunkt, daß ein Antragsteller nur ein im Grundgesetz vorgesehenes Recht in Anspruch nimmt, daß sich trotzdem die Vorsitzenden zahlreicher Prüfungsausschüsse als Ankläger gebärdeten. *H. Liepman* hat die Atmosphäre in den Prüfungsausschüssen und die Mentalität leitender Beamter des Bundesverteidigungsministeriums in einer eindrucksvollen Dokumentation dargestellt, die den bezeichnenden Titel trägt: Kriegsdienstverweigerung oder Gilt noch das Grundgesetz? (rororo aktuell 885, Reinbek [4]1969). Liepman fordert deshalb (S. 133), „die Prüfungsausschüsse mit neutralen, unvoreingenommenen Richtern zu besetzen und die Beisitzer nach Erfahrung und Eignung zu bestellen".

Man muß nicht in das oft polemische Vokabular der verschiedenen Verbände der Kriegsdienstgegner verfallen, um festzustellen, daß die Situation der Wehrdienstverweigerer in der Bundesrepublik unbefriedigend ist. Die Vorbehalte gelten dabei weniger den gesetzlichen Bestimmungen im Grundsätzlichen, die im Vergleich zu zahlreichen europäischen Ländern sogar als fortschrittlich bezeichnet werden können, als vielmehr dem Modus des Anerkennungsverfahrens (das manche durch eine einfache Erklärung des Antragstellers ersetzt wissen möchten) und der Organisation des zivilen Ersatzdienstes. Die Forderung nach Ersatzdienstleistung selbst wird mit Ausnahme der Zeugen Jehovas anerkannt. Während nicht nur Griechenland und Spanien, sondern auch Italien, die Türkei und die Schweiz ein Recht auf Wehrdienstverweigerung nicht kennen, bestimmt das Grundgesetz Art. 4 (3): „Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden." Eine Verankerung dieses Rechtes bereits in der Verfassung kennen nur sehr wenige Länder. In § 25 des Wehrpflichtgesetzes heißt es ausführlicher: „Wer sich aus Gewissensgründen der Beteiligung an jeder Waffenanwendung zwischen den Staaten widersetzt und deshalb den Kriegsdienst mit der Waffe verweigert, hat statt des Wehrdienstes einen zivilen Ersatzdienst außerhalb der Bundeswehr zu leisten. Er kann auf seinen Antrag zum waffenlosen Dienst in der Bundeswehr herangezogen werden." Zu beachten ist, daß die Wehrdienstverweigerung „aus Gewissensgründen" erfolgen muß und daß nach dem Wortlaut des Gesetzes nicht ohne weiteres ein Recht auf Wehrdienstverweigerung ohne Waffe gewährleistet wird (über die gesetzlichen Grundlagen informiert ausführlich: Recht auf Kriegsdienstverweigerung RKV. Handbuch für die gesamte Praxis der Kriegsdienstverweigerung und des Zivilen Ersatzdienstes, bearbeitet von *A. Riedel,* Verlag des Verbandes der Kriegsdienstverweigerer VK, Stuttgart [2]1967).

Eine Minderheit im Wachsen

Nach wie vor stellen die Wehrdienstverweigerer in der BRD eine zahlenmäßig unbedeutende Minderheit dar. Die Aktivität ihrer Organisationen hat sich jedoch sichtlich verstärkt und in jüngster Zeit gelegentlich sogar bedenkliche Formen angenommen, die auf zweckfremde Einflüsse schließen lassen. Bis Mitte 1967 konnte ein kontinuierlicher Rückgang der Antragsziffern registriert werden, was vor allem auf die Schwierigkeiten in den Ausschüssen zurückgeführt wurde. Von den Wehrpflichtigen des Jahrgangs 1940 hatten noch 0,8 % den Antrag auf Anerkennung gestellt, vom Jahrgang 1945 waren es nur noch 0,5 %. 1968 erfolgte dann ziemlich überraschend ein rapider Anstieg: 11 798 Wehrpflichtige und 3456 Soldaten beantragten die Anerkennung, während es 1967 nur 5963 bzw. 871 waren. Für das Verteidigungsministerium besonders besorgniserregend ist die Zunahme unter den bereits dienenden Soldaten, darunter Offiziere. 1960 stellten nur 68 Soldaten einen Antrag, 1968 mehr als fünfzigmal so viele. Auch in der konfessionellen Zugehörigkeit der Kriegsdienstgegner haben sich Veränderungen ergeben. 1966 waren etwa 52 % aller Antragsteller Protestanten, 12 % Zeugen Jehovas und 8 % Katholiken. Ein Jahr später betrug der Anteil der Katholiken bereits 14,4 %. In den ersten drei Monaten von 1968 lehnten 38 % von 3269 Antragstellern den Wehrdienst aufgrund religiöser Motive ab, davon 54,2 % Protestanten, 21,9 % Katholiken und 9,3 % Zeugen Jehovas. Die meisten Wehrdienstverweigerer stellt gegenwärtig die Gruppe der Abiturienten mit über 50 %. Geographische Schwerpunkte bilden Hamburg und Bremen, Nordrhein-Westfalen und Hessen, Gebiete, in denen die Verbände und einzelne Anwälte besonders aktiv sind. Insgesamt wurden bisher über 70 % der Antragsteller anerkannt, wenn auch ein Teil erst in höherer Instanz.

Diese unerwartete Zunahme von Anträgen wirft die Frage nach den Motiven auf, zumal diese Entwicklung der allgemeinen Unruhe unter der Jugend zu entsprechen scheint. „Die Kriegsdienstverweigerer sind weltanschaulich und politisch nicht auf einen Nenner zu bringen. Aber irgendwie oppositionell sind sie fast ausnahmslos. Von hundert Kriegsdienstverweigerern sind zwanzig Studenten, zwanzig Mitglieder der IG-Metall, zwanzig Angestellte. Der Rest verteilt sich auf zahlreiche Berufe — mit Ausnahme von Geistlichen und Landwirten" (*O. Wilfert,* Die Kriegsdienstverweigerer, „Frankfurter Hefte", Dezember 1966, S. 843 f.). Diese Analyse trifft auch heute noch im wesentlichen zu, wenn auch die Abi-

turienten stärker in den Vordergrund getreten sind. Nach wie vor werden von den Jugendlichen religiöse Motive geltend gemacht; die konfessionelle Struktur und die religiöse Situation haben sich aber in den letzten Jahren nicht so entscheidend gewandelt, als daß sie für die rapide Zunahme verantwortlich gemacht werden könnten. Das gilt analog für die Kriegsdienstgegner aus ethischen Gründen, die sich an den Überzeugungen von Persönlichkeiten wie Albert Schweitzer orientieren und jegliche Tötung ablehnen. Andere Ursachen müssen also für die gewandelte Situation gesucht werden.

Die Motive der Jugend

Ein wesentlicher Einfluß darf einer veränderten Friedenssicht zugeschrieben werden, die auch zur Systematisierung der Friedensforschung geführt hat (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 189). Viele Jugendliche haben die Überzeugung gewonnen, angesichts der militärtechnischen Möglichkeiten verlören alle traditionellen Kategorien von Notwehr und Selbstverteidigung an Bedeutung, einen „gerechten Krieg" könne und dürfe es nicht mehr geben. Die Vorgänge in Vietnam und an anderen weltpolitischen Brennpunkten verstärken diese Einstellung. Die Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit haben außerdem eine starke Skepsis gegenüber der Informationspolitik selbst demokratischer Regierungen hervorgerufen: da man den propagierten Rechtsstandpunkt kaum überprüfen könne, sich aber nicht auf zweifelhafte Unternehmungen einlassen dürfe, bleibe als Alternative nur die generelle Kriegsdienstverweigerung. Auch die Tatsache, daß Gerichte in zahlreichen Fällen die Entscheidungen der Prüfungsausschüsse revidierten, mag die Antragstellung gefördert haben.

Durch die örtlichen Verwaltungsgerichte bzw. durch das Bundesverwaltungsgericht in Berlin (die höchste Instanz in Fragen der Wehrdienstverweigerung) wurde unter anderem entschieden, daß nicht nur religiöse, sondern auch ethische und selbst politische Gründe einen Gewissensentscheid motivieren können, ja sogar daß die Anerkennung auch dann ausgesprochen werden muß, wenn der Kriegsdienstverweigerer nur emotionale, nicht weiter reflektierte Gründe anzuführen vermag (zu einigen Grundsatzentscheidungen vgl. *B. Schultheiss*, Kirche und Kriegsdienstverweigerung, Veröffentlichungen der Deutschen Pax-Christi-Bewegung Nr. 3, Freiburg 1968, sowie das genannte Handbuch). Nach wie vor halten die Gerichte aber daran fest, daß eine „situationsbedingte" Kriegsdienstverweigerung, die Weigerung der Teilnahme an einem bestimmten Krieg, durch GG 4 (3) nicht geschützt werde (BVerfG 1 BvL 21/60 vom 20. 12. 60). Diese Problematik wird gegenwärtig in den USA wegen des Vietnamkriegs besonders heftig diskutiert. Die Gerichte erkennen dort aber ebenfalls nicht „selective conscientious objection" an. Die Diskussion um diesen speziellen Fall der Kriegsdienstverweigerung ist wohl erst noch in den Anfängen. Ob die vorgebrachten Gewissensgründe ehrlich sind, wird seitens der Prüfungsausschüsse und der Gerichte nur schwer nachzuweisen sein. Deshalb ist von besonderer Tragweite, aber Rechtens, die Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts im Urteil vom 3. 10. 58 (Az. VII C 31.58), daß eine neugewonnene Gewissensüberzeugung zu einem jeden Zeitpunkt, also auch während der Ableistung des Wehrdienstes und selbst für Offiziere, unter den Schutz des Gesetzes falle.

Uneinigkeit in den Verbänden

Die wichtigsten Organisationen in der Bundesrepublik sind der „Verband der Kriegsdienstverweigerer in der War Resisters' International e. V." mit dem Sitz in Stuttgart, kurz VK, und die „Deutsche Friedensgesellschaft — Internationale der Kriegsdienstgegner e. V. (DFG–IDK)" in Essen. Beide Verbände betreiben aktive Propaganda für die Kriegsdienstverweigerung. Daß die Zahl der Antragsteller jüngst so plötzlich zugenommen hat, ist nicht zuletzt auf die verstärkte Aktivität dieser Verbände zurückzuführen, insbesondere auf das Engagement von oppositionellen politischen Gruppen in ihnen, die aus teilweise zweckfremden Gründen die Kriegsdienstverweigerung propagieren. Die „Zentralstelle für Recht und Schutz der Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen e. V." in Dortmund dagegen verzichtet auf direkte Propaganda, ihr Ziel ist Information und Beratung sowie die Verteidigung der Belange der Kriegsdienstgegner in der Öffentlichkeit. In ihr sind die meisten Organisationen zur Propaganda und/oder zum Schutz der Kriegsdienstgegner zusammengeschlossen, so die genannten Verbände, zahlreiche evangelische Arbeitsgemeinschaften, aber auch Organisationen wie die katholische Pax-Christi-Bewegung stehen mit ihr in regelmäßigem Kontakt.

Daß die beiden wichtigsten Verbände, VK und DFG, nie einen Zusammenschluß erreichen konnten, läßt erkennen, daß sie sich über politische Fragen und taktische Maßnahmen durchaus nicht einig sind. Seit einiger Zeit ist der VK, der größte Verband, auch noch in sich selbst zerstritten. Sein letzter Bundeskongreß im April in Stuttgart hat gezeigt, daß die Satzung des VK Zielscheibe der Kritik geworden ist. In deren § 3 werden ausschließlich die „Mittel des gewaltlosen Kampfes" zur Durchsetzung der Ziele vorgesehen, wogegen sich vor allem studentische Oppositionsgruppen auflehnen. So steht in der Verbandszeitschrift „Zivil" zu lesen, daß „durch die Tabuisierung der Gewaltlosigkeit, durch die Dogmatisierung des absoluten Pazifismus der Entwicklung des VK eindeutige Grenzen gesetzt" seien. Die Frage der Gewaltlosigkeit scheidet die Geister und kann möglicherweise zu einer Spaltung des Verbandes führen. Auffallend ist auch die massiv marxistische Phraseologie in einigen Beiträgen von „Zivil" (März 1969).

Für die Werbemethoden des VK sind Flugblätter und Broschüren bezeichnend, die vor Schulen und Kasernen verteilt werden. Auf einem Handzettel steht zu lesen: „Was glaubt Ihr eigentlich: für wen kämpfen die amerikanischen Soldaten in Vietnam? Für sich? Für die Vietnamesen? Nie und nimmer! Soldaten müssen immer das ausbaden, was die herrschende Clique eingebrockt hat. Wer von den beiden krepiert wohl dabei? Warum haben die so panische Angst vor den Kriegsdienstverweigerern? Die lassen sich nicht mißbrauchen. Die haben durchgeblickt." Es wird gleichzeitig auf GG 4 (3) verwiesen. „Jeder kann den Kriegsdienst verweigern... Wir helfen Euch dabei." Auf einem anderen Flugblatt erscheint ein erschütterndes Foto aus Vietnam. Dazu heißt es im Text: „Willst Du lernen, WIE MAN EINEN BAUCH AUFSCHLITZT oder wie man einen Schädel zertrümmert, oder wie man eine Frau plattwalzt, oder wie man ein Kind verbrennt? Oder drei? Oder zehn? Oder ein paar Hundert? Nichts leichter als das! Du brauchst gar nichts weiter zu machen. Du mußt nur warten bis ... ... man

Dich holt in UNSERE BUNDESWEHR." Eine Broschüre der Verbandes mit dem Titel „Warum wir den Kriegsdienst verweigern" (Stuttgart 1967) gibt über „positive" und „negative" Antworten auf die möglichen Fangfragen (es sind tatsächlich oft Fangfragen) Bescheid, die im Prüfungsausschuß gestellt werden können.

Gewissensentscheidung oder Opportunismus?

Gerichte und Verteidigungsministerium stehen hier vor einem kaum lösbaren Dilemma. Die Propagierung eines Grundrechtes darf nicht unter Strafe gestellt werden. Wird aber diese Propagierung zu politischer Agitation mißbraucht — und einige Vorkommnisse legen dies nahe —, dann hat der Kläger den Nachweis dafür zu erbringen. Bekanntlich haben der SDS und andere Oppositionsgruppen die „Zerschlagung der Bundeswehr" zu ihrem Ziel erklärt, und dafür scheint ihnen auch das Mittel der Wehrdienstverweigerung recht. So wurde von der APO an Wehrpflichtige die Empfehlung ausgegeben, Anträge auf Anerkennung erst während der Dienstzeit zu stellen, um durch dieses Manöver die Truppe in Verwirrung zu bringen und eine größere Breitenwirkung zu erzielen. Diese zweckfremde Propaganda mag sich schließlich zum Nachteil der Dienstverweigerer aus echten Gewissensgründen auswirken, denn von manchen Bundestagsabgeordneten werden bereits Einschränkungen der bislang großzügigen gesetzlichen Möglichkeiten empfohlen (vgl. die Dokumentation in „Junge Kirche", Heft 1/1969). Ein Schritt in dieser Richtung ist der Erlaß des Generalinspekteurs, daß antragstellende Soldaten nicht mehr, wie bisher üblich, vom Dienst mit der Waffe freigestellt werden, sondern daß sie dafür bis zum Entscheid des Prüfungsausschusses zu warten haben. Das Grundproblem der Wehrdienstverweigerung zeigt sich hier mit aller Deutlichkeit. Der Entschluß eines Wehrdienstgegners soll auf einem Gewissensentscheid basieren. Dieser Gewissensentscheid kann aber nicht mit juristischen Mitteln in Griff genommen werden, was wiederum notwendigerweise die Möglichkeit des Mißbrauchs offenläßt.

Noch immer haben Wehrdienstverweigerer die Chance, auch dem zivilen Ersatzdienst (der unter der Leitung des Bundesministeriums für Arbeit und Sozialordnung steht) zu entgehen, da die vorhandenen Stellen bei weitem nicht ausreichen. Für bereits dienende Soldaten mag dies ein besonderer Anreiz sein, den Antrag zu stellen. Anfang 1969 waren nur etwa 2200 Wehrpflichtige im Ersatzdienst tätig. Im laufenden Jahr sollen weitere 2500 Stellen geschaffen werden, die jedoch noch immer nicht den Bedarf decken werden. Eine gerechte Lösung würde die hinreichende Zahl an Arbeitsplätzen erfordern, in die anerkannte Wehrdienstverweigerer ohne Wartezeit eingewiesen werden könnten. Das Haupteinsatzgebiet während des Ersatzdienstes, der wie der Wehrdienst 18 Monate dauert, ist bisher das Krankenhaus- und Pflegewesen. Zu den anerkannten Ersatzdienstorganisationen zählen die Innere Mission, die Arbeiterwohlfahrt, die Caritas, der Paritätische Wohlfahrtsverband, das Rote Kreuz. Alle Interessenverbände der Kriegsdienstverweigerer sind sich einig in der Kritik an der Durchführung des Ersatzdienstes. In einer Denkschrift der Pax-Christi-Bewegung wird beanstandet, im Gegensatz zur Bundeswehr böte der Ersatzdienst keinerlei Ausbildung, vielmehr würden die Betroffenen „in der Regel zu reinen Hilfsdiensten herangezogen". „Jede Mitarbeit an erzieherischen Aufgaben, etwa in Pflegeanstalten von Jugendlichen, ist ausdrücklich durch Anordnung des Arbeitsministeriums ausgeschlossen, selbst wenn es sich um Personen handelt, die aufgrund ihres zivilen Berufes (Lehrer, Studenten) dazu durchaus in der Lage wären." Die gegenwärtige Lösung könne „in keiner Weise befriedigen". Es bleibt abzuwarten, in welcher Weise das Entwicklungshelfergesetz eine weitere Alternative zum Wehrdienst bieten wird.

Die Stellung der Kirchen

Von der evangelischen wie von der katholischen Kirche werden der Wehrdienst wie der Ersatzdienst als Dienst am Frieden betrachtet. Die Kirchen respektieren die persönliche Entscheidung der Gläubigen und enthalten sich offiziell der Werbung für eine der beiden Möglichkeiten, die sie in der gegenwärtigen Situation als gleichwertig betrachten. Sie fühlen sich jedoch verpflichtet zur Seelsorge an den Soldaten und an den Ersatzdienstleistenden. Unentschiedene sollen beraten werden, die Gewissensentscheidung müssen sie jedoch selbst treffen (vgl. die Ausführungen des evangelischen Militärdekans *K. Weymann*, Wehrdienst — Ersatzdienst als Dienst am Frieden, Quell-Verlag, Stuttgart 1967, sowie das Interview mit Bischof *F. Hengsbach* in „Publik", 21. 3. 69). In dieser Sicht entbehren die Vorwürfe gegen Bischof Hengsbach, er könne nicht gleichzeitig Militärbischof und oberster Verantwortlicher der katholischen Kirche in Deutschland für Wehrdienstverweigerer sein, der Grundlage. Auch Kardinal *Alfrink* ist Präsident der Internationalen Pax-Christi-Bewegung und gleichzeitig Militärbischof.

Während sich die evangelische Kirche bereits 1950 auf der Synode von Berlin-Weißensee für die Unterstützung der Wehrdienstverweigerer aussprach und schon 1956 Vorschläge für eine gesetzliche Regelung zum Schutz der Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen ausgearbeitet hatte (Kirche und Kriegsdienstverweigerung, Chr. Kaiser Verlag, München 1956), die heute noch in ihrem Grundbestand nicht überholt sind, fanden die katholischen Kriegsdienstgegner in ihrer Kirche lange Zeit nicht nur wenig Unterstützung, sondern viel Unverständnis und Mißtrauen. Lediglich die Pax-Christi-Bewegung konnte gegen manche Widerstände fruchtbare Aufklärungsarbeit leisten, die schließlich dazu geführt hat, daß die Bischöfe 1968 die Einrichtung von Beratungsstellen für Kriegsdienstgegner in allen Diözesen beschlossen.

Die Haltung der Gläubigen ist in beiden Kirchen naturgemäß weniger einheitlich und vor allem von den politischen Überzeugungen des einzelnen bestimmt. In der evangelischen Kirche ist eine pazifistische Gruppe aktiv, die sich im Anschluß an entsprechende Thesen von *M. Niemöller* gebildet hat, der in seiner programmatischen Saarbrücker Rede jede Kriegsrechtfertigung angesichts der Atombewaffnung abgelehnt hat (Christ und Krieg?, Verlag des Sonntagsgruß, Saarbrücken 1960). Weit weniger formiert sind die Kriegsdienstgegner unter den Katholiken, die bislang von seiten der Geistlichkeit und der Theologen kaum irgendeine Unterstützung erfuhren. Ereignisse wie der Essener Katholikentag lassen jedoch erwarten, daß sich hier eine Wandlung anbahnt. Wie wenig vorbereitet das Klima in manchen katholischen Kreisen noch ist, verdeutlichten Reaktionen aus CSU-

Kreisen, die (laut KNA, 12. 12. 68) die Einrichtung von Beratungsstellen durch die katholische Kirche als „Verschwendung von Kirchensteuergeldern" bezeichneten.
Für die Rechtsprechung stellen die Zeugen Jehovas einen problematischen Sonderfall dar. Sie lehnen nicht nur den Wehrdienst, sondern auch, weil sie dem Staat als einer widergöttlichen Einrichtung nicht dienen wollen, den Ersatzdienst ab. Zahlreiche Anhänger dieser Glaubensgemeinschaft haben sich deshalb Gefängnisstrafen zugezogen. Die Gerichte stehen vor der Frage, ob sie diese eindeutigen Gesinnungstäter tatsächlich, wie oft geschehen, mit Kriminellen in einer Haftanstalt unterbringen sollen oder ob es sich der Staat leisten kann, diese Minderheit in ihrer Eigenart zu tolerieren. Ein Fortschritt ist es jedenfalls, daß nach einem Entscheid des Bundesverfassungsgerichts Zweit- und Drittbestrafungen für das gleiche Vergehen (Nichterscheinen zum Ersatzdienst) nicht mehr verhängt werden dürfen. Neuerdings wird den Zeugen Jehovas die Alternative angeboten, sich für einen zweieinhalbjährigen freiwilligen Pflegedienst bereitzuerklären, der zudem tariflich bezahlt wird.

Ein politisch-ethisches Dilemma

Wehrdienstverweigerer zitieren gerne den bekannten Ausspruch von *J. F. Kennedy:* „Kriege wird es geben bis zu jenem fernen Tag, wo der Kriegsdienstverweigerer das gleiche Ansehen und Prestige besitzt wie der Krieger heute." Sie sind jedoch nach wie vor, numerisch gesehen, eine unbedeutende Minderheit, die allerdings für sich in Anspruch nehmen kann, den eigenen Standpunkt gegen manche Widerstände und persönliche Benachteiligungen vertreten zu haben. Das Problem der Kriegsdienstverweigerung macht das Dilemma so recht deutlich, in dem sich die Friedensarbeit immer noch befindet. Denn einerseits wird auch in militärischen Kreisen nicht mehr bestritten, daß der Krieg kein brauchbares Mittel mehr ist, um Konflikte zu lösen, während sich gleichzeitig den Staaten immer noch die Notwendigkeit der Rüstung aufzuzwingen scheint, weil sich gegenwärtig der Frieden offenbar nur mit militärischer Macht sichern und verteidigen läßt. In dieser Ausweglosigkeit kommt dem Kriegsdienstverweigerer eine nicht unwichtige Aufgabe zu — soweit er wirklich aus Gewissensgründen handelt und sich nicht von politischen Richtungen zu destruktiven Zwecken mißbrauchen läßt. Er kann zur Schaffung eines Friedensklimas beitragen. Das Prinzip der Gewaltlosigkeit setzt dem einseitigen militärisch-machtpolitischen Denken eine Alternative entgegen, mit der sich die Öffentlichkeit auseinandersetzen muß. Die Arbeit der Verbände, soweit sie zweckfremde agitatorische Einflüsse auszuschalten verstehen, kann der Gefahr von Ideologisierungen entgegenwirken und die verbreiteten Pauschalurteile relativieren.

Länderbericht

Kirchliche Entwicklungstendenzen in der DDR

In diesem Jahr wird in Mitteldeutschland am 7. Oktober der 20. Gründungstag der DDR mit großem Aufwand gefeiert werden. Wenn man die vier Jahre offener sowjetischer Besatzungspolitik zwischen 1945 und 1949 hinzurechnet, so wird Mitteldeutschland immerhin schon 24 Jahre kommunistisch beherrscht. Während auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens — in Wirtschaft, Kultur, Kunst, Wissenschaft, Recht — die SED-Führung grundlegende Veränderungen durchzusetzen vermochte, blieb bisher lediglich der kirchliche Bereich von einer vollständigen Gleichschaltung verschont, wenngleich es dem kommunistischen Regime bereits gelungen ist, die Kirchen an den äußersten Rand des gesellschaftlichen Lebens zu drängen. Bis auf den heutigen Tag stehen die Kirchen in der DDR aber noch nicht unter direkter Staatskontrolle. Ihre Organe können — mit bestimmten Einschränkungen — frei wirken. Faktisch sind die Kirchen die zahlenmäßig größten und einzigen „Massenorganisationen", die noch nicht auf sozialistische Linie gebracht sind, obwohl es Tendenzen in dieser Richtung gab und gibt.
Wenn auch die Kirchen in ihrer Existenz bisher nicht direkt gefährdet sind und ihnen — nahezu ganz eingeengt auf den Kultbereich — Freizügigkeit gestattet wird, so wurde durch den im Prozeß der sozialistischen Umgestaltung vorangetriebenen Säkularisierungstrend sowie durch den Druck der jahrelangen systematischen kommunistischen Indoktrination und einer zielbewußten Kirchenpolitik nicht nur die gesellschaftliche Rolle und Funktion der Kirchen beträchtlich herabgemindert. Auch die Zahl der Kirchenglieder verringerte sich.

Der statistische Trend . . .

Einen Einblick über die offensichtlichen Auswirkungen eines sehr wirksamen Entwicklungsprozesses infolge des allgemeinen gesellschaftlichen Strukturwandels und die Ergebnisse atheistischer Propaganda geben die Zahlen, die in einem 500 Seiten starken Band „Ergebnisse der Volks- und Berufszählung vom 31. Dezember 1964" im Herbst 1968 veröffentlicht wurden. Während es zunächst gegen die konfessionsstatistischen Angaben erhebliche Vorbehalte gab und die Vermutung geäußert wurde, daß diese Zahlen zuungunsten der Kirche in erheblichem Umfang manipuliert wurden, werden sie jetzt als halbwegs richtig anerkannt.
Von den 17 003 633 Bewohnern der DDR haben sich Ende 1964 5 416 814 (31,86 % der Bevölkerung) als „konfessionell nicht gebunden" bezeichnet. 1950 hatten sich nur 8 % als konfessionslos bezeichnet. In den Zählungsbogen trugen sich 10 091 907 (59,35 %) als Angehörige der evangelischen Kirche ein. 1950 waren es noch 14,8 Millionen (80 %). Als Katholiken bekannten sich 1 375 237 (8,1 %). Bei der Zählung 1950 waren es noch 2,0 Millionen (11 %). Der Rückgang von 4,7 Millionen evangelischen und 600 000 katholischen Christen ist nach vorsichtigen Schätzungen zu etwa einem Viertel durch die „Republikflucht" erklärbar, die restlichen drei Viertel dürften in erster Linie Ergebnisse eines Entkirchlichungstrends, wie wir ihn auch im Westen kennen, und zu einem geringeren Teil auch Resultat atheistischer Propaganda und Erziehung sein.

Das Staatliche Zentralamt für Statistik der DDR hat die Volkszählungsergebnisse hinsichtlich Religionszugehörigkeit nicht nach Altersgruppen, sozialen Schichtungen, Verteilung auf Stadt- und Landkreise im einzelnen aufgegliedert. Differenziert wurde lediglich zwischen einzelnen Bezirken und nach Geschlechtern.

An der Spitze der Entkirchlichung steht Ost-Berlin, dann folgen die Bezirke Leipzig, Dresden und Gera. In Ost-Berlin betrug der Anteil der nicht konfessionsgebundenen Bevölkerung 46,5 %. Damit wurde erstmalig der Anteil der Angehörigen der dort bisher zahlenmäßig dominierenden evangelischen Kirche (1964: 45,85 %) übertroffen. Auch in den übrigen Großstädten der DDR dürfte gleichlaufend mit der Ost-Berliner Entwicklung ein überdurchschnittlich hoher Anteil an Konfessionslosen registriert worden sein, wenngleich das Ost-Berliner Ergebnis nicht erreicht worden ist.

Obwohl in der DDR die Gleichberechtigung der Frauen in vielen Bereichen relativ konsequent verwirklicht wurde, dominieren auch heutzutage immer noch die Männer im gesellschaftspolitischen Bereich. Der proportional höhere Anteil konfessionsloser Männer wirkt sich daher für die Präsenz der Kirchen in der Gesellschaft negativ aus. Das Zahlenverhältnis der Geschlechter im Durchschnitt der Gesamtbevölkerung der DDR betrug Ende 1964: 45,5 % männlich und 54,5 % weiblich. Bei den Katholiken ist die Relation der Geschlechter jedoch 42,3 % männlich und 57,7 % weiblich. In der evangelischen Kirche besteht diesbezüglich ein Zahlenverhältnis 42 zu 58. In Ost-Berlin ist die Situation am ungünstigsten. Gesamtbevölkerung 44 zu 56, evangelische Bevölkerung 38 % männlich zu 62 % weiblich. 53,5 % der Ost-Berliner Männer (251 000 von 469 000) bezeichneten sich bei der Volkszählung als konfessionslos. Im DDR-Durchschnitt gab es dagegen nur 37 % konfessionslose Männer.

Inzwischen sind keine nennenswerten Verschiebungen im Mitgliederstand der Kirchen vor sich gegangen. Auf einer nur leicht sinkenden Kurve erfolgte eine relative Stabilisierung. Deshalb kann man davon ausgehen, daß die vorstehend genannten Zahlen im großen und ganzen noch heute richtig sind, zumal bekannt ist, daß bei der Volkszählung sich manche Bürger, die offiziell längst aus der Kirche ausgetreten waren, sich als Christen ausgegeben haben, um so ihren Widerwillen gegen das Ulbricht-Regime zu bekunden. Der Rückgang der Taufen, kirchlichen Trauungen und selbst der kirchlichen Bestattungen zeigt jedoch, auf welch schwankendem Boden die Kirche steht.

. . . durch kirchliche Erhebungen bestätigt

Laut Volkszählungsergebnis kam ein Geistlicher auf 1576 Kirchenangehörige. Die Gesamtzahl der in kirchlichen Diensten Beschäftigten soll sich auf 18 276 belaufen. Die Vertreter „konfessioneller Berufe" stellten damit nur 0,2 % der insgesamt nahezu 8 Millionen Berufstätigen.

Von evangelischer Seite (vgl. den redaktionellen Artikel „Zwischen Volkskirche und Freiwilligkeitsgemeinde — Tatsachen und Tendenzen aus dem kirchlichen Leben in der DDR" in den „Evangelischen Kommentaren", November 1968) wird bestätigt, daß auch anhand kirchlicher Erhebungen in einzelnen Landeskirchen kein günstigeres Ergebnis festgestellt werden konnte.

Die „Evangelischen Kommentare" (S. 619 f.) schreiben u. a.: „Diejenigen Landeskirchen, die in den letzten Jahren den Versuch unternommen haben, die ‚Seelenzahl' ihrer Gemeinden anhand eigener Erhebungen festzustellen, sind zu Zahlen gekommen, die unter denen der Selbsteinschätzung bei der Volkszählung liegen. Anhalt stellte für 1963 einen Rückgang gegenüber 1954 um 63 000 auf 360 000 fest. Mecklenburg kam 1965 auf wenig mehr als 1 Million, Thüringen 1966 auf 1,35 Millionen. Für Mecklenburg gibt es eine Taufziffer von 1967 mit 6592 (1965: 7942), das ist 0,66 von Hundert der Gesamtseelenzahl. Ein fast gleiches Verhältnis stellte Anhalt schon 1963 fest. Im Ostteil von Berlin-Brandenburg wurden 1961 knapp 20 000 Taufen registriert, ebenfalls wesentlich weniger als 1 % der damaligen Seelenzahl. Zum Vergleich: die Geburtenziffer in der DDR lag in diesen Jahren um 1,5 je Hundert der Gesamtbevölkerung. Von den als Säuglingen Getauften werden von der evangelischen Unterweisung in Christenlehre und Konfirmandenunterricht im Schnitt nur 50 % überhaupt erfaßt (in den Großstädten gar nur zwischen 11 und 13 v. H.). Mit dem Rückgang der Taufen mag sich dieses Verhältnis allerdings künftig etwas verbessern. Die kirchlichen Finanzexperten lesen den sich verschlechternden Altersaufbau der Kirchenzugehörigen an der von ihnen registrierten starken ‚Überalterung' der Kirchensteuerkonten ab."

Auch die im Ost-Berliner Union-Verlag erschienene Habilitationsschrift von G. Kretzschmar „Volkskirche im Umbruch — Kirchliche Lebensäußerungen in drei Gemeinden der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens — Eine praktisch-theologische Arbeit auf kirchgemeindesoziologischer Grundlage" bestätigt diese Hinweise im Detail.

Kretzschmar stellt fest: „Die Kirche lebt nicht mehr in einer bürgerlich bestimmten Sphäre, sondern in einer Welt tiefgehender sozialer Wandlungsprozesse, die in unserem Raum den Charakter konsequenten sozialistischen Aufbaus haben" (S. 9). Generell wird festgestellt, daß „sich die überwiegende Mehrheit der Gemeindeglieder der Landeskirche kaum noch am kirchlichen Leben beteiligt. Wie wenig sich Volk und Kirche noch tatsächlich decken, wird daran deutlich" (S. 17).

Wenn Kretzschmar auch berücksichtigt, daß der Protestantismus keine „Kirchengebote" kennt und religiöse Gedanken nicht registrierbar sind, so wird doch vom charakteristischen „Prozeß des Strukturwandels einer einstigen weithin privilegierten Staats- oder Volkskirche zu einer immer mehr sich abzeichnenden Freiwilligkeitskirche" (S. 24) gesprochen.

Die Physiognomie der Gemeinden

Kretzschmar stellte fest, daß die Kirchengemeinden der sächsischen Landeskirche zwar nach außen ein durchaus differenziertes Bild bieten, daß sie in der Regel aber aus drei Gruppen bestehen, die sich in ihrer kirchlichen Aktivität beträchtlich voneinander unterscheiden:

1. Die statistisch kleinste Gruppe umfaßt die sogenannte Kerngemeinde. „In ihr finden sich diejenigen Gemeindemitglieder, die bewußt zur Kirchengemeinde gehören wollen und auch im Alltag bemüht sind, ihr Leben in Haus und Beruf aus christlichem Geiste zu führen" (S. 31).
2. Zur zweiten Gruppe gehören die Durchschnitts- und Traditionschristen. „Den Angehörigen dieser Gruppe fehlt der Drang zum Vorstoß in die Kerngemeinde. Sie begnügen sich mit einer kirchlichen Passivität, weil sie

meinen, sie müßten von der Kirche oder dem Pfarrer ‚bedient' werden ... Weil die Durchschnittschristen als kirchliche Minimalisten gesehen werden müssen, ist zu fragen, wie lange sie noch eine Zukunft haben."

3. Die dritte — inzwischen zur größten gewordene — Gruppe der Gemeindeglieder sind „die Gleichgültigen, Lauen und Schlummernden", die „kirchlichen Randsiedler oder Taufscheinchristen" (S. 33). „Sie haben jedenfalls dem Geiste der Indifferenz oder der atheistischen Propaganda kaum etwas positiv Christliches entgegenzustellen gehabt ... Ihre Grundhaltung gegenüber Kirche und Christentum ist indifferent, kritisch und nicht selten gar ablehnend." Diese Christen leben losgelöst von der Gemeinde, bezahlen meist noch die Kirchensteuern und verlangen die kirchliche Bestattung. Die Ursachen ihres Verbleibens in der Kirche sind wissenschaftlich — laut Kretzschmar — nicht zu erfassen.

Anhand verschiedener Fakten aus drei Gemeinden (Abnahme der kirchlichen Taufen, Trauungen und Konfirmationen) weist Kretzschmar auf ein sichtbares Absinken der Kirchlichkeit hin. Hier sei nur auf die Entwicklung der Konfirmandenzahl hingewiesen:

Jahr	Gemeinde: A	B	C	Gesamt
1950	84	152	56	292
1953	76	81	37	194
1956	54	90	20	164
1958	46	72	29	147
1960	31	22	11	64
1961	16	28	23	67

In den mehr diasporaerprobten katholischen Gemeinden gibt es ähnliche Erscheinungen, wenngleich dort das Absinken der Kirchlichkeit nicht ganz so kraß ist. Es kann aber kein Zweifel daran bestehen, daß die Kirchen in Mitteldeutschland in den vergangenen 24 Jahren nicht nur einen zahlenmäßigen Schwund, sondern auch von der Altersschichtung und von der Verteilung auf geographische Zentren (Industriegebiete, Großstädte) her eine Verschlechterung ihrer Struktur aufzuweisen haben. Neben Entfremdungserscheinungen gegenüber der Kirche trägt auch die durch die „Republikflucht" der Vergangenheit bedingte relative Überalterung und die dadurch gegebene höhere Sterberate zur zahlenmäßigen Schwächung der Kirchen bei.

Da die Kirchen unter den Bedingungen kommunistischer Diktatur praktisch ins Getto gedrängt wurden, hat das Gemeindeleben eine besondere Prägung aufzuweisen. Notgedrungen konzentrieren sich in einem Getto alle Kräfte nach innen, weil die Wirksamkeit nach außen erschwert oder weitgehend unterbunden ist. Unter diesen Bedingungen gibt es im Gemeindekern vielfach eine vorbildliche innerkirchliche Aktivität und einen guten Zusammenhalt.

Relative Geschlossenheit

Die Unruhe, die die Weltkirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erfaßt hat, wirkt sich auch auf Mitteldeutschland aus. Die bisherige innere monolithische Geschlossenheit der katholischen Kirche in der DDR ist durch die allgemeine nachkonziliare Diskussionswelle gelockert. Ein plurales kirchliches Denken beginnt sich allmählich auch hier, wenn auch zögernd, zu entwickeln. Vor allem im Ausstrahlungsgebiet westdeutscher Sender finden theologisch-kritische Auseinandersetzungen ein Echo. Mit einer gewissen Verzögerung — bedingt durch die Behinderungen des Literatur- und Zeitschriftenaustausches — finden westliche theologische Ideen bei mitteldeutschen Priestern und Laien in begrenztem Umfang Eingang und auch Anklang. Im theologischen Bereich werden fast ausschließlich bestimmte Anregungen aus der Bundesrepublik übernommen. Eine eigenständige Ausarbeitung theologischer Denkmodelle erfolgt in Mitteldeutschland meist nicht.

Anders verhält es sich dagegen im gesellschaftspolitischen Bereich. Diesbezüglich besteht vielfach das Bedürfnis, als Teil der Weltkirche nach bestimmten Lösungen für die Bewährung im Alltag in der sozialistischen Gesellschaft zu suchen. Dieses Bemühen basiert im Katholischen jedenfalls mit auf der Auswertung der Pastoralkonstitution.

Da Chancen für eine Wiedervereinigung in absehbarer Zeit nicht vorhanden sind und demzufolge die DDR auch nicht mehr als kurzfristiges Provisorium angesehen wird, ist es verständlich, daß jetzt auch in kirchengebundenen katholischen Kreisen neue Überlegungen angestellt werden. Es mehren sich die Stimmen, die nach einem Engagement des Katholiken im gesellschaftlichen und politischen Leben rufen. Das berufliche Fortkommen bzw. die erwünschten Genehmigungen für Reisen, Einfuhren oder Bauten erscheinen so als Preise, die ein gewisses Mitgehen vertretbar machen. Es taucht die Frage auf: ob man noch an der alten Konzeption „Dieser Staat ist ein fremdes Haus" (Erklärung von Bischof O. Spülbeck auf dem Kölner Katholikentag 1956) festhalten könne und weiterhin politisch völlig abseits stehen müsse oder ob es nicht doch echte, noch vertretbare Möglichkeiten einer begrenzten Mitarbeit der Christen in der sozialistischen Gesellschaft gebe und wie und in welchem Maße man sich gegebenenfalls anpassen müßte.

Bereitschaft zu begrenztem Engagement

Je länger die Mauer in Berlin steht, desto stärker wird insbesondere bei Studenten, Jungakademikern und dem Mittelstand, aber auch bei jüngeren Geistlichen die Bereitschaft zum neuen Überdenken der gegebenen Situation. Die Anerkennung des bestehenden Regimes wird von diesen Kräften als eine wichtige Voraussetzung angesehen, um als christlicher Staatsbürger wirklich auftreten und das Beste zu machen bzw. das Schlimmste verhüten zu können. Es gibt auch bei manchen Katholiken in Mitteldeutschland die Befürchtung, daß das Verharren in der bisherigen Position noch mehr zur gesellschaftlichen Isolierung der Kirche führe und sie dadurch völlig ins Getto gedrängt werde. Es gibt daher Stimmungen für ein begrenztes Engagement in der sozialistischen Gesellschaft bei Wahrung kritischer Distanz zur kommunistischen Ideologie. Früher kritisierten manche die Bischöfe wegen „Nachgiebigkeit", heute sind sie mit der „unnachgiebigen Linie" der Bischöfe nicht einverstanden.

Seit einiger Zeit besteht der Eindruck, daß die zuständigen Behörden und gesellschaftlichen Einrichtungen (Partei, Nationale Front) zwischen „DDR-freundlichen und DDR-feindlichen Pastoren" zu unterscheiden beginnen, wobei das Wohlwollen oder Mißfallen der Behörden nicht nur auf persönliche Vor- und Nachteile, sondern auch auf die pastoralen Arbeitsmöglichkeiten Auswirkungen haben soll. Es gibt Andeutungen, daß die Behörden den Priestern, die zur Gruppe der „DDR-feindlichen Pastoren"

gezählt werden, die Ausübung der seelsorgerischen Tätigkeit in staatlichen Krankenhäusern und Altersheimen untersagen will. Es kann kein Zweifel bestehen, daß die mitteldeutschen kommunistischen Kirchenpolitiker mittels dieser Taktik erhoffen, die bisher relativ einheitliche Haltung des katholischen Klerus aufzusprengen und Einbrüche zu erzielen.
Anderseits gilt es doch zu beachten, was *W. Trilling* in einem Vortrag „Der Weg der katholischen Kirche in der DDR" im Görres-Vortragswerk, Leipzig, am 12. Oktober 1967 feststellte: „Wir haben als Erbe überkommen eine Art ideologische Fixierung auf das Ziel hin: Bestand erhalten. Das hat sich sicher positiv ausgewirkt, es hat aber auch eine negative Rückseite, nämlich die Gefahr des Gettodenkens, des Lebens im eigenen Raum, des Wohlbehagens in katholischer Nestwärme. Wir wissen aber sowohl aus der Erfahrung wie aus der Lehre, daß das Christentum nur lebendig bleiben kann, wenn es Zeugnis gibt, wenn es Aufgaben sieht und tut, wenn es dient und sich im Dienste findet und erfüllt. ‚Bestand erhalten' als solches ist kein seelsorgliches und christliches Ziel, es ist es auch niemals gewesen."

Position von Minderheiten

Zwar ist man sich darin vollkommen einig, daß die einzelnen sich möglichst qualifizieren müssen, um auch im Berufsleben führend tätig sein zu können (von Widerstand ist keine Rede), doch inwieweit sich der einzelne mit dem kommunistischen Staat und in gesellschaftlichen Organisationen arrangieren darf, darüber gibt es Meinungsverschiedenheiten. Eine kluge, allgemeinverbindliche, von allen akzeptierte Formel wurde bisher noch nicht gefunden. Die Vorstellungen katholischer Studenten, Jungakademiker und Geistlicher, wie man die Kirche aus dem drohenden Getto herausführen könne, sind bisher durchaus noch nicht repräsentativ. Die überwiegende Mehrheit der Katholiken in Mitteldeutschland folgt dem Episkopat in der Befolgung weitgehender politischer Abstinenz, was jedoch tatkräftigen Einsatz am Arbeitsplatz und gegenüber dem Nächsten nicht ausschließt. Aber es ergeben sich daraus auch eindeutige Nachteile: Die Notwendigkeit, sich als Kirche in einer atheistisch geprägten sozialistischen Gesellschaftsordnung zu behaupten, veranlaßt sowohl die Amtskirche wie deren innerkirchliche Kritiker zu betonterer Solidarität. Es liegt darin aber auch die besondere Gefahr der Erstarrung. Beim Aufbau der Laienvertretungen in der DDR zeigt sich noch der Trend, Honoratioren zu bevorzugen. Es hat sogar den Anschein, daß von der Amtskirche in verschiedenen Fällen dafür gesorgt werden mußte, daß Jugendliche, Frauen und Arbeiter in angemessener Zahl berücksichtigt werden. Wie bisher bemühen sich die SED und die Behörden, aus innerkirchlichen Meinungsverschiedenheiten Nutzen zu ziehen. Während grundsätzlich früher von der SED und den Behörden vornehmlich jene Kräfte stillschweigend gefördert wurden, die sich gegen die Amtskirche (egal aus welchen Motiven) auflehnten, ist in jüngster Zeit — vor allem unter dem Eindruck der Entwicklung in der ČSSR — eine modifizierte Haltung der SED-Kirchenpolitiker erkennbar. Die Aktivität unkontrollierbarer kleiner kirchlicher Gruppen wird von der SED und den Behörden nunmehr mit größtem Argwohn beobachtet. Bei der Amtskirche wissen die SED-Kirchenpolitiker halbwegs, woran sie sind. Die Amtskirche ist für sie eine überschaubare feindliche Instanz, deren konsequentes unbestechliches Verhalten erwiesen ist. Zur Zeit sind für die SED unberechenbare, schlecht kontrollierbare, besonders kontaktfreudige Kräfte und Gruppen die größere Gefahr, zumal gerade diese Kräfte und Gruppen einige Berührungspunkte mit Oppositionellen aus der Partei und anderen gesellschaftlichen Schichten haben. Diese Kräfte sind dem Regime gerade deswegen suspekt, weil deren grundsätzliches Bekenntnis zum Sozialismus und zur DDR zugleich Ausgangspunkt für reformerische Abweichungen ist.
Wenn die SED-Führung 1960 — nach einer zweijährigen besonders scharfen antireligiösen und antikirchlichen Welle — ihre Kirchenpolitik milderte und seitdem auf weitere scharfe Kampagnen verzichtete, so ist dies zum Teil darin begründet, daß die SED-Führung die Zeit für ausgereift hielt, nunmehr stärker auf die elementaren Auswirkungen eines allgemeinen Entkirchlichungstrends zu bauen und nur mit „normaler Intensität" (ohne großangelegte Aufklärungskampagnen und nachdrückliche Aufforderungen zum Kirchenaustritt) den Kampf gegen Religion und Kirche fortzuführen. Ab 1960 schienen die Kirchen der SED-Führung innenpolitisch weniger gefährlich, weil ihre über den „innerkirchlichen Raum" hinausgreifenden öffentlichen Wirkungsmöglichkeiten bereits weitgehend ausgeschaltet waren und die Kraft kirchlich geprägten Sozialverhaltens vornehmlich in den Städten zu schwinden begann. Ebenso war bereits damals das Klima des gesamten öffentlichen Lebens — Schule, Massenorganisationen, Massenmedien, Bildungseinrichtungen etc. — achristlich geprägt.

Zurückhaltende Pressionen

Angesichts dieser relativ günstigen Bedingungen für den weiteren Druck gegen Religion und Kirche konnten die SED-Machthaber ihr Vorgehen ändern. Zwar verzichteten sie nicht auf eine Fortführung der atheistischen Propaganda, aber sie konnten darauf hoffen, daß das antireligiös geprägte öffentliche Leben die Menschen stetig beeinflußt und eine gleichgültige Haltung bei zahlreichen Menschen gegenüber Religion und Kirche erzeugt.
Die SED-Führung erkannte nüchtern, daß ihr ein offener Kirchenkampf nun mehr schaden als nutzen könnte. Ungeachtet einzelner Konflikte vermied die SED-Führung mit taktischem Geschick jede ernsthafte Konfrontation mit den Kirchen und jede Kirchenkampfatmosphäre. Große Aufklärungskampagnen und harte Aktionen gegen die Kirchen würden nur die Leidenschaften wecken und die Glaubenshaltung der Christen stärken, daher wurde in den sechziger Jahren die Atheismus-Propaganda im öffentlichen Leben beträchtlich reduziert. Großangelegte scharfe Angriffe auf Kirchen und Kirchenleitungen blieben seitdem eine Seltenheit. Kirchenzugehörigkeit und aktive Beteiligung am kirchlichen Leben dienten in den Betrieben und Verwaltungen im allgemeinen nur noch in Ausnahmefällen als Ansatzpunkt diskriminierender Agitation. Dies schließt natürlich nicht aus, daß innerhalb der SED weiterhin diesbezüglich strengere Maßstäbe angelegt werden und es auch Benachteiligungen von treuen Christen in den Schulen, Universitäten bzw. im Berufsleben gab. Schulen und Universitäten sind Hochburgen atheistischer Erziehung geblieben. Wer sich zur Kirche offen bekennt, gilt auch heutzutage in der Wertung der Kaderabteilungen als nur bedingt zuverlässig.

Eine Rückkehr der Kirchen ins Zentrum des gesellschaftlichen Lebens wird mit Konsequenz verhindert. In aller Stille versuchen die Parteiorganisationen und Behörden durch kleine behutsame Schritte das Aktionsfeld der Kirchen weiter einzuengen und sie noch mehr an den alleräußersten Rand des gesellschaftlichen Lebens zu drängen. Es gibt z. B. Versuche, auf kirchliche Aktivitäten bei der Freizeitbetreuung Jugendlicher sowie im kulturellen Bereich (Laienspiele, Kirchenmusikveranstaltungen) reglementierend einzuwirken.

Es hat den Anschein, daß die SED-Führung auf längere Sicht in ihrem Kampf gegen Religion und Kirche vornehmlich auf den für sie vorteilhaften Trend der voranschreitenden Säkularisierung baut und nur noch in dosiertem Maß ihre zielstrebige, militante atheistische Propaganda und Erziehung fortführt. Dieses Vorgehen ist für sie erfolgversprechender. Obwohl die Kirchen in der DDR im Vergleich mit anderen Volksdemokratien eigentlich nie „verfolgt" wurden, führte die Bedrängnis mit feineren Methoden zu beträchtlichen Einbußen der Kirchen.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Die protestierende Linke — ihre Thesen und Aktionen

Exakt läßt sich der Beginn der Bewegung der neuen Linken wohl kaum festlegen. Ihre geistigen Ursprünge reichen weit zurück. Sie wurden im letzten Heft (S. 236 ff.) dokumentiert. Zu ihnen stehen die Protestgruppen, die die gegenwärtige politische Linksbewegung verkörpern, in einem eigenartig gebrochenen Verhältnis. Begonnen hat es 1957. Damals wurden in Oxford zwei linke Zeitschriften gegründet, die sich 1959 zu der von einem idealistisch-humanistischen Sozialismus bestimmten „New Left Review" zusammenschlossen. Auch an amerikanischen Universitäten wurden Ende der fünfziger Jahre „sozialistische" Clubs und Zeitschriften gegründet. Eine protestierende Jugend gab es schon etwas früher in den USA, die Beat-Generation — protestierend freilich nur in einem vagen Sinn —, der später, auch in Europa, Provos, Hippies, Gammler folgten, Gruppen, die sich bewußt aus der Gesellschaft herauslösten. Blieben sie auch subjektivistisch, so suchten sie doch schon nach einer antiautoritären und enthierarchisierten Ordnung (nach *W. Hollstein:* „Der Untergrund", Verlag Luchterhand, Neuwied 1969). Der amerikanische underground-Film (in Deutschland in den letzten Jahren entsprechend das „andere Kino", besonders junger Hamburger Filmautoren), underground-Künstler wie *Tuli Kupferberg,* das schon längere Zeit bestehende, von *Julian Beck* und *Judith Malina* geleitete „Living Theatre" (länger auch in Europa), mit seinen Produktionen auf die Aufhebung der Differenz von Theater und Wirklichkeit abzielend — diese Phänomene gehören ebenfalls hierher. Bezeichnenderweise war auch die „Situationistische Internationale" („Internationale Situationniste", Juli 1957 in Paris gegründet) eine Künstlervereinigung.

Die ersten Gruppen und Aktionen

Daneben bildeten sich in den USA jedoch politisch engagiertere Gruppen, so 1960 das SNCC („Students Nonviolent Coordinating Committee"), das vor allem im amerikanischen Süden im Sinne der Bürgerrechtsbewegung arbeitete und sich im Laufe der Zeit, unter dem Einfluß von *Malcolm X* und *Stokely Carmichael* wie auch der äußeren Umstände, radikalisierte und der Zielsetzung der „Black Power" anschloß. Etwa seit 1960 wirkten auch die amerikanischen SDS („Student for a Democratic Society"), theoretisch nicht sehr ausgeprägt, gegen den amerikanischen Liberalismus und sein Establishment gerichtet wie auch das FSM („Free Speech Movement") von Berkeley, wo es Ende 1964 zu großen Unruhen (sit-in der Studenten, Gewaltanwendung der Polizei) kam. In Amerika wirkten politisierend besonders der Vietnam-Krieg und seine Eskalation durch die USA. (Nach Hollstein haben sich sogar die Hippies seit 67/68 politisiert, sie seien zum Teil zu „Yippies" — nach „Youth International Party" — geworden.) Ausgesprochen sozialistische Gruppen sind — abgesehen von der bedeutungslosen alten kommunistischen Partei — die „Progressive Labor Party" (marxistisch-leninistisch-maoistisch) und die eher reformgläubigen Du Bois-Clubs. (Vgl. zum Ganzen: *Jacobs / Landau,* „Die Neue Linke in den USA", Verlag Hanser, München 1969.)

In Deutschland lagen die Anfänge neuer linker gesellschaftskritischer Bewegungen auch auf einem stark durch ästhetische Motive bestimmten Gebiet. So bildeten sich 1957 in München die Gruppen „Spur" und „Wir", die sich zeitweise der „Situationistischen Internationale" anschlossen; es gab dann, besonders unter der Wirkung von Adornos und Marcuses Schriften, eine „Subversive Aktion", die 1963 das Flugblatt „Auch du hast Kennedy erschossen" produzierte, 1964 die „Botschaft an die Lämmer des Herrn zum Katholikentag" (die Kirche „ein Anachronismus" mit einer „von Blut getränkten Geschichte"; „Das Absterben der Theologie ermöglicht die Erfüllung ihres Anspruchs"). Schon im Januar 1964 hatte eine kleine Aktion gegen den Springer-Verlag in Berlin stattgefunden. Man brachte einige Nummern einer Zeitschrift „Anschlag" heraus, in der u. a. *F. Böckelmann* und *D. Kunzelmann* (später bekannt als Berliner Kommunarde) schrieben.

Der SDS, gegründet schon im September 1946, blieb lange Zeit mit der SPD eng verbunden. In den fünfziger Jahren kam es zu den ersten Differenzen. 1958 führte man die Anti-Atomtod-Kampagne erst noch mit der SPD zusammen, dann allein. 1960 wurde aus der „Rechten" des SDS der SHB (Sozialdemokratischer Hochschulbund) gegründet, der nun von der SPD gefördert wurde und „vier Jahre hindurch ‚brav' blieb" (so *E. Richert,* Die radikale Linke", Colloquium-Verlag, Berlin 1968), bis er dann die früheren Positionen des SDS einnahm. Seit November 1960 durften SPD-Mitglieder nicht mehr SDS-Mitglieder sein — Anlaß war die Besorgung von Akten durch den SDS in Ost-Berlin für Material gegen NS-Richter gewesen, Ursache das Abrücken der SPD vom Marxismus seit dem Godesberger Programm 1959.

Die wichtigsten Stationen der politischen Entwicklung in

Berlin waren: Dezember 1964 das Flugblatt zum Besuch Tschombés in Berlin: „Was hat der Mörder Tschombé bei uns zu suchen?" und eine Demonstration, wonach es bereits eine verfälschende Darstellung in Berliner Zeitungen (meist Springer-Zeitungen) gab. 1965 entwickelten sich stärkere Konflikte an der Berliner „Freien Universität", sehr rasch in die Öffentlichkeit getragen: der „Fall Kuby" (Redeverbot für Erich Kuby durch den Rektor der FU), der „Fall Krippendorf" (Krippendorf war Assistent von Prof. *G. Ziebura* am Otto-Suhr-Institut; nach einem Artikel im „Spandauer Volksblatt" wurde sein Anstellungsvertrag nicht mehr verlängert).

Im Herbst 1965 gab es bereits die ersten Reaktionen auf den Vietnam-Krieg. Das Jahr 1966 brachte politisch die Bildung der „Großen Koalition", die die Möglichkeiten einer innerparlamentarischen Opposition radikal reduzierte und so eine außerparlamentarische Opposition provozierte.

Die Frage, warum sich die Konflikte gerade an der FU Berlin entzündet haben, wird in der umfassendsten Darstellung der Vorgänge (*Friedeburg / Hörlemann / Hübner / Kadritzke / Ritsert / Schumm:* „Freie Universität und politisches Potential der Studenten", Verlag Luchterhand, Neuwied 1969) mit dem Hinweis beantwortet, daß gerade hier die Diskrepanz zwischen der Verfassungswirklichkeit der Universität und den Erwartungen der Studenten besonders hoch gewesen sei; dazu sei die Wirksamkeit des SDS gekommen und ein allgemeines Unbehagen angesichts des „Versandens demokratischer Willensbildung" in Deutschland *(Friedeburg).* Februar 1967 wurde in Berlin die „Kommune I" gegründet als „Versuch" einer neuen, die bürgerliche Familie negierenden Lebensform. (Viele solcher Kommunen bestanden schon in den USA, bestehen heute auch in Europa.) 1967 brachte jedoch politisch viel Schwerwiegenderes: am 2. Juni 1967 die Erschießung des Studenten Ohnesorge bei den Unruhen anläßlich des Schah-Besuches in Berlin (enthüllend hatten das Buch von *Bahman Nirumand* „Persien — Modell eines Entwicklungslandes", rororo 945, und ein Vortrag Nirumands kurz vor dem Besuch gewirkt), allgemein die Entwicklung neuer Demonstrationsformen, die Ausweitung des Konflikts auf viele Universitäten in Westdeutschland, Störungen von Vorlesungen, erste „Besetzungen" von Universitätsinstituten. Nach dem Attentat auf *Rudi Dutschke* im April 1968 folgten die Osterunruhen in vielen Städten, weitere Unruhen im Mai im Zusammenhang mit der zweiten und dritten Lesung der Notstandsgesetze, weitere Besetzungen.

Die vielen Gruppen . . .

Die Zurechnung einzelner Vorkommnisse zu den einzelnen Gruppen ist schwer. Als Vorreiter kann immer der — allerdings selbst verschiedene Richtungen umfassende und dezentralisierte SDS — gelten, als betont linke sozialistische Gruppe auch der SHB. Radikaldemokratische Gruppen sind die HSU (Humanistische Studentenunion) und der LSD (Liberaler Studentenbund Deutschlands). Die wichtigste Gruppe von älteren Linken ist der SB („Sozialistischer Bund"; geschäftsführender Sekretär *H. Brakemeier*), der sich aus der „Sozialistischen Förderergesellschaft" gebildet hat, die Anfang 1961 auf Initiative Prof. *W. Abendroths* in Marburg mit dem Zweck der Unterstützung des SDS gegründet worden war. Andere nicht spezifisch studentische linke Gruppen, von Parteien abgesehen, sind: VUS („Vereinigung unabhängiger Sozialisten"), der „Initiativausschuß zur Gründung einer Sozialistischen Partei", die ASO („Arbeitsgemeinschaft Sozialistische Opposition", besonders in Marburg), das am 3. Februar 1968 konstituierte „Sozialistische Zentrum" (das als Rahmenorganisation gedacht war, vom SDS mit Distanz betrachtet, vor allem von VUS, SB und ASO bestimmt, bis der SB wieder austrat), die KDA („Kampagne für Demokratie und Abrüstung". Zu ihr gehören Sozialisten wie Pazifisten; geschäftsführend *A. Buro, A. Klönne, K. Vack.* Die KDA steht, nach Buro selbst, „im Zeichen wachsender Schwäche"), die HU („Humanistische Union", seit 1961), die „Republikanischen Clubs" (RC). Auch der VK („Verband der Kriegsdienstverweigerer") wäre hier zu nennen (vgl. ds. Heft, S. 273). Vor kurzem gegründet (Februar 1969) wurde die DU („Demokratische Union"), die einen gewaltlosen Weg zum Sozialismus suchen möchte, bei ihrer Gründungsversammlung aber schon linksnationale Neigungen zeigte. Gegründet wurde ferner in Offenbach ein „Sozialistisches Büro" (soll der Kommunikation der verschiedenen linken Gruppen dienen; besonders SB- und KDA-Mitglieder).

Die Protestbewegung griff 1967/68 auch auf die Schüler über: im Februar 1967 wurde ein USSB („Unabhängiger Sozialistischer Schülerbund") gegründet, der Rechtlosigkeit und Unterdrückung der Schüler sowohl in der Schule als im Elternhaus beklagte; ebenfalls im Februar 1967 das — wichtigere — AUSS („Aktionsgemeinschaft unabhängiger und sozialistischer Schüler"), anfangs stark vom SDS beeinflußt, später selbständiger. Gegenstücke zu diesen Schülerorganisationen bilden — seit dem Frühjahr 1968 — die radikaldemokratische ADL („Aktionsgemeinschaft demokratischer Lehrer") und der SLB („Sozialistischer Lehrerbund").

Mehr der inneren Diskussion und der Selbstverständigung als der Wirkung nach außen dienen die zahlreichen Zeitschriften der neuen Linken. Die wichtigsten sind: „Die andere Zeitung", Hamburg, eine sozialistische Wochenzeitung, geleitet von *G. Gleißberg,* mit Mitarbeitern wie *K. Hiller* und *W. Abendroth,* nach anfänglichem Erfolg stagnierend und vor kurzem eingegangen. „aktion", seit 1967, Stuttgart, herausgegeben von *I. Vetter-Dwenger.* „alternative — Zeitschrift für Literatur und Diskussion", seit 1955, Berlin, herausgegeben von *H. Brenner.* „Das Argument", seit 1958, zweimonatlich erscheinend, Berlin; ursprünglich herausgegeben von *W. F. Haug* und *Chr. Müller-Werth* in Verbindung mit *G. Anders, Eggebrecht, Flechtheim, Gollwitzer, Grüber, M. Landmann, Taubes, Weischedel* — heute werden nur noch die beiden Herausgeber genannt. „Das Argument" ist ausgesprochen neomarxistisch eingestellt und das wichtigste theoretische Organ der neuen Linken. Mit der Zeitschrift stand der Berliner „Argument-Club" in Verbindung. „express international — Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur"; seit 1962, monatlich, Frankfurt; redigiert von *M. Büning;* der IG Metall nahestehend. „Extradienst", Berlin, erscheint zweimal wöchentlich, redigiert von *C. Guggomoos;* Informationsblatt. „facit", seit 1965, Köln; traditionell marxistisch-leninistische Zeitschrift des Kölner SDS. „konkret"; unter diesem Titel seit 1957 erscheinendes Magazin, herausgegeben von *K. R. Röhl.* Leitartiklerin war *U. M. Meinhof,* die vor kurzem unter dem Vorwurf ausschied, die — zusehends erfolgreiche — Zeitschrift wende sich vom ur-

sprünglichen Kurs ab. „Kursbuch", seit 1966, im Suhrkamp Verlag erscheinend, herausgegeben von *H. M. Enzensberger;* anfangs eher literarisch, dann mehr und mehr politisch engagiert; legte besonders auch die Problematik der „Dritten Welt" dar. „neue kritik — Zeitschrift für sozialistische Theorie und Politik", seit 1961, herausgegeben vom Bundesvorstand des SDS. „Sozialistische Hefte", seit 1961, monatlich, Bielefeld, Organ der VUS; redigiert von *K. A. Otto.* „links — Sozialistische Zeitung", Offenbach, seit 1969, herausgegeben vom Sozialistischen Büro. „Neue Linke", seit April 1969, Bonn. „pardon", satirische Monatszeitschrift, seit 1962, Frankfurt, Leitung *H. A. Nikel.* „Was tun?", seit 1968, Mannheim; trotzkistisch. „Sozialistische Politik", entstanden vor kurzem nach der „Berliner Zeitschrift für Politologie". „Rote Presse Korrespondenz der Studenten-, Schüler- und Arbeiterbewegung", seit 1969, Berlin. „kürbiskern" — Zeitschrift für Literatur und Kritik", seit 1965, München, geleitet u. a. von *Ch. Geißler* und *Y. Karsunke,* die jedoch ausschieden, nachdem die anderen Herausgeber sich für die Besetzung der ČSSR aussprachen. „Der rote Morgen", Hamburg, Blatt der (maoistischen) KPD — ML, herausgegeben von *E. Aust.* In Berlin erscheinen mehrere underground-Blätter, die sich häufig geradezu fäkalischer Sprechweise bedienen. „Charlie kaputt"; „Linkeck"; „Radikalinski" (jetzt mit „Linkeck" zusammengelegt); als jüngste Gründung „Scheiße".

Gesellschafts- und Autoritätskritik

Die Basis des Thesengebäudes der Neuen Linken bildet die *Kritik der Gesellschaft,* eine Kritik, die alle Einzelphänomene nur im Gesamtzusammenhang sehen will und daher häufig und gerne vom „Ganzen", vom „Bestehenden", vom „System" spricht, in dem das einzelne nur seinen „Stellenwert" (oder eigentlich -unwert) habe. Die Gesellschaft als Ganzes ist der entscheidende Faktor; auch in Einzelbereichen, wie Kunst und Wissenschaft, zeigt sich ihr mächtiger Einfluß. Alles ist mehr oder weniger vergesellschaftet. Dabei dominieren in der Gesellschaft — besonders der westlichen, der kapitalistischen — bestimmte Mächte, deren Herrschaft der *autoritäre Charakter* entspricht, wie er sich im geschichtlichen Verlauf gebildet hat. Autoritär „sind einerseits Menschen, die durch Macht statt durch Überzeugung Einfluß ausüben, andererseits solche, die sich der Macht ohne Vorbehalte unterordnen" (*C. H. Bernbeck,* „Politisches Wörterbuch", Diesterweg, Frankfurt 1968).

Politisch hat die Herrschaft bestimmter Mächte zu einer *Transformation der Demokratie* geführt. Angesichts dieser wird Kritik an Gesellschaft und Demokratie im noch ziemlich allgemeinen Sinne auch von vielen Anhängern der politischen Reform geteilt. So erscheint *A. Schwan* und *K. Sontheimer,* den Berliner Politologen, unsere Gesellschaft als politisch unbeweglich: die Teilnahme des Bürgers am politischen Leben beschränkt sich auf die Wahl alle vier Jahre, eine bloße „Akklamation"; es herrscht mithin eine „fundamentale Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit unserer Demokratie" (Vorwort zu dem von ihnen herausgegebenen Band „Reform als Alternative", Westdeutscher Verlag, Opladen 1968). *Th. Ellwein* beklagt im gleichen Band, wohl mit Recht, daß es in unserer Gesellschaft einen eklatanten Mangel an Zukunftsvorstellungen gebe; auch dieser Sachverhalt gehört zu den Voraussetzungen für die Entstehung der Neuen Linken.

Schärfer wurde diese Kritik an der nichterfüllten Idee der Demokratie bei einem der Initiatoren der Neuen Linken, bei *J. Habermas:* „Die plebiszitär-demokratische Identität des Willens der jeweiligen Parteimehrheit in Regierung und Parlament mit dem Willen des Volkes ist in Wahrheit eine fiktive Identifizierung; sie hängt wesentlich auch davon ab, wer über die Zwangs- und Erziehungsmittel verfügt, den Willen des Volkes manipulativ oder demonstrativ zu bilden. Die Parteien sind Instrumente der Willensbildung, aber nicht in der Hand des Volkes, sondern derer, die den Parteiapparat beherrschen (in: „Student und Politik", Luchterhand Verlag, Neuwied 1961, S. 31). *W. Abendroth* hat in „Antagonistische Gesellschaft und politische Demokratie" (Luchterhand Verlag, Neuwied 1967) auf den allgemeinen Bedeutungsschwund des Bundestages hingewiesen. *W. Gottschalch,* Politologe an der PH Berlin, spricht im Anschluß an solche Feststellungen von einer „autoritären Ermächtigungsdemokratie" (in: „Parlamentarismus und Rätedemokratie, Verlag Wagenbach, Berlin 1968). Am schärfsten, vielleicht bewußt überspitzend, hat *J. Agnoli* solche Tendenz charakterisiert und damit der Neuen Linken die schlagkräftigsten Stichworte gegeben: das Parlament war einmal der Idee nach Repräsentant des Volkes, fungiert jetzt aber als „Instrument der Veröffentlichung von Herrschaft", ja vertritt dem Staatsbürger gegenüber den Staat statt umgekehrt. Der Legitimation durch die Wahl stellt sich nur noch „ein geschlossener Kreis festgefügter Verbandsspitzen, die unter sich bleiben wollen" (*Agnoli / Brückner,* „Die Transformation der Demokratie", Europäische Verlanganstalt, Frankfurt 1968, S. 43 f.).

Kontrolle gegen Manipulation . . .

Diesen „Tendenzen" hat sich die APO (im weitesten Sinne, einschließlich nicht unbedingt sozialistischer Kräfte) entgegengestellt. In ihren Prognosen ist sie noch überspitzter als in den Analysen; so behauptet das Abschlußkommunique der „Kampagne für Demokratie und Abrüstung" nach den vorverlegten Osteraktionen dieses Jahres, nach den Wahlen im Herbst würden „die demokratischen Reste des Grundgesetzes beseitigt und durch eine neue Verfassung ersetzt werden, mit der die Interessen der Rüstungskonzerne offen zum Gesetz des Staates gemacht werden sollen".

Die herrschenden Kräfte wollen sich, so erscheine es durchweg, ihre Herrschaft für immer sichern; der Status quo soll nicht mehr verändert werden. Sie arbeiten vorläufig noch weniger mit direktem Zwang — wenn auch von offenem Terror oder drohendem Übergang dazu oft die Rede ist (Bekämpfung von Demonstrationen, direkt durch Polizei, indirekt durch Justiz; Notstandsgesetze) — als mit der *Manipulation.* Dieses Wort faßt verschiedenes zusammen: Manipulation in der Sphäre des Konsums und der Bedürfnisse, Manipulation in der Sphäre des Bewußtseins. Von *H. Marcuse,* dem spiritus rector der Neuen Linken, dem bald auch Kritik zuteil wurde, hat man das am gründlichsten aufgenommen: daß unsere Gesellschaft manipuliert werde. Manipulativ wirken vor allem die Massenmedien. Sie stacheln an zu Konsumwut, provozieren „falsche" Bedürfnisse, die sich nach der Produktion richten, anstatt daß sich die Produktion nach den

menschlichen Bedürfnissen richtete (die wahren Bedürfnisse hingegen können heute nicht einfach bestimmt werden, die Individuen müssen sie nach einer Revolution selber produzieren).

Im Konflikt mit der Verfassung?

Die Einstellung zum *Grundgesetz* ist verschieden. Die Anhänger der Linken im weiteren Sinne treten meist für den wesentlichen Gehalt des Grundgesetztes ein. *U. Sonnemann,* Professor für Politologie in Hannover, betont gerade, daß die heutige Verfassungswirklichkeit in der BRD ein permanenter Verfassungsbruch sei, und weist besonders auf Mißachtung der Grundrechte hin (in: „Revolution gegen den Staat", hrsg. von *H. Dollinger,* Rütten und Loening, Bern 1968). Auch *A. Neusüss,* ein Anhänger der Linken, der den Unterschied von „systemimmanenter Opposition" und grundsätzlicher „Systemopposition" aufgestellt hat, sieht im Festhalten am Grundgesetz schon eine Systemopposition. Dagegen scheint Karsunke eine Richtung auf die Verfassungsziele hin heute gar nicht mehr möglich. Der hier noch radikalere Agnoli, Kritiker der transformierten Demokratie, meinte: „Die Rückkehr zur Reinheit des Grundgesetzes wäre Rückkehr zu den Anfangsbedingungen der Transformation selbst" (in: „neue Kritik", Heft 47). Hierhin gehört die Stellung zum Parlament: Die APO sei nicht grundsätzlich antiparlamentarisch, heißt es im eben erwähnten Aufsatz Agnolis weiter, sie könne es aber im Verlauf politischer Prozesse werden. Jedenfalls sei die Identifizierung von Demokratie mit dem parlamentarischen Formalismus nicht mehr gerechtfertigt. *K. Meschkat,* früher einer der Wortführer des Berliner SDS, erklärte das „Außerparlamentarische" damit, daß das Parlament ja heute nicht mehr wichtig sei, *E. Krippendorf* das „Antiparlamentarische" damit, daß die Parteien konfliktlos geworden seien. Eine Wendung zur völligen Ablehnung des Parlaments und des Parteiensystems zugunsten des Rätesystems lag für viele nahe.

Die Neue Linke spricht ständig von der *Herrschaft* bestimmter Cliquen. Die Cliquen, das *Establishment,* bestehen aus den Führungsspitzen der Verbände. *Dutschke* bezeichnet sie genauer, wenn er von einer neuen Ordnungspartei (der großen Koalition) spricht: „In ihr vereinigen sich zum Zwecke der gemeinsamen Niederhaltung der Massen heute alle Fraktionen des Gesamtapparates, die ehemaligen Faschisten und bestimmte Sorten von Widerstandskämpfern, die staatlich-gesellschaftliche Bürokratie, umarmen sich die liberale Bourgeoisie, die Vertreter der Monopole, die Arbeiterverräter aus den Gewerkschaften, die Sickert und Co., richten sich die Manipulationszentren, die Augstein und Springer ein..." Doch hassen solle man „unsere Herren" nicht, man solle sie verachten — es seien „fungible Charaktermasken". Ob aber nun die Herren oder Cliquen am Ganzen schuld sind, oder Mechanismen des kapitalistischen Systems, bleibt ungeklärt.

„Kapitalismus" und „Faschismus"

Die Kritik an fundamentalen Mängeln unserer Demokratie geht hier wieder über in die Kritik am Kapitalismus. Der herrschende Kapitalismus, meist als *Spätkapitalismus,* seltener als *Neokapitalismus* bezeichnet, ist, wie er es immer war, durch Ungleichheit und Ausbeutung gekennzeichnet. Die sogenannten Grundrechte bleiben, so gesehen, notwendig Ideologie; die vielberufene „freiheitlich-demokratische Grundordnung" definiert und konkretisiert Freiheit und Gleichheit nicht. So schreibt *Guggomoos* erklärend in „Junge Wirtschaft": man könne nicht an die These der Partnerschaft von Arbeit und Kapital glauben. „... die Startchancen für die ‚Partner' sind zu ungleich. Karl Marx mag lange tot sein, aber es gilt noch immer sein Wort, daß die Lohnabhängigen nichts anderes anzubieten haben als ihre Arbeitskraft." Wer über Produktionsmittel verfüge, sei eben im Vorteil. Von der Verfügungsgewalt über Produktionsmittel, so wird allgemein argumentiert, seien aber in Westdeutschland die meisten Bürger ausgeschlossen. Als verhüllende Ideologie gilt neben der „Partnerschaft" besonders auch der „Pluralismus". Wohl hat selbst Agnoli einen gewissen Pluralismus anerkannt: eine Pluralität der Interessen und einen Pluralismus auf der Distributionsebene — aber entscheidend seien die Polaritäten an der Basis der Gesellschaft. Meist werden solche feinen Unterschiede aber gar nicht getroffen, und die Rede vom Pluralismus wird von vornherein verdammt.

Auf die Einkommens- und Vermögensunterschiede in der Bundesrepublik weisen linke Gesellschaftskritiker eigentlich nur selten hin. Sehr viel mehr spricht man vom politischen Mißbrauch der wirtschaftlichen Macht, vor allem aber von der Gefährlichkeit, Obsoletheit und Irrationalität des Kapitalismus überhaupt. Der Spätkapitalismus, bestimmt durch das im Rahmen des Systems notwendige Profitstreben der einzelnen Kapitalisten oder Kapitalistengruppen, bestimmt auch durch die Herrschaft des *Leistungsprinzips,* hat zwar einen gewissen Wohlstand gebracht; aber der Wohlstandsstaat ist zugleich ein Rüstungsstaat (amerikanisch „welfare" verbindet sich mit „warfare"). Vor allem im Anschluß an das umfangreiche Werk der beiden Amerikaner *P. A. Baran* und *P. A. Sweezy,* „Monopolkapital" (deutsch bei Suhrkamp, Frankfurt 1968) sagt man, daß der Spätkapitalismus, um seine innere Krise zu verschleiern, Verschwendung, Vergeudung, Kapitalvernichtung betreiben müsse, besonders natürlich durch die Rüstungswirtschaft. Die Obsoletheit des Kapitalismus liegt für sie darin, daß diese Art der Produktion den hochgesteigerten Produktivkräften (Maschinen; technischer, überhaupt menschlicher Intelligenz) nicht mehr entspricht; die Produktivkräfte werden, so meint man, unterdrückt, die Automation wird nicht so weit entwickelt, wie es möglich wäre. Die Irrationalität liegt, außer in der großen Verschwendung, in der Planlosigkeit und Anarchie der Gesamtwirtschaft. (Eine gewisse staatliche Lenkung des Privatkapitalismus durch staatliche Intervention erkennen die linken Kritiker allerdings an.)

Arbeitet der Kapitalismus in den westlichen Industrieländern mit „subtiler" Gewalt — d. h. mit Manipulationen — um die Massen niederzuhalten und ihr Bewußtsein zu verfälschen, so tut er es — in der Tradition des Imperialismus — in der *Dritten Welt,* die trotz der Entwicklungshilfe (eine „Farce") ausgebeutet wird (Unterbezahlung von Rohstoffen; sich gut auszahlende Investitionen), wenn nötig mit brutaler Gewalt. Dagegen tritt dort die Revolution, die durch *Guerrillakampf* durchgeführt werden soll. In den westlichen Ländern sei dagegen, so sagt man manchmal, zunächst eine Bewußtseinsrevolution notwendig.

Fast ununterbrochen redet die Neue Linke zur Kennzeichnung ihres Gegners von *Faschismus.* Als Faschismus

oder faschistisch gilt praktisch alle Gewalt von „rechts", wobei der Begriff auf alle Nichtübereinstimmenden ausgedehnt werden kann. Er wird noch dehnbarer dadurch, daß man zwischen „manifestem" und „latentem" Faschismus unterscheidet; wo also noch keine Gewalt ausgeübt wird, lassen sich wahrscheinlich doch „Tendenzen" und Möglichkeiten für Gewaltausübung feststellen und somit der „latente Faschismus", der jederzeit in eine neue Art von manifestem umschlagen könne; eine Entwicklung, die für den Kapitalismus ebenso vorausgesagt wird wie die Steigerung der „Widersprüche" und die Totalisierung der Manipulation. Nur wenige Stimmen plädieren für eine Einschränkung des Begriffs, etwa dafür, einen autoritären Obrigkeitsstaat deutlich vom alten Faschismus zu unterscheiden *(Cohn-Bendit)*.

Entfremdungsjargon und Kunstkritik

In anderer Weise schwer zu präzisieren ist die *Entfremdung*, die sowohl den Klassikern des Marxismus als auch jüngeren Theoretikern zufolge im Kapitalismus herrscht. Sie wird zumeist als Entfremdung des Arbeiters von seinem Produkt verstanden. Die sich auf die Frühschriften von Marx stützende metaphysische Deutung der „Entfremdung", in Deutschland in den fünfziger Jahren gängig (Entfremdung sozusagen als Verhängnis des Menschen), stößt naturgemäß auf Ablehnung. Entfremdung als auf gesellschaftlichen Ursachen beruhend gilt als aufhebbar. Aber der Begriff bleibt dehnbar.

Ausgehend von einem Aufsatz *Walter Benjamins*, „Der Autor als Produzent" (1934), sprechen die neuen Linken durchweg von Künstlern als Produzenten, ähnlich wie auch die Universität als Produktionsstätte, die Wissenschaft als Produktivkraft gilt. Charakteristisch für den neuen Begriff von *Kunst* war eine Diskussion in der „Zeit", ausgelöst durch den Beitrag eines Berliner SDS-Kollektivs: „Kunst als Ware der Bewußtseinsindustrie" („Zeit" vom 29. 11. 68). Dort hieß es: Kunst sei „gesellschaftlich". Sie werde zwar noch individuell produziert, aber: im individuellen Ausdruck lägen gesellschaftliche Sachverhalte beschlossen, das Kunstwerk gerate in den gesellschaftlichen Zusammenhang des Vertriebs, die Rezeption geschehe unter gesellschaftlichen Vorzeichen. Besonders auf dem zweiten Punkt liegt der Akzent (stark beeinflußt von Adorno), auf Kunst als „Ware" innerhalb des Vertriebssystems der Kulturindustrie.

Die *bürgerliche Ästhetik* bestehe auf drei Kriterien: Originalität, Spontaneität, Virtuosität. Dieser Entzug der Rationalität führe dazu, daß die Kunst zum Mittel der Einschüchterung werde, die Kunst sei also für das herrschende System eine wesentliche Stütze. — Gegen diese Thesen wandten sich unter anderem Heidelberger SDS-Angehörige: die Kunst sei kaum Herrschaftsmittel, die traditionellen Kunstgattungen hätten nur geringe gesellschaftliche Bedeutung. *Erich Fried* (als Übersetzer und mit Vietnam-Gedichten „und vietnam und" hervorgetreten) kritisierte: die Argumente seien vereinfacht, der Glaube an die Unmöglichkeit einer wirksamen fortschrittlichen Kunst gehe von der angeblichen völligen Geschlossenheit und der Widerspruchsfreiheit des kapitalistischen Systems aus.

Aber im ganzen reden weiterhin viele von einem Tod der Kunst: so mehrere Autoren in *Enzensbergers* „Kursbuch" Nr. 15 vom Tod der Literatur einschließlich der Literaturkritik; so auch *Schneider* in „Kursbuch" 16: die spätbürgerliche Kunst sei tot; eine revolutionäre Kunst sei dagegen noch möglich, aber nur in politischer, agitatorischer Form oder — ziemlich unklar — durch Herausarbeitung der „Wünsche" einschließlich ihres Anspruchs auf Verwirklichung in der Kunst.

Eine Auseinandersetzung mit den *christlichen Kirchen* gilt, von den kirchlich agierenden Gruppen abgesehen, weithin als überflüssig, da es sich bei ihnen doch nur um historische Relikte handle, die der Liberalismus gerade noch dulde; Auseinandersetzung würde ihnen nur einen falschen Schein von Bedeutung verleihen.

Repression und Sex ...

Repression bedeutet im Sprachgebrauch der Neuen Linken nicht einfach Unterdrückung, sondern: unnötige Einschränkung möglicher Freiheit (so definiert in: *E. J. Bernbeck*, „Politisches Wörterbuch", Verlag Diesterweg, Frankfurt 1968). Repression kann in einer autoritären Gesellschaft natürlich auf den verschiedensten Gebieten entdeckt werden: Ordinarien, Polizei, Gerichte, Unternehmer. Eltern usw. können Repression betreiben. Im Mittelpunkt linker Kritik steht nicht zuletzt die *sexuelle Repression*. Schon Marcuse hat in „Triebstruktur und Gesellschaft" die Behauptung Freuds, daß Kultur sexuelle Repression zur Voraussetzung habe, in Frage gestellt. *P. Brückner*, Professor für Politische Psychologie in Hannover, sieht besonders in der frühen Repression kindlicher Sexualität (etwa sexueller Neugier) durch die Eltern die Grundlagen für eine Charakterbildung, die später gegenüber allen möglichen Repressionen Gefügigkeit zeigt oder solchen Repressionen selbst zuneigt (in: *Agnoli / Brückner:* „Die Transformation der Demokratie"). Die Aggressivität des Menschen soll jeweils durch Repression entstanden sein; die antiautoritären Kindergärten oder „Kinderläden" ziehen aus solchen Behauptungen radikale Konsequenzen.

Bezeichnenderweise wendet man sich heute wieder dem Psychologen *W. Reich* zu, dessen Werk „Die Funktion des Orgasmus", zuerst 1927 erschienen, soeben neu herausgekommen ist (in erweiterer Fassung bei Kiepenheuer & Witsch, Köln 1969). Bei Reich heißt es: „Die neurotische Lustangst ist die Grundlage der Reproduktion der lebensverneinenden, Diktatur begründenden Weltanschauung durch die Menschen selbst." Wenn die „Einheit und Widerspruchslosigkeit von Kultur und Natur, Arbeit und Liebe, Moral und Geschlechtlichkeit" ersehnt wird, so ist Voraussetzung, „die biologische Anforderung der natürlichen (orgastischen) Sexualbefriedigung" zuzulassen. Marcuse hatte noch eine neue Form der Selbstsublimierung der Triebe ohne Unterdrückung postuliert; er hatte auch auf Gefahren „repressiver Entsublimierung" (Sexualkonsum) hingewiesen. Ganz ähnlich Adorno: die Befreiung des Sexus in der gegenwärtigen Gesellschaft sei bloßer Schein; der Sexus sei von der Gesellschaft eingegliedert, institutionalisiert, verwaltet.

Die Doppelstellung gegen Repression der Gesellschaft gegenüber dem Sexus einerseits und zugelassenen Sexualkonsum andererseits ist nicht leicht durchzuhalten. Die underground-Blätter kümmern sich von vornherein wenig um die Abhebung vom Sexualkonsum. *R. Reiche* zog in seinem Buch „Sexualität und Klassenkampf" (Verlag neue Kritik, Frankfurt 1968) wieder gegen die „repressive Entsublimierung" zu Felde und stellte eine Theorie der „Scheingenitalität" auf (scheingenitale Menschen, in Wirklichkeit narzißtisch, hätten ein schwaches Ich, seien für die Gesellschaft leicht manipulierbar).

Man hat der Neuen Linken den Vorwurf gemacht, sie bleibe in einem alles andere ausschließenden *Rationalismus* befangen. Immer stärker sich emanzipierende Vernunft, kritische — auch selbstkritische — Rationalität ist zweifellos für *J. Habermas* ein entscheidendes Motiv und für die junge Linke (allerdings mit nur wenig Selbstkritik) ein Anspruch, den man erfüllen zu können glaubt. Aber neben Rationalität und Aufklärung steht, wie erwähnt, die Forderung nach Triebbefriedigung, auch eine Betonung der *Emotionalität* und Spontaneität überhaupt, wenigstens als Forderung für eine zukünftige Gesellschaft. *P. A. Baran* schreibt, „daß die marktorientierte Berechnung und die vom Markt veranlaßte Unterdrückung der Spontaneität, durch welche die Privilegierten wie die Nichtprivilegierten gleichermaßen an die Erfordernisse des kapitalistischen Wirtschaftssystem angepaßt werden, in ziemlich verhängnisvoller Weise das beschädigen, was Freud — und vor ihm Marx und Engels — als die Quelle menschlichen Glücks definiert haben: die Freiheit zur Selbstentfaltung und das Vermögen, durch die Sinne Erfüllung zu erfahren. Indem die Emotionalität des Individuums mit einem strengen Tabu belegt ... wird, kommt es zur ‚Affektverkümmerung'" („Unterdrückung und Fortschritt", Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1966, S. 93). Im Aktionismus, in der „Neuen Unmittelbarkeit", in rüden Provokationen machen sich die Emotionen dann nur zu leicht selbständig.

Universitäts- und Schülersozialismus

Von den Hauptforderungen der studentischen Opposition ist die der „Drittelparität" ins allgemeine Bewußtsein eingegangen. Sie ist inzwischen völlig überholt: heute verlangt der SDS „mindestens Halbparität" und verspricht zugleich für das Sommersemester weiteres „systematisches Stören des Lehrbetriebes" („neue kritik", Heft 51/52). Im Grunde geht es natürlich nicht um Paritäten, sondern um den Sinn der *Universität*. Das Fernziel ist die Universität für alle, die Nahziele sind Universität als kritisch-politischer Faktor in der Gesellschaft, „politische Reflexion des Studieninhalts", je nachdem auch seine Neubestimmung; „herrschaftsfreie Diskussion", kollektive Lernprozesse. Gegen die Ordinarien muß ein Kampf unter anderem deshalb geführt werden, weil sie Macht haben, diese Ziele zu verhindern, weil sie festlegen wollen, was Wissenschaft und was Strömung ist. Gegen die These der „Freiheit von Forschung und Lehre" steht der Einwand, daß sich dahinter einerseits Willkür verberge, andererseits der Tatbestand politischer Lenkung durch wirtschaftliche Mächte: sei es direkt durch Forschungsaufträge, sei es indirekt durch die Integriertheit der Professoren in die Gesellschaft, deren Lehren dann ebenfalls auf Anpassung an die Gesellschaft hinauslaufen. Die Studienzeit bot dagegen immerhin „die der Mehrheit der Menschen systematisch verweigerte Möglichkeit, sich durch intensive Anstrengung von den ... verinnerlichten fremden Herrschaftsinteressen zu befreien, die spezifisch menschliche Verstandestätigkeit in sprengende Vernunft gegen die bestehende Gesellschaft zu transformieren" (Dutschke, in: *Larsson*, „Demonstrationen", Berlin 1967, S. 155). Die *technokratische Hochschulreform* soll, so heißt es, den letzten Freiheitsspielraum der Studenten beseitigen, sie sollen selbst zu Fachidioten gemacht werden. Von dem Anspruch auf die Universität als Freiraum zur Entfaltung der Individualität geht der Weg heute weiter zum Versuch, „die Universität sozialistischen Zielen dienstbar zu machen" („Rote Presse Korrespondenz" vom 18. 4. 69). Die Bemühungen um eine „Kritische Universität" in Berlin, eine „Politische Universität" in Frankfurt, die Bildung von „Basisgruppen" in den Fachbereichen waren erste Stationen.

Auf die Ausdehnung der antiautoritären Bewegung auf die *Schule* wurde schon hingewiesen. *H. Bacia* zufolge wurde für viele Schüler „die Kampagne für größere sexuelle Freiheit ... zum Beginn eines antiautoritären Engagements" („Thesen zur Sexualität", Bochum 1968, S. 96). In diesem Sinne sprach *G. Amendt* vom SDS Frankfurt zu Sylvester 1967 in Baden-Baden zu Schülern über Sexualaufklärung in der Schule — ein vielzitierter und vielangegriffener Vortrag (abgedruckt in „Kinderkreuzzug"), in dem Amendt die wesentlichen Interessen der Schüler als bei ihrem Körper liegend lokalisieren wollte und den Turnsaal als Ort „à faire l'amour" empfahl.

Weniger drastisch bekundete auch das AUSS in einer Resolution zur Sexualerziehung die Forderung von „Glück und Befriedigung der Heranwachsenden"; andererseits ist hier auch davon die Rede, daß man die Gefühle eines Menschen nicht ausbeuten, ihn nicht mutwillig Enttäuschungen aussetzen solle (abgedruckt in: *Haug / Maessen*, „Was wollen die Schüler?"). Es geht aber nicht nur um sexuelle Repression (Repression sowohl der Betätigung wie der Aufklärung) in der Schule, sondern allgemein auch hier um den Abbau überflüssig erscheinender Autorität, dann um das gemeinschaftliche Lernen der Schüler, zu dem der Lehrer nur Anregungen gibt, um die Fragwürdigkeit des Benotungssystems, um Berufungsrechte der Schüler, um die Problematik besonders des Politik- und Deutschunterrichtes, endlich auch um die Kritik an der höheren Schule als einer Klassenschule, in der Arbeiterkinder benachteiligt würden.

Als letzte Gruppen von Unterdrückten sind die *Lehrlinge* und die *Gastarbeiter* entdeckt worden, vorher noch die Strafgefangenen, sowohl im Hinblick auf die Mißstände des Strafvollzugs als auch der *Justiz* selbst, die als Klassenjustiz apostrophiert wird, gemäß einem Satz von Bloch: „Das herrschende Recht ist das Recht der Herrschenden." Einfachstes Beispiel dafür seien unverhältnismäßig hohe Strafen für geringfügige Eigentumsdelikte.

Kommunismuskritik

Besonders in den Anfängen der Bewegung der Neuen Linken wurde der Vorwurf vielfach erhoben, sie wende sich nicht gegen den *Kommunismus* oder sei sogar von diesem ferngesteuert. Der Vorwurf ist heute in der ernsthaften Diskussion aufgegeben worden. Mag es auch kleinere Gruppen geben, die mit dem Sozialismus der Ostblockstaaten sympathisieren — weithin überwiegt Kritik, jedenfalls gegenüber der Sowjetunion und den anderen Ostblockstaaten; von der Kritik sind die Vorbilder China, Kuba, Nordvietnam selbstverständlich ausgenommen. Doch auch Kritik an allgemeinen Prinzipien des Sozialismus wird geübt. Hatte Horkheimer noch in den dreißiger Jahren die Rationalität des sozialistischen „Plans" gutgeheißen, so wurde bald, schon in Marcuses Werk „Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus", der Tenor darauf gelegt, daß in den Ostblockstaaten eine Bürokratie herrsche und nicht etwa die Massen. Herrschaft stützt sich nicht nur auf Privateigentum an Produktionsmitteln, sondern — eben auch in

nichtkapitalistischen Staaten — auf „Akkumulation autoritärer Dispositionsbefugnisse" (so die Herausgeber von „links" in der ersten Nummer). Zwei besonders charakteristische Stimmen seien hier zitiert: *A. Gorz* (ein emigrierter Österreicher, eigentlich Gerhard Horst) entwickelt in seinem Buch „Der schwierige Sozialismus" (Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1968) zunächst die Bedingungen für eine Zukunftsgesellschaft: es müsse da die Möglichkeit zu voller Befriedigung der Bedürfnisse, zur vielfältigsten Ausbildung, zur Abschaffung der Arbeit als Zwang geben — doch dafür sei unsere Zeit noch nicht reif. Gorz sieht im weiteren zwar den Niedergang der direkten Demokratie in der Sowjetunion als eine Notwendigkeit innerhalb der Periode des Aufbaus an; doch fehle eine Zukunftskonzeption, und die bloße Imitation des kapitalistischen Modells (immer mehr Konsumgüter) mache noch keine Demokratisierung aus. Wie im kapitalistischen System werde im gegenwärtigen sozialistischen das soziale Leben entpolitisiert. Die Individuen besäßen keine Macht in der Produktion, die Arbeit sei weiterhin autoritär und repressiv organisiert, es herrsche also „Entfremdung". Nicht einmal in der Selbstverwaltung sieht Gorz ein Allheilmittel, das bewirken könne, daß der Arbeiter sich bei der Arbeit „bei sich" fühle. (Dafür, daß das möglich sei, bringt Gorz paradoxerweise ein positives Beispiel aus — den USA!) Noch kritischer äußern sich *Elmar Altvater* und *Christel Neusüß* in ihrer Arbeit „Bürokratische Herrschaft und gesellschaftliche Emanzipation" („neue kritik", Heft 51/52). Sie weisen auf die „horrende Ressourcenvergeudung" in sozialistischen Staaten, auf das wieder eingeführte „irrationale Leistungsprinzip", auf „noch groteskere Irrationalitäten", auf die Einführung von „ökonomischen Anreizen" und „Manipulationen" hin. Alles liegt nach ihnen an der Herrschaft der Bürokratie und der mangelnden Emanzipation der Masse. Die Autoren fragen ironisch, warum die Sowjetunion gegen die ČSSR eingeschritten sei und nicht gegen Polen (wo zahlreiche kleinere Fabriken reprivatisiert werden sollen).

Besonders charakteristisch in diesem Zusammenhang ist die Stellungnahme zur sowjetischen *Intervention in der ČSSR.* Sie stieß auf heftige Ablehnung, wurde als „Akt der Konterrevolution" bezeichnet; einige Gruppen freilich sahen, der chinesischen Interpretation folgend, in der ČSSR „Revision", die dann die Sowjetunion, selbst Trägerin eines „Revisionismus", eigentlich ganz sinnlos unterdrückt habe. Eine Art Vermittlung zwischen beiden Standpunkten gab *H. J. Krahl:* wohl hätten die Reformer in der ČSSR auf die verstaatlichten Produktionsmittel bloß einen liberalen Überbau aufgestülpt, der nur herrschaftsverschleiernd hätte sein können. Trotzdem habe in den Reformen ein Fortschritt gelegen — nämlich insofern überhaupt erst wieder eine Spannung zwischen Idee und Wirklichkeit provoziert worden sei, die für den gesellschaftlichen Zustand — verstaatlichte Produktivkräfte — strukturell sprengend hätte wirken können. (In: *Deppe / Heinrich / Bärmann,* Die Tschechoslowakei 1945—1968, Edition Voltaire, Frankfurt 1968).

Weniger entschieden als vom sowjetischen Bürokratismus hebt sich die Neue Linke von den alten marxistischen Positionen ab. Neue Akzente setzt zunächst die Berufung auf Lenin im Sinne des *Voluntarismus,* wie er auch bei Mao und Che Guevara wiederkehrte, und zugleich der Versuch, von einer damit verbundenen Elite- oder Avantgarde-Theorie wegzukommen, d. h. die Massen nicht zu dirigieren, sondern zu „emanzipieren". Vorbild war hier Rosa Luxemburg, die „Prophetin par excellence der uninstitutionalisierten Revolution" *(P. Nettl),* die schon 1904 Lenins Programm einer zentralistischen Partei von Berufsrevolutionären mißbilligt und später die Beseitigung der Demokratie durch Lenin und Trotzki kritisiert hatte. Auch auf ihr Konzept eines Rätesystems („Was will der Spartakusbund?") greift die Neue Linke zurück.

Konsequente *Bakunin*-Anhänger gibt es wohl nur wenige, man versucht eher, anarchistische Elemente in die Theorie einzubringen (Bakunin, Feind *jeder* Macht, hätte jede Art von Diktatur, auch die des Proletariats, bekämpft).

Rätesozialismus

Arbeiterselbstverwaltung und *Rätesystem* gelten vielen neuen Linken als praktikable Zielvorstellungen. Als Vorbilder, zumindest als zu analysierende Modelle, in diesem Sinn nennt man: die Kommune in Paris 1871; die — rasch überspielten — Räte in Deutschland 1918/19; die Münchener Räterepublik; die Räte in den Anfängen der Revolution in Rußland; gelegentlich die Bewegung um Machno in der Ukraine 1918/20; den Aufstand der Kronstädter Matrosen gegen die Parteiherrschaft; die Selbstverwaltung von Industriearbeitern und Bauern während des spanischen Bürgerkrieges; die Arbeiterräte in Ungarn während und noch nach dem Aufstand 1956; die Arbeiterselbstverwaltung in Jugoslawien (auffallend selten).

Als besonderer Vorzug des Rätesystems gilt vor allem die Gebundenheit der Räte an den Wählerwillen und ihre jederzeitige Absetzbarkeit; auch die Auflösung der sogenannten Gewaltenteilung, die schon dem Theoretiker Franz Neumann (1900—1954) zufolge bloß im älteren Liberalismus Sinn hatte, ist für die Räteanhänger ein Positivum. Über die mögliche Funktionstüchtigkeit von Räten sind sich die heutigen Theoretiker allerdings nicht sicher (vgl. *W. Gottschalch,* „Parlamentarismus und Rätesystem", und *E. Ertl,* „Alle Macht den Räten?", Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1968).

Eine Präzisierung der weiterreichenden Zielvorstellungen hatte schon Marx nicht geleistet; er hatte sich auf Andeutungen beschränkt, von der Idee des „totalen Menschen" in den Frühschriften bis zum „Reich der Freiheit". Sehr viel mehr kann auch die Neue Linke nicht sagen (durchaus nicht ohne Gründe). Marcuse hat den Begriff einer zukünftigen „Befriedigung des Daseins" geprägt, dann von der Freisetzung der menschlichen Sensibilität und Sensitivität gesprochen, ja von der späteren Gesellschaft als einem „Kunstwerk". Sehr stark wirkte Che Guevaras Idee eines „neuen Menschen", obwohl sie unbestimmt bleibt: der neue Mensch werde „voller entwickelt" sein und mehr Entscheidungen treffen können. Der Begriff ist ausgesprochen emphatisch-lyrisch, was Diskussionen darüber fast unmöglich macht. Wenn *B. Nirumand* und *E. Siepmann* in „Kursbuch" 14 die „Zukunft der Revolution" behandeln, wiederholen sie diese Andeutungen von Marx und Guevara und hoffen darüberhinaus für den Sozialismus auf die günstigen Wirkungen der Automation, welche Bedürfnisbefriedigung, Entfaltung des Bewußtseins und der schöpferischen Fähigkeiten des Menschen ermöglichen werde; freilich sei in den sozialistischen Ländern zuvörderst eine Demokratisierung notwendig.

Von der Demonstration zur Gewalt

Die Verbindung von *Theorie und Praxis* wurde, nach einer Zeit des Theoretisierens, eines der Leitmotive der Neuen Linken. Theorie soll ständig von der Praxis modifiziert und mitbestimmt werden. Ein Grenzfall ist die theoriefeindliche Einstellung und die Aktion ohne klares Ziel. *Diskussionen* sind in den Hintergrund getreten, abgesehen von den Diskussionen der Linken unter sich und von Kampfdiskussionen, die auf Mehrheitsbeschlüsse im Sinne der Neuen Linken abzielen. Diskussionen als reine Gespräche hätten ja doch nur „Ventilcharakter". Methoden der Aktion Go-in, Teach-in, Sit-in, meist aus der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung übernommen, sind allgemein bekannt. *Demonstrationen* sollen Öffentlichkeit für bestimmte Fragen erzwingen, die etwa von den Massenmedien übergangen werden, oder als Provokation die Neigung des Gegners zur Gewalt nachweisen. Aber genehmigte Demonstrationen gelten heute vielen als in ihrer Ergebnislosigkeit doch nur „frustrierend". Die spontane Demonstration — für die man sich wie für alle auf das Grundrecht der Versammlungsfreiheit berufen kann — und gezielte Störungen verschiedenster Art scheinen also sinnvoller. Die als „Befreiung" bezeichnete Besetzung von Universitätsinstituten entspringt der hochschulpolitischen Auffassung der Linken und ist ein solcher Störversuch innerhalb des „Produktionsbereichs" Wissenschaft. Verwüstungen von Räumen in Universitäten, Einwerfen von Fensterscheiben sind die aggressiveren Methoden der entsprechend aggressiven Aktionisten gegenüber Institutionen, während gegenüber Personen etwa nächtliche Telefonbelästigung oder ständiges Verfolgen (Beschatten) angewandt werden. Aufforderungen zum Feuerlegen findet man besonders in den underground-Blättern.

Im großen ganzen führte der Weg von Marcuses *„Großer Weigerung"* zur *„organisierten Verweigerung"* und von da zur *Gewalt* („Gegengewalt", „Militanz"). Schon im Verlauf des Jahres 1967 waren Dutschke und andere SDS-Mitglieder für den Appell an soziale Randschichten eingetreten, die zur Gewaltanwendung bereit seien. Über die Frage der Gewalt kam es zur ersten Kontroverse mit Habermas, der sich lange mit der Neuen Linken solidarisch gefühlt hatte, am 9. Juni 1967 jedoch Dutschke in Hannover eine „voluntaristische Ideologie" in Nähe zu einem „linken Faschismus" vorwarf. Der Vorwurf wurde zwar bald stillschweigend zurückgenommen, *Habermas'* Thesen vom 1. Juni 1968 „Die Scheinrevolution und ihre Kinder" (mit denen er sich gegen die Methoden der jungen Linken wandte, ihr Mangel an Realismus vorhielt und als wirkliches Ziel Aufklärung anstelle von Scheinrevolution erklärte) zeigten aber noch größere Distanzierung, ähnlich wie Äußerungen des (seit einigen Jahren emeritierten) Horkheimer und von Adorno, der vor kurzem angesichts ständiger Störung seine Vorlesungen in Frankfurt bis auf weiteres eingestellt hat.

Nach den Delegiertenkonferenzen des SDS im September und November vorigen Jahres wurde die Differenzierung des SDS in den Informationsblättern des „Sozialistischen Bundes" wie folgt geschildert: der SDS Hamburg vertrete eine rätekommunistische Richtung. Im SDS Berlin konkurrierten trotzkistisch-leninistische und doktrinär anarchistische, immer stärker auf militante Aktionen und Bündnisse mit sozialen Randgruppen (Rocker) tendierende Kräfte miteinander (wobei Lefèvre und Rabehl gegenüber Semler zurückgetreten seien). Im SDS Frankfurt herrsche ein reflektierter Antiautoritarismus (Wortführer: Krahl) vor. In vielen Provinzgruppen breite sich ein naiver Antiautoritarismus aus, der sich auch auf ‚SDS-Autoritäten' fixiere. Der marxistische Traditionalismus (Marburg, Einfluß *Abendroths)* spiele insgesamt keine Rolle mehr. Die früher stark parteikommunistischen Gruppen Köln und München seien in sich zerstritten; die Zeitschrift „facit" finde kaum noch Resonanz, aber auch die trotzkistische Richtung habe keine Führungsrolle gewinnen können. — Dem im vorigen November in Dortmund vorgestellten Wahlbündnis linker Parteien (DFU, BdD und DKP) „Aktions- und Wahlbündnis für demokratischen Fortschritt" (ADF) steht nur die Kölner SDS-Gruppe nahe.

Bei der Delegiertenkonferenz des SDS in Frankfurt im April wurde der im November gewählte Bundesvorstand wieder umgebildet. Das wesentliche Ergebnis der Tagung war wohl der Vorsatz, in viel stärkerem Maß als bisher Verbindung zu den Arbeitern herzustellen. Konkrete Angriffsziele in dem angekündigten „heißen Sommer" sollen sein: die Vorbeugehaft, das neue Ordnungsrecht und Relegationen an den Hochschulen; ferner will man „antimilitaristische" Kader in der Bundeswehr bilden und auch die technischen Wissenschaften von ihrem unkritischen positivistischen Selbstverständnis abbringen.

Anspruch und Wirkung

Hoffnungen auf eine Art Selbstauflösung der Neuen Linken scheinen sich vorläufig nicht zu erfüllen; die gegenwärtige Periode kann als Umorganisation wie als Krise verstanden werden. Andererseits entsprechen die Wirkungen der linken Protestbewegung nicht ihren Hoffnungen: J. Habermas nennt (im erwähnten Buch) Reformchancen bei den Hochschulen, in Justiz und Presse, Anstöße zur Demokratisierung für Kirchen und Kulturbetrieb, Impulse für die Mitbestimmungspolitik und die Bildungspolitik. „Eine politische Fernwirkung des Studentenprotests könnte sich ... gerade dort einstellen, wo es die Aktionisten weder erwarten noch wollen: in Parteien, Gewerkschaften und anderen Massenorganisationen." Darüberhinaus aber habe die Protestbewegung die Frage, wie wir leben möchten (nicht die gängige, was wir zum Leben brauchen), erst wieder zum Bewußtsein gebracht und allgemein politisierend gewirkt. Zur Herkunft der Protestbewegung meint Habermas: „Die Kerne der Protestbewegung — in den angelsächsischen Ländern vor allem, aber auch in der Bundesrepublik — sind Subkulturen, die die Vereinzelung der privaten Lernsituation zugunsten solidarischer Gruppenerfahrungen aufheben sollen ... Das Protestpotential scheint sich am ehesten in den Subkulturen zu bilden, für die die privatisierten Glaubensmächte am nachhaltigsten erschüttert worden sind." Habermas spricht von einem „Janusgesicht" des Jugendprotestes, in dem sich von Anfang an emanzipatorische Kräfte mit repressiven verbunden hätten.

Andere Kritiker haben schärfer geurteilt: so viele Politiker, die rechten und linken Extremismus gleichsetzen, oder Wissenschaftler, die die Thesen als neuen Glauben, Ansammlung von Leerformeln, als antiquiert bezeichnen, Journalisten, die (wohl nicht ganz zu Unrecht) von einer im Grunde romantisch-unpolitischen Bewegung

sprechen. Präziser sind Einzelhinweise: auf die auch in der geschwächten Demokratie noch bestehenden Teilfreiheiten, die nicht links überholt werden dürften (*R. Bigler*, „Enteignet Deutschland?", Wien 1968), auf die Fragwürdigkeit eines Begriffs wie Spätkapitalismus *(Ch. Watrin)*, auf die im Rätesystem liegenden Unwegsamkeiten *(G. A. Ritter)*. Nähe zu einem Freund-Feind-Schema wird häufig der Neuen Linken angelastet, auch die Neigung zu Kompromißlosigkeit und Fanatismus, die *Milovan Djilas* „Künftige Herrschaft über den Menschen" durch die Linken fürchten läßt, obwohl er ihr zugute schreibt, sie habe „die herrschenden Mächte aus ihrem Dahindämmern aufgescheucht, den Glauben an das Paradies der Elektromaschinen ins Wanken gebracht, die opportunistische und privilegierte Natur des offiziellen Kommunismus aufgedeckt" („Neues Forum", Februar 1968). Die absehbare Entwicklung der Neuen Linken dürfte den Kritikern zwar rechtgeben, dennoch will sich diese von ihren Kritikern und Gegnern „die Lust am Sozialismus" (Titel des jüngsten Buches von *G. Zwerenz*, Heine-Verlag, Frankfurt 1969) offensichtlich nicht nehmen lassen.

Der Faktor Sittlichkeit im Sowjetsystem

Wurden die Fragen der Ethik oder der sog. „kommunistischen Moral" in der Sowjetphilosophie lange Zeit überhaupt nicht oder nur am Rande behandelt, so ist seit etwa zehn Jahren eine immer intensivere ethische Diskussion in Gang gekommen, in der man sich auch mit der sog. bürgerlichen Ethik vor allem angelsächsischer Provenienz, des ethischen Neopositivismus und Emotivismus, auseinandersetzt. Im Studienjahr 1959/60 wurden an allen sowjetischen Hochschulen fakultative Kurse über marxistisch-leninistische Ethik eingeführt, Konferenzen und Tagungen widmeten sich in zunehmendem Maße diesem Thema, und die anfangs spärlichen Publikationen dazu stiegen seit dem XXII. Parteitag der KPdSU sprunghaft an (vgl. „Pravda", 9. 6. 65). Inzwischen hat sich, wie der Chefredakteur der „Izvestija", *L. Tolkunov*, Anfang 1967 feststellen konnte, „die sittliche Welt des Sowjetmenschen, die kommunistische Moral in den letzten Jahren in unserer Presse einen festen Platz" erobert. „Heute kommt fast keine Nummer einer Zeitung oder Zeitschrift mehr heraus, in der nicht auf irgendeine Weise diese Probleme berührt werden. Der Bedarf an ethischer Literatur ist sehr groß und läßt nicht nach" (Probleme der sittlichen Erziehung und die Presse, „Kommunist", Nr. 2, S. 73).

Allerdings weisen nach Tolkunov die in der Presse behandelten ethischen Fragestellungen eine Reihe allgemeiner formaler und inhaltlicher *Mängel* auf: die Thematik sei unbedeutend, alltäglich, „kommunal", die sittlichen Schlußfolgerungen nicht tiefschürfend und klar genug, der Zusammenhang mit den „brennenden Problemen des gesellschaftlichen Lebens, der Arbeit und der staatsbürgerlichen Erziehung" fehle. Es herrsche die Tendenz, den „Moralkodex der Erbauer des Kommunismus" (der die inhaltlichen Forderungen der kommunistischen Moral enthält) zu einer Sammlung erstarrter Thesen abzustempeln, die Darstellungen blieben ohne eine bestimmte aktive erzieherische Wirkung, man spreche mehr das Gefühl als den Verstand an und konzentriere sich nicht auf die wirklich notwendigen Themen, z. B. Trunksucht oder Rowdytum. Das Hauptkriterium bei der Auswahl ethischer Themen müsse die allgemeine Verbreitung des Phänomens sowie die gesellschaftliche Bedeutsamkeit des Beitrages sein. Die im sowjetischen Moralkodex angeführten Forderungen und Ideale sollten stärker behandelt werden: gewissenhafte Arbeit, sozialistische Humanität, Kollektivismus, das Bewußtsein der gesellschaftlichen Pflichten. Internationalismus und die Unversöhnlichkeit gegenüber den Feinden des Kommunismus. Statt dessen begnüge man sich mit rein formalen Verweisen auf diesen Moralkodex. Diese „Kritik" Tolkunovs dürfte mehr die Tages- und Wochenpresse treffen, weniger aber Fachzeitschriften wie „Voprosy Filosofii", „Filosofskie Nauki", „Kommunist", „Vestnik Moskovskogo Universiteta" u. a., deren zunehmende Beiträge zu ethischen Themen ein wesentlich höheres Niveau aufweisen.

Der Moralfaktor in der kommunistischen Gesellschaft

Die *Gründe* für dieses Interesse sind vielschichtig. Das konkrete moralische oder amoralische Verhalten im Alltag, im Betrieb und in der Familie, Kriminalität, Konflikte und Skandale sind seit eh und je gesellschaftsrelevant. Dies gilt heute von der Sowjetgesellschaft um so mehr, als diese Themen lange Jahre mehr oder weniger totgeschwiegen wurden. So löste z. B. ein Artikel von *N. Parigina* „Freude und Pflicht" („Izvestija", 23.1.68) über die Gefühllosigkeit junger unehelicher Mütter, welche ihre Kinder in Hospizen zurücklassen und sich nicht mehr um sie kümmern, eine heftige Diskussion aus. Dürfte dieses Interesse vornehmlich spontaner Natur sein, in dem sich ein ursprüngliches sittliches Bewußtsein zu Wort meldet, so gibt es darüber hinaus ein „offiziell" gelenktes und gefördertes Interesse am „Moralfaktor" der zwischenmenschlichen Beziehungen. Dieses „offizielle" Interesse hat teils real-praktische, teils rein theoretische Ursachen.

Kriminalität, Alkoholismus, Rowdytum, der offene Zynismus sowjetischer Bürger gegenüber dem „gesellschaftlichen Eigentum", Roheiten in den zwischenmenschlichen Beziehungen, wie sie in der Sowjetpresse immer wieder berichtet werden, sind in den Augen der Parteiführung natürlich keine stabilisierenden Faktoren der Sowjetgesellschaft. Gerade das „hochmütige", „gemeine" und „grobe" Verhalten der Vorgesetzten in sowjetischen Betrieben gegenüber den Arbeitern, das z. B. *E. Dolot* im Organ des sowjetischen Jugendverbandes, „Molodoj Kommunist" (Nr. 1, 1968, S. 82), scharf verurteilt, wird von ihm auf einen „Mangel an humanistischer Erziehung der Führungskader" zurückgeführt. Es zerstöre die Moral, zerfresse die Gemütsverfassung der Arbeiter und zersetze das Kollektiv.

Ein weiterer Grund für das offizielle Interesse am „Moralfaktor" liegt letztlich in der zunehmenden industriellen Verflechtung und den stets komplizierter werdenden industriellen Fertigungsprozessen, die eine rein zentral gelenkte Planwirtschaft impraktikabel machen. Diese Erkenntnis zwang die Partei- und Regierungs-

spitzen, die Eigenverantwortung des Arbeiters sowie den „Moralfaktor" bei der Errichtung der materiellen Basis des Sozialismus oder Kommunismus zu mobilisieren. Dieser wird daher in Parteidekreten und ideologischen Aufrufen als „Hebel" in der Lenkung der gesellschaftlichen Entwicklung bezeichnet (vgl. *P. Kirschenmann,* Neuere Probleme einer sozialistischen Moraltheorie, I, „Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien", Nr. 44/1968, S. 1). *L. Tolkunov* (a. a. O.) spricht in diesem Zusammenhang von der Bedeutung des „ideellen, sittlichen Potentials jedes Bürgers". Wie hoch dieses Potential eingeschätzt wird, zeigt z. B. die Tatsache, daß in den Beschlüssen des XXIII. Parteitages der KPdSU 1966 die Aufgaben der Erziehung denen des wirtschaftlichen Aufbaus gleichgestellt wurden.

Widerspruch zwischen Theorie und Wirklichkeit?

Außer durch die wirtschaftlich-industrielle Verflechtung ist das offizielle Interesse am moralischen Niveau der Sowjetbürger auch noch durch theoretische Schwierigkeiten der marxistisch-leninistischen Ideologie bedingt. Nach deren Selbstverständnis ist der Aufbau des Sozialismus in der Sowjetunion bereits abgeschlossen und die Sowjetgesellschaft in die Periode des fortgeschrittenen Aufbaus des Kommunismus eingetreten. Auf dem Wege zu diesem Ziel des voll verwirklichten Kommunismus, der historisch letzten und menschlichsten Gesellschaftsordnung, komme es zu einer völligen Umgestaltung aller menschlichen Beziehungen. Diese impliziere auch die Ausmerzung von Rechtsverletzungen jeder Art sowie die Achtung vor den Normen der kommunistischen Moral. Kriminalität, soziale Ungerechtigkeit und Egoismus würden „unvermeidlich verschwinden", da deren Ursachen, Not, Elend und Arbeitslosigkeit, beseitigt sein würden. Doch 50 Jahre nach der Oktoberrevolution und in einer fortgeschrittenen Phase der Entwicklung zum Kommunismus hat sich in dieser Hinsicht nichts wesentlich geändert. Dieser Tatsache sucht man durch den Hinweis auszuweichen, daß Kriminalität, Undiszipliniertheit, Individualismus, Lüge, Heuchelei und Faulheit Überbleibsel der Vergangenheit und auf mangelhafte Schul- und Familienerziehung zurückzuführen seien. Auch das Eindringen von Elementen der bürgerlichen Ideologie wird dafür verantwortlich gemacht. Anderseits rückt man aber auch ganz offen von der traditionellen These der alleinigen sozialen Bedingtheit von Rechtsübertretungen ab — so die sowjetische Gerichtspsychologie — und zieht auch die psychologischen und biologischen Ursachen von Verbrechen in Betracht, die freilich mit den sozialen in einer Wechselwirkung stünden (vgl. *O. A. Gavrilov,* Probleme der sowjetischen Gerichtspsychologie, „Voprosy psichologii", Heft 6, 1965).
Die Achtung vor den sittlichen Normen, die sich in der gegenwärtigen Periode des Übergangs zur kommunistischen Gesellschaft immer mehr durchsetzen sollen, setzt freilich eine hinreichend einsichtige Klärung dieser Normen voraus. Dabei sehen sich die marxistischen Theoretiker mannigfachen Schwierigkeiten gegenüber. So z. B. erklären sie Sittlichkeit und Moral, von ihrer vorausgesetzten materialistischen Geschichtsauffassung her, als klassenbedingte Phänomene, anderseits enthalte aber die kommunistische Moral auch allgemein menschliche Moralprinzipien, z. B. die Achtung der Kinder vor den Eltern und die Sorge dieser für die Kinder. Eine tiefere Klärung des Verhältnisses von kommunistischer zur allgemeinmenschlichen Moral steht aus. Man erklärt einfach, die allgemeinen sittlichen Forderungen erhielten in der kommunistische Moral auch allgemeinmenschliche Moral- lich nicht mitgeteilt wird. So wird offen zugegeben, daß weite Gebiete der marxistischen Ethik noch großenteils unerforscht seien. Dies gelte z. B. von Begriffen wie Liebe, Haß, Freundschaft, Kameradschaft, Mut, Tapferkeit, Opferbereitschaft, Bescheidenheit u. a. Ebenso müsse die marxistische Ethik zu Phänomenen wie Not, Kummer, Leid, Krankheit, Schuld, Scham, Tod usw. erst noch ihre Position erarbeiten. Daher ist für die heutige Lage der marxistischen Ethik überhaupt ein Nebeneinander sich widersprechender Positionen und extremer Standpunkte charakteristisch, so daß man von *der* marxistischen Ethik heute (auch im sowjetischen Bereich) kaum noch sprechen kann, es sei denn, man schränkt diesen Begriff auf die offiziell propagierte „Schulethik" der Lehrbücher ein.

Relativität und Instrumentalisierung der marxistischen Moral

Von der immerhin vorherrschenden traditionell orientierten marxistischen Ethik lassen sich zwei wesentliche Aussagen machen. Die eine betrifft ihre Grundausrichtung, die andere ihre soziale Funktion: ihre relative Geltung und die Neigung, sie zu instrumentalisieren. Ihre relative Geltung folgt aus der materialistischen Geschichtsauffassung. *Marx* und *Engels* haben sich selten zu speziell ethischen Fragen geäußert. Beide standen jeder normativen Ethik, vor allem einer übergeschichtlich und außergesellschaftlich normierten Moral, ablehnend gegenüber. Die Marxsche materialistische Geschichtsauffassung begründet den Ursprung und die Entwicklung aller Ideen, darunter auch der Sittlichkeit und Ethik. Beide sind Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins, das selbst wiederum von den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen bestimmt wird. Mit der Entwicklung der Produktionsverhältnisse in den verschiedenen historischen Epochen entwickeln und ändern sich auch die sittlichen Normen und Verhaltensweisen der Menschen einer Gesellschaft. Daher wird im Marxismus-Leninismus eine „grundsätzliche Relativität des sittlichen Verhaltens angenommen" (vgl. Art. „Ethik", Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft, II, 1968, Sp. 319 ff.). Diese Relativität ist jedoch nicht mit einer Subjektivität des Sittlichen zu verwechseln. Vielmehr ist die Moral in der sozialistischen Gesellschaft immer auch objektiv. Mit dieser Relativität hängt ein zweites Hauptmerkmal der marxistisch-leninistischen Moral zusammen: ihre *„Instrumentalisierung"* für ökonomische und politische Zwecke. Diese Instrumentalisierung der Moral geht vor allem auf Lenin, den Techniker der Revolution, zurück. Durch ihn erfolgte die Einschmelzung sittlicher Imperative in die Strategie des kämpfenden Proletariats. So erklärte er in seiner Rede vor dem Kongreß des kommunistischen Jugendverbandes im Jahre 1920: „Wir sagen, daß unsere Sittlichkeit völlig den Interessen des proletarischen Klassenkampfes untergeordnet ist. Unsere Sittlichkeit ist von den Interessen des proletarischen Klassenkampfes abgeleitet" (*V. I. Lenin,* Werke, Band 31, S. 281 ff.). Da in diesem Klassenkampf die Partei die führende Rolle spielt sowie die gesellschaftliche Entwicklung zum Kommunismus leitet, kommt ihren Weisungen grundlegende Bedeutung zu. Sie setzt moralische Wertungen gemäß ihren Zielen:

Unterstützung staatlicher Gesetze und Aktionen, Sicherung der Arbeitsdisziplin und -initiative, tiefere menschliche Befriedigung durch die Arbeit für das Wohl der Gesellschaft, Erziehung zu einem parteikonformen Verhalten im öffentlichen und privaten Leben. Die Moral soll also in der Sowjetgesellschaft eine regulierende und organisierende Rolle spielen (vgl. *P. Kirschenmann*, a. a. O., III, S. 5).

Zu diesem Zweck hat die Partei im neuen, auf dem XXII. Parteitag angenommenen Parteistatut im „Moralkodex der Erbauer des Kommunismus" die inhaltlichen Forderungen der kommunistischen Sittlichkeit zusammengestellt, die seitdem diskussionslos weitertradiert werden: Treue zur Sache des Kommunismus; gewissenhafte Arbeit zum Wohle der Gesellschaft; hohes gesellschaftliches Pflichtbewußtsein, Unduldsamkeit bei Verstößen gegen die gesellschaftlichen Interessen; Kollektivgeist und kameradschaftliche Hilfe; humanes Verhalten und gegenseitige Achtung der Menschen; Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe, sittliche Sauberkeit, Schlichtheit und Bescheidenheit im gesellschaftlichen wie im persönlichen Leben; gegenseitige Achtung in der Familie, Sorge für die Erzieziehung der Kinder; Unversöhnlichkeit gegenüber Ungerechtigkeit, Schmarotzertum, Unehrlichkeit, Strebertum und Habgier; Freundschaft und Brüderlichkeit aller Völker der UdSSR, Unduldsamkeit gegenüber nationalem Zwist und Rassenhader; Unversöhnlichkeit gegenüber den Feinden des Kommunismus, des Friedens und der Völkerfreiheit; brüderliche Solidarität mit den Werktätigen aller Länder, mit allen Völkern (zitiert bei *A. F. Schischkin*, Grundlagen der marxistischen Ethik, Berlin 1964, S. 236 f.).

Kommunismus als oberste Norm

Diese Instrumentalisierung der Moral wird von den marxistischen Theoretikern durch das *Ziel* der kommunistischen Bewegung gerechtfertigt, nämlich die Errichtung der kommunistischen Gesellschaft als der höchsten Stufe der geschichtlichen Entwicklung überhaupt. In ihr sollen alle Bedingungen zur allseitigen Entfaltung der Persönlichkeit verwirklicht, jegliche Entfremdung und Ausbeutung überwunden sein. Sie wird eine Gesellschaft der „schöpferischen Arbeit und des Überflusses für alle", des „kulturvollen und sinnvollen Lebens für alle" sein (vgl. Art. Sozialismus und Kommunismus, Philosophisches Wörterbuch, Leipzig 1966, S. 522). Diese und andere bisweilen eschatologisch anmutenden Zielvorstellungen von der kommunistischen Gesellschaft, wie sie vornehmlich in offiziellen Lehrbüchern auftreten, werden jedoch in Einzeldarstellungen erheblich abgeschwächt. So können — z. B. nach *P. A. Landesman* und *J. W. Sogomonov* — auch aus „den Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens im Kommunismus Leid und sogar Unglück entspringen", da der Kampf des „Neuen mit dem Alten", des „Fortschrittlichen mit dem Konservativen" ein „ewiges Gesetz des Lebens" sei. Worin freilich das „Neue" und „Fortschrittliche" in der historisch letzten und vollendetsten Gesellschaftsformation besteht, wird nicht gesagt. Nach *H. Eilstein*, dem Schriftleiter der polnischen Zeitschrift „Studia filozoficzne", könnten im Sozialismus sogar neue Arten der Entfremdung auftreten, die es im Kapitalismus noch nicht gegeben habe. Und selbst der Kommunismus sei keine konfliktlose Gesellschaftsordnung und beseitige die Entfremdung nicht, da Konflikte zum Wesen des Menschen gehörten (vgl. „Vestnik Moskovskogo Universiteta — Filosofija", Nr. 1, 1967).

Dennoch falle dieses Ziel mit den Interessen und Idealen der Gesamtmenschheit zusammen und sei die kommunistische Moral, die zu diesem Ziel hinführen und nach dessen Erreichung das gesamte Leben der Gesellschaft bestimmen soll, zugleich allgemein menschlich. Daher normiere dieses Ziel auch alles menschliche Handeln, das insofern sittlich gut oder sittlich schlecht sei, als es zur Errichtung des Kommunismus beitrage oder sie behindere. Diese Verbindung der Sittlichkeit mit der kommunistischen Gesellschaft impliziert ein bestimmtes *Verhältnis des Einzelmenschen zu dieser Gesellschaft*. Die Frage nach diesem Verhältnis wird daher auch als *die* Grundfrage der marxistisch-leninistischen Ethik bezeichnet. Sie steht als letzte Frage hinter den ethischen Einzelfragen nach dem sittlich Guten und sittlich Schlechten, der Vereinbarkeit und Einheit der persönlichen und gesellschaftlichen Interessen, nach dem Sinn des Lebens, nach Glück, Gewissen, Pflicht, Würde und Ehre, die als die Kategorien der marxistisch-leninistischen Ethik bezeichnet werden. In dieser Grundfrage nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft divergieren die Auffassungen und zeigt sich in letzter Zeit eine gewisse Anthropologisierung.

Die entscheidenden Anstöße zu dieser Tendenz, die strikte Unterordnung des Einzelnen unter die Gesellschaft zu lockern und schöpferische Initiative, Eigenständigkeit und Individualität stärker zum Zuge zu bringen, gingen wohl von den Erfahrungen des stalinistischen Systems aus, das den Menschen im Dienste des Kollektivs ein- und verplante und heute zu einem Comeback in der Sowjetunion anzusetzen scheint. Die Schrecken dieses Systems machten den Widerspruch zwischen marxistischer Theorie und sowjetischer Wirklichkeit allen offenbar und ließen starke Zweifel an der Überlegenheit der kommunistischen Moral gegenüber anderen Formen gesellschaftlicher Moral aufkommen. Ein neu erwachtes Interesse am Humanismus des jungen Marx und an seinen Frühschriften sowie an den Fragestellungen des Existentialismus, die vor allem in Polen von *A. Schaff* und auch *J. Kolakowski* aufgegriffen wurden, blieb nicht ohne Einfluß. Damit sind natürlich die traditionellen Auffassungen noch längst nicht überwunden. Sie laufen vielmehr parallel zu diesen Ansätzen weiter, wie noch ein jüngerer Artikel des marxistischen „Klassikers" der Ethik, *A. F. Šiškin*, zeigt (Ethik und Mensch, „Kommunist", Nr. 1, 1967, S. 74—84). Nicht zuletzt trug auch die Kritik westlicher Sowjetologen am Marxismus zu einer stärkeren Reflexion über die „Fragen des Menschen" bei. Diese Kritiker (z. B. *J. M. Bocheński, G. Brunner*) warfen dem Marxismus vor, daß er keinen *positiven* Begriff einer selbständigen Einzelperson entwickelt habe, ja, daß diese von den marxistischen Voraussetzungen her nur ein „Moment des gesellschaftlichen Ganzen und seiner Geschichte", nicht aber selbständiges Subjekt noch „wertautonomer ‚Selbstzweck'" sei. Sie sei allein „Mittel für die in der Gesellschaft beschlossenen Zwecke" (zitiert bei *H. Fleischer*, Umrisse einer „Philosophie des Menschen", „Hochschulinformationen", Nr. 2, 1967, S. 32 f.).

Doch die Kritik kommt nicht nur von außen. Auch die innere Problemlage der sozialistischen Länder drängt zu neuen Überlegungen. Ein Ausgangspunkt dazu ist die Frage des Verhältnisses der Frühschriften zu den späteren Werken von *Marx*, die in den letzten Jahren im sozialistischen Lager zu scharfen Auseinandersetzungen

geführt hat. So erschien eine ganze Reihe von Arbeiten, die nachzuweisen suchten, daß Marx vornehmlich in seinen Frühschriften einen ausgeprägten Humanismus entwickelt habe, in dem der Entfremdungsbegriff eine Schlüsselrolle spiele. Diese Kritiker würden zwischen diesem frühen und dem späteren Marx, zwischen seiner Entfremdungstheorie und seiner Lehre vom Klassenkampf, einen Gegensatz konstruieren, ja, die soziale Problematik durch eine anthropologische ersetzen. Wie gefährlich solche Tendenzen für den orthodoxen Marxismus sein können, geht daraus hervor, daß Lenin, wie unumstritten ist, die Frühschriften von Marx nicht gekannt hat und der Marxsche Humanismus daher — so erklären die Kritiker weiter — später entstellt worden sei. Von da ist es natürlich nur noch ein Schritt zu der These, daß der heutige Marxismus vom Humanismus Marxens abgewichen und daher eigentlich kein Marxismus mehr sei. Daher sind orthodoxe marxistische Philosophen sehr bemüht, nachzuweisen, daß die Ideen der Marxschen Frühschriften in seinen späteren Werken in vollkommenerer Gestalt dargestellt seien und Lenin sich somit das theoretische Erbe Marxens vollkommen habe aneignen können (vgl. *M. B. Mitin*, Lenin und das Problem des Menschen, „Voprosy Filosofii", Heft 8, 1967).

Diese Frage des Verhältnisses des jungen zum späten Marx ist insofern bedeutsam, als Marx gerade in seinen späteren Werken eine Bestimmung des Menschen herausgearbeitet hat, die diesen in marxistischer Interpretation letztlich — und allein (?) — als Produkt der ökonomischen und sozialen Bedingungen erscheinen läßt. Gerade in der Bestimmung des Verhältnisses von Einzelmensch und Gesellschaft wird von den marxistischen Theoretikern — gleichsam als klassische Definition — immer wieder und in vielerlei Variierungen der Satz Marxens herangezogen, daß das „menschliche Wesen" nichts anderes sei als das „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse". Die auch durch diese „Definition" und ihre einseitig gesellschaftsbezogene Interpretation mitbedingte Vernachlässigung der Problematik der individuell-personalen Existenz des Menschen wird heute von den marxistischen Ideologen durchaus zugegeben. Doch sei es eine simplifizierende Übertreibung zu behaupten, der Marxismus habe den individuellen Menschen überhaupt nicht gesehen. Der Marxismus reduziere aber nicht „die soziale Personalität des Menschen auf menschliche Individualität, ebensowenig wie er die Individualität des Menschen auf sein soziales Profil reduziert" (*T. I. Ojzermann*, Persönlichkeit und Freiheit, zitiert bei H. Fleischer, a. a. O.).

Demgegenüber setzen andere sowjetische Sozialphilosophen (z. B. *G. E. Glezermann*) den Sozialtheorien, die vom einzelnen Menschen ausgehen, die Gesellschaft als den Marxschen Ausgangspunkt entgegen, andere suchen nachzuweisen, daß bei Marx der Begriff „Einzelmensch" durch den der Gesellschaft abgelöst sei. Zu solchen Thesen bemerkt *A. Schaff*, „der Mangel an entsprechenden Untersuchungen in der marxistischen Literatur trug im Laufe von Jahrzehnten dazu bei, daß sich ... ein bestimmtes Stereotyp des Marxismus fixierte, in dessen Wörterbuch das Problem des menschlichen Individuums überhaupt keinen Platz hat" (Marxismus und das menschliche Individuum, Europa Verlag, Wien 1965, S. 71 f.). Schaff kann sich dabei auf Marx stützen, der in seinen Jugendschriften erklärt hat, das Individuum „ist" das gesellschaftliche Wesen und die Gesellschaft „sind" die gesellschaftlich verbundenen Menschen.

Diese Auseinandersetzung zeigt, wie sehr starre Fronten in Bewegung geraten sind. Vor allem die im Marxismus entwickelte Persönlichkeitstheorie sucht die Eigenständigkeit und die inneren Dimensionen des Individuums herauszuarbeiten. Dabei geht es um die allseitige und harmonische Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit. Diese wird z. B. nach *V. P. Tugarinov*, einem der eigenständigsten marxistischen Denker, durch die Qualitäten der Vernünftigkeit, Verantwortlichkeit gegenüber der Gesellschaft, der inneren Freiheit, der persönlichen Würde und Individualität charakterisiert. *P. M. Egides* geht noch weiter, wenn er sich dafür ausspricht, den eigentlichen Kern der Persönlichkeit oder Person darin zu sehen, daß sie der Gesellschaft in wesentlichen Dingen als autonomes Subjekt gegenübersteht (Persönlichkeit als soziologische Kategorie, in „Čelovek i epocha", 1964, S. 331). Diese Attribute des Menschen zeigen, daß die marxistischen Autoren damit nicht den Seinsstatus der Person meinen, in dem ein Mensch geboren wird, sondern jenen Grad an menschlicher Reife, zu dem er erst im Laufe eines längeren Bildungsprozesses heranwächst.

Relativierung des Einzelnen

Die dabei im Hintergrund stehende Frage ist: Gibt es aber einen unabhängigen Eigenwert des Menschen, oder wird dieser grundsätzlich relativiert durch die von ihm verrichtete „gesellschaftlich nützliche Arbeit"? In dieser zentralen Frage, die auch für das ethische Normproblem und damit für die gesamte Ethik von grundlegender Bedeutung ist, geraten die Aussagen sowjetischer Theoretiker in einen merkwürdigen — wenn auch sehr verständlichen — Zwiespalt. So heißt es z. B. bei *A. F. Šiškin* (Der Mensch als höchster Wert, „Voprosy filosofii", Heft 1, 1965, S. 9), „der Sozialismus und Kommunismus erkenne den Menschen als höchsten Wert" an. Daher existiere in der sozialistischen Gesellschaft nicht der Mensch für die Produktion, sondern die Produktion für den Menschen, der Ziel des gesamten Produktionsprozesses wie der ganzen „materiellen und geistigen Kultur der Gesellschaft" sei. Der gleiche Autor relativiert jedoch in seinem Artikel „Der Sozialismus und die Moralwerte der Menschheit" („Voprosy filosofii", Heft 10, 1967, S. 69) diese Aussage wieder insofern, als die Gesellschaft von jedem wünsche, daß er sich seiner Würde „als Glied des sozialistischen Kollektivs" bewußt werde, dieses Kollektiv aber seine Achtung gegenüber dem Menschen danach *bemißt*, in welchem Verhältnis dieser zu den anderen Menschen, zum Kollektiv selbst steht, sowie danach, welches Maß an „Arbeit und Fähigkeiten" er in den „Dienst der allgemeinen Sache" stelle. Und noch klarer heißt es beim gleichen Autor (Ethik und Mensch, a. a. O., S. 83), daß die „strengste Beachtung der Arbeitsdisziplin", das rechte Verhältnis zur Arbeit wie zum sozialistischen Eigentum zur persönlichen Überzeugung jedes Menschen, zur „Norm seines Verhaltens" und zu seiner „ersten Bürgerpflicht" werden müsse. Diese Aussagen, für die sich weitere Beispiele anführen ließen, machen den Zwiespalt offenbar: abstrakt und allgemein wird der Mensch und seine Würde als höchster Wert anerkannt, konkret und im besonderen wird dieser jedoch wieder gemäß seiner Leistung für die Gesellschaft relativiert.

Dennoch führen einige Autoren über diese Positionen hinaus. So sucht z. B. *L. N. Mitrochin* „das abstrakte Schema ‚Persönlichkeit und Gesellschaft'" auf das „Pro-

blem der Beziehungen des Menschen zu den anderen Menschen" zurückzuführen, da es keine Gesellschaft „außerhalb der sie bildenden Individuen gibt". Es gehe also darum, die „objektiven Zusammenhänge zwischen den Einzelmenschen zu erforschen sowie jene Form, in der die Einbeziehung der individuellen Tätigkeit in die der ganzen Gesellschaft erfolgt (Zu einigen Fragen der marxistischen Persönlichkeitstheorie, „Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge", Heft 12, 1966, S. 1236). Eine weitere Klärung des Problems kommt wieder von *V. P. Tugarinov* mit seiner Unterscheidung eines doppelten Wertes des Menschen, eines *relativen,* den er gemäß seinem Nutzen für die anderen und die Gesellschaft habe, und — diesem vorausgehend — eines *absoluten* Wertes, der keiner Abstufung unterliege. Als solchen absoluten Wert bezeichnet er den Wert „der Person als solcher, unabhängig von allem Übrigen". Diesen Wert des Menschen habe die Gesellschaft deshalb anzuerkennen, „weil er ein Mensch ist". Daraus leitet Tugarinov — faktisch — eine Umkehrung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft ab: Ist der Mensch der höchste Wert, so muß „eine richtig geordnete Gesellschaft für ihn geordnet sein, für sein Wohlbefinden und sein möglichstes Glück. Dieses Kriterium, nämlich, wieweit eine Gesellschaft das Wohlbefinden, die Würde und das Glück aller ihrer Mitglieder gewährleistet und zu gewährleisten imstande ist, bildet das fundamentale Kriterium des Wertes der Gesellschaft selbst. Nach diesem Kriterium ist der Wert der Gesellschaft ... von den Interessen der Person abgeleitet" (zitiert bei H. Fleischer, a. a. O., S. 37).

Die grundlegende *ethische Relevanz* dieser These Tugarinovs wird sofort deutlich, wenn man ihr den Satz Šiškins gegenüberstellt, „der Kampf für den Kommunismus ist der *objektive* Maßstab für die (sittliche) Beurteilung des menschlichen Verhaltens" (Grundlagen der marxistischen Ethik, a. a. O., S. 199). Somit sagt Tugarinov eine glatte Umkehrung der kommunistischen Norm der Sittlichkeit aus. Die Sittlichkeit des Handelns wäre dann nicht mehr nach dem Beitrag dieses Handelns zum Aufbau der kommunistischen Gesellschaft zu messen, sondern diese Gesellschaft selbst müßte ihr Handeln am Wohl des Einzelnen normieren. Diese Auffassung dürfte als die am weitesten vorgetriebene Spitze der neueren anthropologischen und ethisch relevanten Ansätze anzusehen sein, wenn sie auch natürlich längst nicht von der überwiegenden Mehrheit der marxistischen Theoretiker, zumindest nicht in der öffentlichen Diskussion und in dieser Pägnanz, ausgesprochen werden.

Marxistische Moralkategorien

Wie grundlegend für die marxistische Ethik die Normfrage „Mensch oder Gesellschaft" ist, erkennt man daran, daß die Lehre von den ethischen Kategorien eigentlich nur die kommunistische Auffassung von der Stellung des Einzelnen in der Gesellschaft widerspiegelt. Da die ethischen Grundkategorien nur die Verhältnisse zum Ausdruck bringen, in denen der Mensch in der kommunistischen Gesellschaft lebt, entsprechen die bei der Abhandlung dieser Kategorien gesetzten Akzente der Akzentuierung im Verhältnis von Mensch und Gesellschaft in der Grundfrage. Daher genügt es, wenn einige ethische Kategorien hier nur nach der traditionellen Auffassung angedeutet werden. Die unterschiedlichen Positionen einzelner Autoren ergeben sich aus der Differenzierung der Grundfrage. Allerdings ist die Diskussion über diese ethischen Grundbegriffe bisher wenig erspießlich gewesen. Zu vieles ist ungeklärt und offen. So fehlt ein eigentliches logisch durchstrukturiertes System dieser Kategorien. Monographische Untersuchungen zu einzelnen ethischen Kategorien oder Kategoriengruppen gibt es überhaupt nicht. So kritisiert man (z. B. *B. Gumnickij)* die Willkür in der Auswahl der Begriffe, unter denen z. B. der Begriff „Glück", nicht aber der der „Menschlichkeit" oder „Gerechtigkeit" figuriere. Ebenso seien das Wesen, die erkenntnistheoretischen und sozialen Grundlagen sowie Funktion der ethischen Kategorien theoretisch unzulänglich begründet. Zum gegenwärtigen Stand läßt sich sagen: Alle ethischen Kategorien, „Gut und Böse", „Pflicht", „Gewissen", „Ehre" und „Glück" werden von der Gesellschaft als der bestimmenden Norm abgeleitet. So wurzelt die *Pflicht* in der Beziehung des Einzelnen zur Gesellschaft als Ganzer. Die durch die gesellschaftliche Entwicklung bedingten und darum objektiven Erfordernisse treten als Ansprüche an den Einzelnen auf, die bestimmte Handlungen notwendig machen. Diese objektive, vom Bewußtsein des Einzelnen unabhängige Pflicht kann und soll, als erkannte, zum bewußten Antrieb des Handelns werden. Diese Pflicht wird dem Menschen im *Gewissensspruch* bewußt, der das Gefühl der Verantwortlichkeit des Einzelnen gegenüber der Gesellschaft für das Handeln konkretisiert. In der Frage nach der objektiven Begründung des subjektiven Gewissensspruches rückte man auf dem vorjährigen Treffen sowjetischer und britischer Philosophen (21. 9. bis 4. 10. 68, vgl. „Voprosy filosofii", Heft 2, 1969, S. 143 f.) von der traditionellen These, er werde von der Gesellschaft bzw. der öffentlichen Meinung normiert, insofern ab, als man die Möglichkeit annahm, das Gewissen als spezifisch sittliche Fähigkeit der Person anzusehen. *Ehre* als moralische Kategorie ist eng mit dem Begriff der Pflicht und dem Kampf für die kommunistische Gesellschaft verknüpft. Sie kann von dem beansprucht werden, der seine Pflichten gegenüber der Gesellschaft erfüllt. Die Erfüllung dieser sozialen Pflichten sichert gleichzeitig das persönliche *Glück* des Einzelnen, da die marxistische Ethik in die gesellschaftlichen Pflichten die realen Interessen der Menschen miteinbezieht, wenn auch „das gesellschaftliche Interesse das führende" bleibt. Dabei gewährt nach ihr die „schöpferische für die Menschen, die Gesellschaft und den Kampf um eine bessere Zukunft" geleistete Arbeit die „größte Freude und den höchsten Genuß". Daß zwischen diesen Aussagen und der Behauptung, der Mensch sei der höchste Wert, kein Widerspruch bestehe, begründet *A. F. Šiškin* mit dem Hinweis, daß das Wohl der Einzelperson dem Ganzen nicht entgegengestellt werden könne, da dieses nur im Kampf für das allgemeine Wohl gewährleistet werde. Wenn vom Menschen als Ziel die Rede sei, so solle damit nur gesagt sein, daß die gesellschaftliche Entwicklung unter dem Kommunismus sich nicht „auf Kosten der Mehrheit der Einzelnen" vollziehe („Kommunist", Nr. 1, 1967, S. 84).

Entwickelt sich eine ethische Anthropologie?

Kann man von den inzwischen angelaufenen anthropologischen Überlegungen marxistisch-leninistischer Philosophen und Ethiker, die wohl auch für die Soziologie, Psychologie, Geschichts- und Rechtswissenschaft nicht ohne Bedeutung sein dürften, die Ausbildung einer selb-

ständigen Disziplin, einer marxistischen Anthropologie erwarten? Forderungen, eine „Ontologie des Menschen, d. h. eine Lehre vom Menschen als Subjekt und Objekt der Entwicklung", auszuarbeiten, wurden verschiedentlich erhoben. So z. B. von *M. Prucha,* dem Chefredakteur der tschechischen Zeitschrift „Filosofický Časopis", und von *N. Bellu,* dem stellvertretenden Chefredakteur der rumänischen Zeitschrift „Revista de filosofie", anläßlich einer Konferenz der Vertreter der Redaktionen philosophischer und soziologischer Zeitschriften der sozialistischen Länder Ende 1966 in Budapest (vgl. Ostprobleme", 26. Januar 1968). Abgelehnt dagegen wurde sie z. B. von *L. N. Mitrochin* anläßlich des Symposiums über den Menschen in der bürgerlichen und sozialistischen Gesellschaft Anfang 1966 in Moskau. Interessant ist die Begründung Mitrochins. Die marxistische Gesellschaftslehre verzichte auf ein allgemeines Philosophieren über die Natur des Menschen „als solchen", da es ihr darum gehe, die wirklichen menschlichen Beziehungen zu erforschen, die Handlungen des konkreten historischen Menschen im Gesamtzusammenhang mit den gesellschaftlichen Bedingungen zu analysieren. So „stellt sich die Lehre vom Menschen als soziologische Analyse seiner Tätigkeit und seines Bewußtseins in bestimmten Gesellschaftsstrukturen dar" (a. a. O., S. 1235). Wichtiger freilich als die Entwicklung einer marxistischen Anthropologie dürfte (vgl. auch *H. Fleischer,* a. a. O.) eine *Anthropologisierung* der marxistischen Gesellschaftslehre wie des wissenschaftlichen Kommunismus sein. Fleischer sieht im anthropologischen Rekurs die Erkenntnis durchbrechen, daß hinter all „den sozialen ‚Verhältnissen', Institutionen und Prozessen der lebendige, handelnde, wollende und hoffende Mensch steht, als das Subjekt, das Aktionszentrum und das Maß für Wert und Gültigkeit jener Verhältnisse und ihrer Veränderung, in seiner personalen Singularität und Autonomie und in der Vielfalt seiner Lebensbezüge" (a. a. O., S. 53 f.).

Werden sich aber aus diesen neueren theoretischen Ansätzen in der kommunistischen Ethik, Sittlichkeit und Moral mehr am Wohl des Menschen als an dem der Gesellschaft zu messen, auch konkrete praktische Konsequenzen für einen humaneren Umgang mit dem Menschen im kommunistischen Machtbereich ergeben? Die Frage stellen heißt sie, zumindest für die nähere Zukunft, verneinen. Eine Störungsquelle, das Verhältnis Individuum und Gesellschaft zu humanisieren, liegt darin, daß die kommunistischen Theoretiker zum großen Teil die Gesellschaft noch in mystifizierender Weise hypostasieren und sie damit von den gesellschaftlich verbundenen Individuen loslösen. Eine zweite Störungsquelle ist darin zu sehen, daß Gesellschaft faktisch oft gleichgesetzt wird mit gesellschaftlicher Führungsinstanz. Die stärkere Betonung der Eigenverantwortung, Initiative und schöpferischen Tätigkeit soll sich zwar entfalten, aber nur nach Maßgabe und im Rahmen der von Führungsinstanz verfolgten Politik. Nach Šiškin ist die Moral von der Politik nicht zu trennen: „Die Moral, die allein in den Beziehungen zwischen den Menschen nichts zu verändern vermag, wird zu einer mächtigen Kraft, wenn sie sich auf eine richtige Politik stützt . . ." Und er stimmt *G. W. Plechanov* zu, der sagt, daß die Moral, die zwischen sich und der Politik keine Brücke zu schlagen vermag, in Widersprüche verfalle. „Die sittliche Selbstvervollkommnung Einzelner wird dann zum Selbstzweck, das heißt, sie verliert jeden praktischen Wert" (Grundlagen der kommunistischen Ethik, a. a. O., S. 120). Solange freilich der Prozeß der sittlichen Selbstvervollkommnung des Einzelnen mit der weiteren Entwicklung der sozialistischen Demokratie unter Führung der marxistischen Partei zusammenfällt und dieses Postulat von der Mehrzahl der marxistischen Ethiker aufrechterhalten wird, steht die Moral der Führungsgruppe selbst außerhalb der Diskussion. Moral ist dann nichts anderes als ein Instrument zur Manipulierung der Massen.

Kurzinformationen

Die **Zweite Sitzungsperiode der Hildesheimer Diözesansynode** (5.—9. Mai), zu der sich etwa 240 Teilnehmer (143 Priester, 87 Laien, 8 Ordensfrauen sowie Beobachter der Evangelischen Kirche) zusammenfanden, hatte über etwa zwanzig Kommissionsvorlagen zu beraten. Elf Kommissionen hatten die entsprechenden Vorlagen ausgearbeitet, die sich mit den vielfältigen Problemen des Diasporabistums befassen. Die Vereinzelung der Gläubigen in der Diaspora war ebenso Beratungsthema wie das Verhältnis des Christen zur Arbeitswelt. Die Synode sprach sich für einen Raumplan aus, der auf Grund einer sorgfältigen Strukturanalyse zu erstellen sei. Dem in der Diaspora besonders dringlichen Problem der bekenntnisverschiedenen Ehe will man nach einem eingebrachten Antrag eine gewisse äußere Abhilfe schaffen helfen, indem man darauf dringen wolle, daß die standesamtliche oder die evangelische Trauung anerkannt werde und die katholische Trauung nur noch den Paaren gewährt werden soll, die sich zur katholischen Kindererziehung verpflichten. Weiterhin wurde eine modernere Glaubensverkündigung, die Zulassung von Laien zum Predigtamt, die Modernisierung des Religionsunterrichts, eine klarere Information der Öffentlichkeit durch die bischöflichen Behörden und eine Konzentration der kirchlichen Presse gefordert. Man beschränkte sich in den Empfehlungen an die Synode jedoch nicht nur auf den innerkirchlichen Raum, sondern betonte auch die Notwendigkeit eines stärkeren öffentlichen Engagements der Christen, dies vor allem in den politischen Parteien. Gleichzeitig wurde jedoch gewünscht, daß die Kirche „grundsätzlich keine bestimmte politische Partei zur Wahl empfehle" (etwa durch die sog. Wahlhirtenbriefe). — Einen Hauch von APO (aber nicht so beängstigend konkret, denn es waren ja nur katholische Protestler) mochten die Synodalen verspürt haben, als etwa 200 junge Leute in die Versammlung einmarschierten und spektakulär (durch Transparente) und geräuschvoll (durch Trommeln, Fanfaren und Megaphon) daran erinnerten, daß man offensichtlich vergessen hatte, eine Vorlage über Jugendfragen auszuarbeiten. Klugerweise nahm die Synode den „Protest" ernst und stellte sich der Diskussion. Bischof *H. M. Janssen* versprach die baldige Vorbereitung eines „kirchlichen Jugendplanes".

Das **Vierzehnte Evangelisch-Katholische Publizistentreffen in Maria Laach** (vom 2.—4. Mai 1969) hatte sich ein recht anspruchsvolles Rahmenthema gestellt: „Von der Kooperation zur Integration der christlichen Kirchen." In seiner Begrüßungsansprache an die über einhundert Teilnehmer forderte der Bischof von Trier, *B. Stein,* die Publizisten auf, mitzuwirken, daß „die heilsame ökumenische Unruhe in den Kirchen nicht einschlafe". *Präses J. Beckmann* sagte, beide Kirchen seien auf

dem Weg — von bloßer Koexistenz über Kooperation — zur Integration, was theologisch *Kommunion*, also Abendmahlsgemeinschaft, bedeute. Diese Kommunion „steht als die eigentliche Aufgabe vor uns. Ich glaube nicht, daß mehr erreicht werden kann." — Möglichkeiten und Grenzen eines „Nationalen Christenrates" wurden erörtert und die Notwendigkeit betont, „den Dialog in Gang zu halten". Das Thema „Kirchen auf neuen TV-Kanälen" (wohl im Hinblick auf eine konkrete Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Massenkommunikation) konnte schon deshalb nicht sehr ergiebig behandelt werden, weil die Referenten über die technischen Voraussetzungen für kirchliche TV-Programme gegenteilige Meinungen vertraten. — Der Bundesminister für wirtschaftliche Zusammenarbeit, *E. Eppler*, forderte zum Thema „Kirchliche Entwicklungshilfe — ein Beispiel praktischer Kooperation" eine bessere und präzisere Planung der Entwicklungsprojekte. Frère *Ch. W. von Wachter*, Mitarbeiter des im Februar 1968 gegründeten gemeinsamen Ausschusses der Päpstlichen Kommunion JUSTITIA ET PAX und des Ökumenischen Rates der Kirchen für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX) in Genf, beschrieb Sinn und Ziel dieser Einrichtung, die ein konkretes Beispiel fruchtbarer und integrierter Zusammenarbeit der Kirchen sei. — Zur Frage des für 1971 geplanten gemeinsamen Frankfurter Pfingsttreffens (das kein „Kirchentag" sein soll), referierten *R. v. Weizsäcker*, der Präsident des Evangelischen Kirchentages, und Oberbürgermeister *A. Beckel*, Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Sie erklärten übereinstimmend, es sei weder ein Treffen hinter verschlossenen Türen vorgesehen, noch werde man von vornherein bestimmte Themen tabuisieren. Inzwischen scheint sich der Plan durchgesetzt zu haben, der für das Frankfurter Treffen sowohl Arbeitstagungen (mit festgesetzter repräsentativer Delegiertenzahl) aus auch öffentliche Veranstaltungen (die nach Möglichkeit ebenfalls die verschiedenen Richtungen und Gruppierungen innerhalb der Kirchen adäquat repräsentieren sollten) vorzusehen, an denen „jedermann" teilnehmen kann.

Armut, Reform und Pluralismus in der Kirche standen im Mittelpunkt der letzten Ansprachen Pauls VI. Die *Armut*, so führte der Papst in seiner Homilie während der Konzelebration auf dem öffentlichen Konsistorium aus („Osservatore Romano", 2./3. 5. 69), müsse heute angesichts der „immensen wirtschaftlichen Reichtümer der Welt" der Kirche besonders teuer sein. Damit wolle sie nicht den „Fortschritt der Welt anfechten", sondern nur auf die „geistlichen Kräfte" verweisen sowie auf die Pflicht, „uns für den guten Gebrauch des Reichtums einzusetzen". — Die Auseinandersetzungen um die innerkirchlichen Reformen waren das Thema der Mittwochaudienz am 7. Mai („Osservatore Romano", 8. 5. 69). Mit Recht könne man von einer ständigen „Reform der Kirche in der Kirche" sprechen. Dabei dürfe man sich jedoch nicht an den „äußeren und kontingenten Aspekten der Kirche" festklammern und ihre Fehler zum Vorwand nehmen, ein eigenes Christentum ohne „lehrhafte, disziplinäre, kultische oder gemeinschaftliche Verpflichtungen zu bekennen". Träfen sich mehrere in dieser Haltung, so würden sie Sondergruppen bilden, welche andere „religiöse oder soziale Ideologien bevorzugen". Von ihnen würde dabei die institutionelle gegen die „freie und geistliche Kirche" ausgespielt. Bei der Strukturreform müßten jedoch „bleibende von vorübergehenden Strukturen" unterschieden werden. Diese zeitbedingten Strukturen seien ständig zu erneuern, freilich kaum von jenen, welche weder ein „historisches noch psychologisches Gespür" haben, wenn sie „willkürliche und ikonoklastische Reformen verkünden", sondern von den „verantwortlichen Instanzen". Die „echte Jugend der Kirche" hänge freilich mehr von der Erneuerung jenes Geistes ab, der „lebendig macht". — Zum Thema Pluralismus und Einheit in der Kirche sprach der Papst während der Mittwochaudienz vom 14. Mai („Osservatore Romano", 15. 5. 69). Der religiöse Pluralismus sei in der Kirche legitim, habe aber seine Grenze in der zu wahrenden Einheit. Das gleiche gelte vom theologischen Pluralismus. Der „Eindeutigkeit des Wortes Gottes wie ... dem Lehramt würden wir jedoch nicht treu bleiben", wenn wir uns die Freiheit einer „subjektiven Interpretation, einer Unterordnung der definierten Lehre unter die Kriterien der profanen Wissenschaft und noch weniger der Modeströmungen herausnehmen". Hier müsse eindeutig klargestellt werden, „der Glaube ist nicht pluralistisch".

Einen neuen **Konflikt zwischen Kirche und Staat in Spanien** haben Vorfälle im Zusammenhang mit der Aktivität der baskischen Nationalistenbewegung ETA (vgl. HK ds. Jhg., S. 175) herbeigeführt. Das Militärgericht von Bilbao legt einem flüchtigen ETA-Mitglied die Ermordung eines Taxichauffeurs zur Last und beschuldigt zahlreiche Priester, Seminaristen und Laien der Fluchthilfe (vgl. „ABC", 29. 4. 69). Eine Verhaftungswelle, von der auch zahlreiche Priester und Ordensleute betroffen sind, hält immer noch an. Die Regierung stützt sich dabei auf ein Dekret über Bandenwesen und Terrorismus aus dem Jahre 1960. Von der Verhaftungswelle wurde auch der Generalvikar *J. A. Ubieta* von Bilbao betroffen. In einem Telephonanruf war er von Priestern befragt worden, ob sie dem (von der Polizei angeschossenen) Flüchtigen medizinische Hilfe leisten dürften. Mit der Beschuldigung, Ubieta habe die Flucht mit unterstützt, wurde der Generalvikar am 23. April verhaftet, als er vor dem Militärgericht eine Erklärung abgeben wollte (vgl. die offizielle Pressemitteilung des Bischofs Cirarda in „Ecclesia", 3. 5. 69). In einer Predigt im Wallfahrtsort Begoña beschuldigte daraufhin der Apostolische Administrator von Bilbao, Bischof *J. M. Cirarda*, die Regierung der Konkordatsverletzung, weil nach den gültigen Bestimmungen der Bischof die Zustimmung zur Verhaftung einer geistlichen Person erteilen muß (Text der Predigt in „vida nueva", 10. 5. 69, das auch eine verläßliche Chronik der Vorfälle bietet). Erst am 26. April wurde Ubieta wieder freigelassen, die Anklage gegen ihn bleibt jedoch bestehen. Ubieta hat während seiner Haft unter Hinweis auf seine Schweigepflicht die Aussage verweigert. Die regierungsfreundliche Presse, allen voran *E. Romero* in „Pueblo", hat die Stellungnahme Cirardas teilweise verzerrt wiedergegeben und den Bischof massiv angegriffen. Das Konkordat dürfe nicht dazu dienen, heißt es da, um Priester zu schützen, die ins Gefängnis gehörten. Am 4. Mai ließ Cirarda erneut einen Hirtenbrief in allen Sonntagsmessen verlesen, in dem er die Gewalt, gleich von welcher Seite sie komme, anklagt und betont, „das Konkordat wurde bei diesen Vorfällen mehr als einmal verletzt" (Text in „ABC", 4. 5. 69). Am 5. Mai befaßte sich auch die Ständige Kommission der Bischofskonferenz mit dieser Frage.

Die **„Gemeinsame Arbeitsgruppe" Vatikansekretariat für die Einheit der Christen und Weltkirchenrat** trat am 12. Mai 1969 in Genf zu ihrer ersten Sitzung nach der Erweiterung ihrer Mitgliederzahl auf je zwölf zusammen. Nach Bekanntgabe der vier neuen ökumenischen Mitglieder (vgl. HK 23, 195 f.) dauerte es bis zur Erhebung von Bischof Willebrands zum Kardinal und Präsidenten des Sekretariates, bis endlich auch die Namen der neuen römisch-katholischen Mitglieder bekanntgegeben wurden. Diese sind der jetzige Sekretär des Einheitssekretariats, *J. Hamer OP*, und *P. Duprey*, dessen Subsekretär für die Orthodoxen, ferner der Präsident der „Caritas Internationalis", *J. Rodhain*, der Sekretär der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax", Msgr. *J. Gremillion*, und als fünftes Mitglied (da Kardinal Willebrands über der Kommission steht) *Ch. Moeller* von der Kongregation für die Glaubenslehre. Die Zusammensetzung zeigt die Erweiterung und Vertiefung des Arbeitsbereiches der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, die immer mehr zum Koordinationsorgan der gesamten gemeinsamen ökumenischen Aktivität wird. In Kreisen des deutschen Episkopats wurde bedauert, daß kein deutsches katholisches Mitglied der Gemeinsamen Arbeitsgruppe angehört, und in diesem Zusammenhang bemerkt, daß Prälat J. Höfer, ehemals Botschaftsrat bei der Vatikanbotschaft und seit 1946 Begründer des ökumenischen Arbeitskreises von Theologen in Paderborn, ein möglicher katholischer Kandidat für diese

Arbeitsgruppe gewesen wäre. Ein Hauptthema der fünftägigen Sitzung, die diesmal mit besonderer Geheimhaltung stattfand, war die Vorbereitung des Protokolls für den kurzen Besuch Papst Pauls VI. im Weltkirchenrat anläßlich seiner Reise nach Genf zum Internationalen Arbeitsamt (epd, 12. 5. 69). Den Vorsitz führten wieder alternierend Generalsekretär *E. C. Blake* und Kardinal *Willebrands,* der künftig durch den neuen Sekretär *J. Hamer OP* vertreten werden dürfte. Hamer gehörte von Anfang an zu der von Willebrands 1952 gegründeten „Katholischen Konferenz für ökumenische Angelegenheiten". Er pflegt bei den meisten großen ökumenischen Konferenzen als Beobachter anwesend zu sein und gilt seiner theologischen Haltung nach trotz großer Offenheit für die ökumenischen Probleme eher als zurückhaltend (Analyse Interkommunion).

Zu einer **Konfrontation der Kirche mit dem Regime in Paraguay** haben sich einige Vorfälle der letzten Wochen zugespitzt. Zunächst bemühte sich die Regierung mit Unterstützung des Nuntius *U. Righi* um die Einstellung der von Priestern redigierten „progressiven" Wochenschrift „Comunidad", die dem Regime ein Dorn im Auge ist, weil sie sich seit ihrer Gründung vor zwei Jahren gegen „die Allianz konservativer Katholiken mit der Macht" wendet. Die Bischöfe stellten sich jedoch hinter die Redaktion, und der Nuntius wurde nach Rom zurückbeordert (nach „Le Monde", 22. 4. 69). Schließlich wagten es die Bischöfe, von dem seit 1954 regierenden Diktator *A. Stroessner* menschliche und rechtliche Behandlung der zahlreichen politischen Häftlinge zu verlangen, die dem Regime als „Kommunisten" und „gefährliche subversive Elemente" gelten. Sie sind unter unmenschlichen Bedingungen, ohne Urteilsspruch und ohne Hoffnung, einem Gericht vorgestellt zu werden, eingekerkert. Nachdem mehrere Denkschriften und Vorsprachen seitens des Episkopats erfolglos geblieben waren, haben sich jetzt die Bischöfe entschlossen, die Gläubigen in allen Sonntagsmessen für die politischen Häftlinge beten zu lassen (vgl. NC News Service, 1. 5. 69). Verschlechtert hat sich die Situation noch dadurch, daß Stroessner die Abberufung von vier spanischen Jesuiten von ihren Lehrfunktionen an der katholischen Universität in Asunción verlangt mit der Begründung, sie agitierten gegen das Regime. Die 11 Bischöfe und 19 Superioren der paraguayischen Orden und Kongregationen wiesen in einer Note an den Innenminister *A. Pena* diese Anschuldigungen zurück und warnten gleichzeitig vor den „unvorhersehbaren Konsequenzen", falls die Regierung auf der Ausweisung der Jesuiten bestehe. Auch die Nationaluniversität in Asunción mit 6000 Studenten (wie die katholische Universität mit 2500) ist ein Unruheherd geworden, nachdem die Regierung im März einen Studentenführer verhaften ließ. In all diesen Auseinandersetzungen hat sich die Kirche in eine eindeutige Gegenposition zum Regime begeben. Sie ist nicht mehr ein „passiver Dickhäuter" schrieb „Comunidad" jüngst in einem Leitartikel, sondern sie übt in der Verteidigung der Menschenrechte ihre „prophetische Aufgabe" aus, vor allem wenn „Arme und Jugendliche die Opfer" sind.

Die **21 Theologen der Katholischen Universität von Washington,** die unter Leitung von *Ch. E. Curran* unmittelbar nach Erscheinen von „Humanae vitae" in einer öffentlichen Erklärung (die schließlich von über 600 Theologen unterzeichnet wurde) betonten, „daß die Ehegatten in verantwortungsvoller Weise ihrem Gewissen entsprechend entscheiden können, daß unter gewissen Umständen die künstliche Empfängnisverhütung erlaubt und sogar notwendig ist, um die Werte und die Heiligkeit der Ehe zu bewahren und zu fördern", wurden jetzt von der Beschuldigung seitens des Universitätskuratoriums freigesprochen, sie hätten als Professoren der Katholischen Universität und als Mitglieder der theologischen Fakultät ihre Pflichten verletzt (NC News Service, 16. 4. 69). Ein Untersuchungsausschuß, der vom Kuratorium (dem unter anderem die Kardinäle *P. O'Boyle, J. F. McIntyre* und *J. Krol* angehören) im September 1968 einberufen worden war, veröffentlichte jetzt das Ergebnis von 20 Zusammenkünften, der Anhörung von 38 Zeugen und dem Studium eines umfangreichen Schrifttums (Text in „The National Catholic Reporter", 16. 4. 69). Darin heißt es, die betroffenen Theologen (19 Priester, ein Laie, ein weiterer Priester ist inzwischen verheiratet) hätten weder als Akademiker noch als Mitglieder der Katholischen Universität ihre Pflichten verletzt oder gegen die Satzungen verstoßen. Die Universität wird aufgefordert, auf weitere Bemühungen zu verzichten, die den Nachweis erbringen sollten, die Beschuldigten seien für die Lehrtätigkeit an der Katholischen Universität nicht geeignet. Vielmehr sollten die Grundsätze der akademischen Freiheit und die Regeln akademischer Untersuchungsverfahren in die Statuten aufgenommen werden. Die Universität solle auf Entlassungen oder Entlassungsdrohungen verzichten und den Fachleuten die Beurteilung anstehender Fragen überlassen. Bei allem Respekt vor kanonischen Vorschriften und der lehramtlichen Autorität sollten die Kuratoren sich darüber klar sein, daß Machtanwendung zur Lösung akademischer Auseinandersetzungen katastrophale Folgen mit sich bringe. Die Erklärung der Theologen werde inhaltlich außerdem von zahlreichen Fachtheologen unterstützt. Die Veröffentlichung ihrer Stellungnahme habe ebensoviel Unheil abgewehrt, wie sie Unheil nach der Meinung einiger hervorgerufen hätte. Dagegen hätte das Kuratorium nicht nur dem „akademischen Ansehen der Professoren geschadet", sondern ebenso den Ruf der Theologischen Fakultät und der gesamten Universität geschädigt. Das gesamte Untersuchungsmaterial, das in Buchform erscheinen soll, wurde vom Kuratorium in einer Geheimsitzung diskutiert. Wie zu erfahren war („The National Catholic Reporter", 23. 4. 69), widersetzen sich aber gerade die genannten drei Kardinäle der von der Kommission veröffentlichten Darstellung.

Zur **Problematik des katholischen Schulwesens** äußerte sich vor einer Konferenz über die katholische Erziehung in der südafrikanischen Stadt Durban Erzbischof *D. Hurley OMI* (NC News Service, 9. 5. 69). Der Lehrauftrag Christi, auf dem das katholische Schulwesen basiere, beschränke sich nicht auf die Verkündigung des Evangeliums, sondern gelte auch für „die menschlichen Künste und Wissenschaften, insoweit sie nützlich und notwendig für die Erfüllung der kirchlichen Primärfunktion sind". Nicht gänzlich überzeugend sei jedoch das Argument, die Kirche müsse dort ihre eigenen Schulen haben, wo die öffentlichen Schulen eine Gefahr für den Glauben darstellten. In einer solchen Situation gelte es für die Kirche, sich der Gesellschaft als solcher zu widmen, von der die Schule nur ein Ausdruck sei. Die Vorstellung, die Kirche habe grundsätzlich ein Recht, im Schulwesen in allen Fachbereichen tätig zu sein, sei auf die besondere historische Situation zurückzuführen, als nach dem Zusammenbruch des Römischen Reichs die Kirche als einzige Institution die Bildung fördern konnte und deshalb auch ein Recht darauf hatte. Man müsse sich aber heute überlegen, ob nicht die Gesellschaft stark genug sei, um allein die Funktion des Schulträgers zu übernehmen. Hurley stellte die Frage, ob die Unterbezahlung der in katholischen Schulen tätigen Laien im Vergleich zu ihren Kollegen in öffentlichen Schulen nicht ein „Gegenbeweis" zum Prinzip sozialer Gerechtigkeit sei, für das die Kirche eintrete. Wenn eine große Zahl von Priestern, Ordensleuten und spezialisierten Laien in den katholischen Schulen tätig sei, die auf der ganzen Welt nur etwa 10 bis 15 Prozent der katholischen Kinder erfaßten, so würden dadurch andere Apostolatsformen vernachlässigt. Ebenso wie sich die Beibehaltung überholter Institutionen oft als bedenklich erwiesen habe, müsse auch vor übereilter Zerstörung gewarnt werden. Es sei heute schwer, eine Entscheidung für oder gegen das katholische Schulwesen zu treffen, denn die lange Tradition mit großen Erfolgen könne nicht ohne weiteres beiseite geschoben werden. Die Konzilserklärung über christliche Erziehung sei leider in übereilter Form verabschiedet worden, und sie unterbewerte die Rolle des Staates in der Erziehung.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BARR, James. **The Authority of the Bible.** In: Ecumenical Review Vol. XXI Nr. 2 (April 1969) S. 135—150.

Dies ist eine Zusammenfassung der Ergebnisse einer von Faith and Order vom 21. bis 25. Oktober 1968 in Boldern bei Zürich abgehaltenen Konferenz unter Einschluß röm.-kath. Theologen, die nach dem Studiendokument über Hermeneutik (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 25 ff.) nötig geworden war. Zweierlei erweist sich als nicht mehr möglich: 1. Die Bibel kann nicht mehr undifferenziert als das gemeinsame und einigende Fundament des ökumenischen Gesprächs angesehen werden, da der Kanon eher die Verschiedenheit der Konfessionen stützt; und 2. kann infolgedessen nicht mehr unkritisch von einer „Autorität" der Bibel gesprochen werden. Die kritische Exegese hat die dogmatische Argumentation vollständig aufgebrochen. Diesmal wurde das erwiesen an einem christologischen Thema, der Himmelfahrt Christi, an einem anthropologischen Thema, dem menschlichen Sterben (nach 2 Kor. 5, 1—10), und an dem ethischen Thema der Feindesliebe (Matth. 5, 38—48). Für die Fortsetzung der Studienkonferenz sind vorgesehen die Jungfrauengeburt, Teufelsaustreibung, Auferstehung, politische Verantwortung, ewiges Leben.

INADA, Kenneth K. **Some Basic Misconceptions of Buddhism.** In: International Philosophical Quarterly Vol. IX. Nr. 1 (März 1969) S. 101—119.

Der in der Universität von Hawaii tätige Philosoph bezeichnet den Buddhismus als das religiöse System, dem die meisten Mißverständnisse begegnen und dessen Grundlehren vor allem auf Grund von Fehlurteilen auf Ablehnung stießen. Zwar sei für diese Mißverständnisse auch die innerbuddhistische Entwicklung verantwortlich zu machen, denn in der 2500 Jahre langen Geschichte dieser Religion hätten sich in den verschiedenen Ländern recht unterschiedliche Typen von Buddhismus herausgebildet, vor allem in Tibet, China, Japan und Vietnam. Dennoch sei das vereinigende Moment dominant, denn gerade der Buddhismus habe in Asien die religiöse wie metaphysische Einheitlichkeit begründet. Inada erörtert dann auf dieser Basis die wesentlichsten (westlichen) Mißverständnisse gegenüber der buddhistischen Lehre, darunter den Begriff des Pessimismus und des Nihilismus. Der Autor empfiehlt, auf einige Termini wie Monismus, Dualismus, Atheismus und Relativismus in Bezugnahme zum Buddhismus möglichst zu verzichten, weil diese Begriffe nur in einem sehr speziellen Sinn zuträfen.

LÜTHI, Kurt. **Ist Christentum Religion?** In: Wort und Wahrheit Jhg. 24 Heft 2 (März/April 1969) S. 99—112.

Die Schwierigkeit der Definition des Phänomens Religion liege darin, daß die Definition „im wissenschaftlich strikten Sinn kaum möglich" sei, weil Religion ein „existenz- und situationsbezogenes irrationales Phänomen" sei. Zwei biblische Modelle — das des Exodus und das des Paulus in Athen — ließen erkennen, daß es sich bei der hier repräsentierten Religiosität um „Gotteserkenntnis in Latenz" handele. In der systematischen Theologie seien drei Positionen aktuell: bei Bonhoeffer und Barth, die Gegenposition zur dialektischen Theologie (nämlich die der Erfüllungstheologie) und die aus dem Raum der lutherisch orientierten Theologie (W. Dantine und C. H. Ratschow: Religion im geschichtlichen Gestaltwandel bis zur säkularen Religionslosigkeit). Nach einer kritischen Beurteilung gibt der Verfasser als Ausblick die Antwort: kein klares Ja und kein klares Nein, eher sei eine neue Differenzierung notwendig. Die Größe des christlichen Glaubens bestehe in seinem „Entlassensein aus allem Zwang der Kategorien", das sich auf die „Transkategorialität" Jesu Christi gründe.

MARLÉ, René. **Foi e tinterprétation.** In: Études (Mai 1969) S. 669—682.

Ist es jemals möglich, in einer Interpretation, einer „Übertragung" vollkommene Genauigkeit und Treue zu wahren? Der Autor schließt zunächst jene Art von Übereinstimmung zwischen Interpretation und Interpretiertem aus, die auf eine mathematische Identität hinausliefe. Interpretation sei grundsätzlich ein Risiko. Erste Bedingung der Treue in der Interpretation sei die Wahrung des Zusammenhangs mit dem traditionellen Vokabular. Diese Wahrung verhindere, daß man einem Dogma oder einem biblischen Bericht nur diese und keine andere Bedeutung zuschreibe. Da Glaubensinterpretation einen gemeinschaftsbezogenen Glauben betreffe, sei diese dann richtig, wenn sie von dieser konkreten historischen Gemeinschaft anerkannt werde. Annahme oder Ablehnung einer Glaubensinterpretation — formell oder implizit — darin bestehe die Aufgabe des Lehramtes. Da die Kirche heute, um ihrer Sendung besser zu entsprechen, einen Pluralismus der Ausdrucksformen als berechtigt anerkenne, könne das Lehramt die dadurch bedingten Risiken auf der ganzen Welt grundsätzlich nicht kontrollieren. Die notwendige Konsequenz daraus sei Vertrauen. Neben der Kontrolle über die Einheit des Glaubens auf höchster Ebene müsse sie auf jene Einheit setzen, die sich auf horizontaler Ebene vollziehe. Einheit und Treue im Glauben bewähren sich heute nicht nur auf der Ebene juridischer Beziehungen und Formeln, sondern sie sei auf der tieferen Ebene der Personen zu suchen und anzuerkennen.

Philosophie und Anthropologie

CORNATON, Michel. **Perspectives et limites de la psychosociologie.** In: Études (April 1969) S. 540—553.

Der Autor sucht in seinem Beitrag keine neue Forschungsergebnisse wiederzugeben, sondern von einem übergeordneten Standpunkt aus einige Nebenumstände der Psychosoziologie, einer relativ jungen, aus den USA herübergekommenen Wissenschaft, aufzuzeigen. Erste Aufgabe dieser Psychosoziologie werde es sein, die Anpassung des Einzelnen an die Gruppe und über sie an die Gesellschaft zu gewährleisten. Damit entstehe jedoch die Gefahr, daß jede Auflehnung oder bereits der Versuch, sich selbst zu leben, von der Gruppe bzw. der Gesellschaft als Abweichung oder Verdrängung abgestempelt wird, für die man den Psychiater in Anspruch zu nehmen habe. Dabei entgehe die Psychosoziologie nicht dem Druck der Gesellschaft, in der sie wirkt. Sie selbst gerät in Gefahr, sowohl für eine Integrierung um jeden Preis wie für eine systematische Kritik ge- oder mißbraucht zu werden. Damit aber werde die Psychosoziologie in eine Doppelrolle hineingedrängt: den Ausgleich von Spannung zu betreiben wie gleichzeitig Widersprüche aufzudecken. Abschließend geht der Autor auf die Problematik einer politischen Psychosoziologie ein.

ERNY, Pierre. **Stérilité et rites de fécondité dans la tradition africaine.** In: Afrique documents Nr. 101 (1969) S. 47—61.

Dem afrikanischen Idealtypus von der Frau und den traditionellen Vorstellungen von der Familie entsprechend ist die (möglichst hohe) Fruchtbarkeit der entscheidendste Gesichtspunkt des Ehelebens. Diese Auffassung, die gerade von der Frau selbst ohne Widerspruch hingenommen wird, hat ihre Wurzeln nicht zuletzt im Ahnenkult, der die Weitergabe des Lebens als höchsten Wert annehmen läßt. Deutlichen Ausdruck findet diese Mentalität in Gebeten, Gesängen und rituellen Texten, wie etwa aus Anlaß der Beschneidung. Der Autor gibt hier zahlreiche Beispiele aus der afrikanischen Folklore und zeigt auf, welches die spezifischen Ursachen der Unfruchtbarkeit in Afrika sein könen, wie die Betroffenen und ihre Familien darauf reagieren und welche Mittel zur Behebung angewandt werden. Diese Mittel reichen von magischen und religiösen Übungen bis zu medizinischen Eingriffen. Es wird darauf hingewiesen, daß in Fällen von Unfruchtbarkeit aufgrund seelischer Ursachen auch die traditionellen unwissenschaftlichen Mittel eine psychotherapeutische Wirkung erzielen können. Sie können in der Frau eine veränderte seelische Einstellung hervorrufen und zu Erfolg führen.

HEISENBERG, Werner. **Das Naturgesetz und die Struktur der Materie in der Sicht der heutigen Forschung — Physik und Philosophie.** In: Universitas Jhg. 24 Heft 4 (April 1969) S. 337 bis 344.

„Die jüngsten Fortschritte auf dem Gebiet der Elementarteilchenphysik haben . . . auch eine Lösung für das Rätsel von der unendlichen Teilbarkeit der Materie geboten." Versuche mit Hochenergiebeschleunigern zeigen, daß die Grundsubstanz Energie zur Materie wird, indem sie die Form eines Elementarteilchens annimmt. Dadurch ist, nach Heisenberg, der Widerspruch zwischen der Ansicht Demokrits und Platos (über die unendliche Teilbarkeit der Materie) gelöst. Die Physik habe für Plato entschieden, denn die kleinsten Materie-Einheiten seien keine „normal physischen Objekte", sondern „Formen, Strukturen im Sinne von Platos Ideen". Die Suche nach dem ‚Einen' habe Wissenschaft und Religion in Konflikt gebracht. Dieses ‚Eine' könne aber nicht allein mit der mathematischen Sprache umschrieben und verstanden werden, vielmehr sei die Sprache der Bilder und Gleichnisse wahrscheinlich die einzige Art, sich dem ‚Einen' von allgemeineren Bereichen her zu nähern.

SCHLÜTER, Dietrich, OP. **Mensch und Denkmaschine.** In: Die neue Ordnung Jhg. 23 Heft 2 (April 1969) S. 81—99.

Der Mensch hat im Computer ein Gerät geschaffen, das mit ihm selbst in Konkurrenz zu treten scheint. Das Denken, die Geistigkeit des Menschen als dessen Spezifikum und die Voraussetzung für seine Stellung innerhalb der Schöpfung, wird nun von Maschinen übernommen. Und noch weiter reicht diese Problematik: hat man durch die Computer objektive Modelle für die „geistigen Funktionen" des Menschen geschaffen, läßt sich das Denken auf definierbare physikalische Prozesse zurückführen: Sind die noch bestehenden qualitativen Unterschiede zwischen dem menschlichen Gehirn und der künstlichen Denkmaschine nicht auch noch durch eine entwickeltere Technik wettzumachen? Auf diese und verwandte Fragen geht Schlüter in diesem Beitrag ein, der den gegenwärtigen Forschungsstand auf diesem Gebiet anzeigt. Noch ließen sich keine verläßlichen Prognosen über die Entwicklungsmöglichkeiten von Denkmaschinen aufstellen. Der Autor bezeichnet abschließend den Denkansatz als fragwürdig, der sich auf den Vergleich von Schaltelementen eines Rechenautomaten mit den Neuronen des Nervensystems be-

schränkt. Das Hirn lasse sich nicht als „Sitz" seelischer Funktionen begreifen. Über die Denkmaschine hinaus bleibe der Mensch auf sittliches Handeln verpflichtet.

Gesellschaft und Kultur

BERTRAM, Christoph. **Westeuropa in den siebziger Jahren.** In: Schweizer Monatshefte Jhg. 49 Heft 2 (Mai 1969) S. 139—147.

Europa scheine heute weiter an den Rand des Weltgeschehens gedrängt als je zuvor, und immer deutlicher zeichne sich als Ziel amerikanischer Außenpolitik ab, die Interessen Amerikas in Europa zu halten, nicht aber bei der Einigung Europas aktiv mitzuwirken — was auch auf die Stagnation Westeuropas zurückzuführen sei. Verschiedene Europa-Modelle stünden miteinander im Wettstreit und seien nach ihrer Durchführbarkeit und ihren Auswirkungen auf das Verhältnis zu Amerika, zur Sowjetunion und Osteuropa zu prüfen. Das ‚Partnerschaftseuropa' (ein bundesstaatlich vereinigtes Westeuropa als Partner der USA) hätte für Osteuropa eine gewisse Anziehungskraft, weil es die USA auf dem Kontinent halte und die Besorgnis vermindere, die BRD könne sich eine ‚Führungsrolle' aneignen. Das ‚atlantische Europa', das als Alternative zu einem ‚Europa als dritte Kraft' zu verstehen sei, sichere den USA die politische und wirtschaftliche Führung, sei aber auf Dauer kaum lebensfähig, weil es eine Einigung der Weltmächte ohne Europa ermögliche. Ein ‚desintegriertes Europa' sei allzu labil. Ein ‚evolutionäres Europa' nütze keinem seiner Mitgliedsländer und verbaue die Aussicht auf einen späteren politischen Zusammenschluß. So werde das Europa der siebziger Jahre wohl eine ‚Mischung' dieser immerhin doch ‚künstlichen Modelle' darstellen.

RUSTERHOLZ, Peter. **Marcuses ‚Repressive Toleranz'. Zum gesellschaftlichen Vokabular revolutionärer Studenten.** In: Schweizer Rundschau Jhg. 68 Heft 3/4 (März/April 1969) S. 130 bis 136.

Marcuses Begriffe ‚Establishment', ‚Eindimensionalität der Gesellschaft' und ‚Repressive Toleranz' seien zu Schlagwörtern jener geworden, die den Verdacht hegen, es sei in unserer Gesellschaft wohl möglich, frei zu diskutieren, aber unmöglich, „konkrete Änderungen des Bestehenden" zu erreichen. So sei Toleranz — nach Marcuse — repressiv zu verstehen, weil sie der Unterdrückung und nicht der Freiheit des Menschen diene. Aber wo den Bewegungen der unterdrückten Minderheiten ein „Naturrecht" auf gewaltsamen Widerstand zugesprochen werde, der keine neue Kette von Gewalttaten bedeute, sondern mit dem die etablierte Gewalt zerbrochen wird, werde die Toleranz parteilich, subversiv, weil sie sich in der „Intoleranz gegenüber dem Bestehenden" verwirklicht. Welcher Art, so dürfe man sich fragen, sei denn diese Ordnung, welche die etablierte Ordnung ersetzen solle, und wie habe man sich diesen Übergang von einem Gesellschaftszustand in den anderen konkret vorzustellen? Zudem fördere Marcuse durch seine Dämonisierung des Bestehenden zum radikal Bösen die Resignation. Die Alternative zum radikal Bösen könne nicht Reform, sondern nur Zerstörung heißen.

VAILLAND, Geneviève. **Une Expérience de participation: le foyer des jeunes.** In: Projet (Mai 1969) S. 581 bis 591.

Die Autorin gibt in diesem interessanten Beitrag einige Diskussionsergebnisse von Leiterinnen von Jugendheimen in Frankreich. Sie beschränkt sich dabei auf Mädchenheime. Auf diesem Gebiet habe die Mitbestimmung und Mitverantwortung bereits seit 10 Jahren begonnen. Mitverantwortung sei eine der Hauptaufgaben der Jugendhäuser. Da ein solches Haus eine Gesellschaft im kleinen sei, müssen die Jugendlichen darin zur Gemeinschaft erzogen werden. Dies geschehe in drei Etappen: Bewußtwerden der Zugehörigkeit zur Gruppe, Verwirklichung eines gemeinsamen Projektes, Aufteilung der Verantwortlichkeiten für das Projekt durch Übernahme von Aufgaben zu seiner Verwirklichung. Damit Hand in Hand müsse eine Reflexion gehen, die auf eine Änderung der Haltung und des Verhaltens abziele. Als Struktur der Mitverantwortung nennt die Autorin sodann den Rat des Jugendhauses, der sich aus gewählten Vertreterinnen der im Hause wohnenden Mädchen zusammensetze und zusammen mit der Leiterin das Leben im Hause bestimme. Der Rat selbst dürfe keine fixe Ordnung haben, sondern müsse entsprechend den Umständen flexible Funktionen erhalten. Besondere Schwierigkeiten seien u. a.: das Zögern der Jugendlichen, ein ausgewogenes Verhältnis von Autorität und Mitverantwortung im konkreten Vollzug, die Rolle der Leiterin als diskreter Anregerin.

Mitbestimmung. In: Frankfurter Hefte Jhg. 24 Heft 5 (Mai 1969) S. 291—382.

Es sei nicht zufällig, schreibt *W. Dirks* einleitend zu dieser der Mitbestimmung gewidmeten Sondernummer, daß an so verschiedenen Stellen der Gesellschaft, nämlich im Bereich der Unternehmen, der Universitäten, der Schulen und der Kirchen, dieselbe Problematik aufbreche. „Wollen wir eine lebendige Demokratie, so führt kein Weg an der Einübung von Freiheit, Mitsprache, Mitverantwortung vorbei." Mitbestimmung sei ein „demokratischer Sprung nach vorn", an dem alle beteiligt seien, der allerdings noch immer unterschätzt werde. Selbst für die Parteien sei Mitbestimmung nur ein „soziales Routine-Problem". Es sei nicht einzusehen, „daß die Fähigkeit, Unternehmer zu sein, nur auf dem Erbwege und durch eine vom Kapital gesteuerte Auslese und Erziehung gewonnen werden kann". Unter ihrer „Realhülle von Freiheiten" habe die BRD „eindeutig Klassencharakter", schreibt *E. Kogon*, und das Ringen um die Mitbestimmung sei ein „Vorgang des Klassenkampfes". Allerdings habe die Mitbestimmung beim Gesetzgeber zum gegenwärtigen Zeitpunkt keine Chance. Aber: „Im Bundestag muß . . . ‚der Fuß in die Tür' gebracht werden und er darf nicht mehr zurückgezogen werden, bis sie sich, jeweils nach Jahr und Tag in verbesserten Konstellationen, weiter öffnen läßt."

Kirche und Ökumene

McCORMICK, Richard A., SJ. **When Priests Marry.** In: America Vol. 120 Nr. 16 (19. April 1969) S. 471—474.

Nicht alle Priester gäben ihr Amt auf, um zu heiraten, doch gingen die meisten von ihnen schließlich doch eine Ehe ein. Der Laie, der in ein „unerträgliches Ehedilemma" geraten sei, frage sich dann, warum die Kirche einen Priester von einer „grundlegenden moralischen Verpflichtung" dispensiere, während er sich nicht scheiden lasse und wiederverheiraten dürfe. Diese Frage bleibt unbeantwortet, ebenso wie das Problem der Verbindung von Priesteramt und Ehelosigkeit. Dem Autor geht es um den Priester, der trotz der bestehenden disziplinären Normen aus dem Amt scheidet und heiratet. McCormick räumt in diesem Fall ein, daß für eine Reihe von Priestern die Verpflichtung zur Ehelosigkeit entweder nicht als eine echte Geistesgabe verstanden werde, die dem einzelnen angeboten ist oder auch nicht, oder daß dieses Angebot nicht persönlich vollzogen wurde. Noch immer gäbe es Priesterkandidaten, die sich in der Hoffnung auf eine Lockerung der Zölibatsbestimmungen weihen ließen. Für die meisten Priester sei die Annahme der Ehelosigkeit eine schwerwiegende moralische Verpflichtung gewesen. In diesen Fällen gäbe es auch Grenzen für eine Dispens. Die Analogie zur Ehenichtigkeitserklärung gelte für solche Priester nicht.

VERGHESE, Paul. **Humanisierung als Weltproblem.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 18 Heft 2 (April 1969) S. 193—210.

Einen ersten Schritt zu der in Uppsala beschlossenen Humanum-Studie nennt die Schriftleitung der Zeitschrift, zu deren Herausgeberkreis nunmehr auch Heinrich *Fries* gehört, diese Analyse eines vom Weltkirchenrat organisierten internationalen Dialogs zwischen Christen und Marxisten über „Tendenzen christlichen und marxistischen Denkens hinsichtlich der Humanisierung der technischen und wirtschaftlichen Entwicklung". Man müsse zuerst eine Art Modell dessen haben, was der Mensch ist. Aus seiner orthodoxen Tradition zeichnet Verghese zwei Wege christlicher Anthropologie, des hl. Augustinus und des hl. Gregor von Nyssa, verschieden in der Beurteilung der Freiheit des Menschen. Den Sprung zur Aktualisierung dieser Antithese lateinischer und orthodoxer Tradition vollzieht Verghese mit Hilfe von Teilhard de Chardin, dessen Denken mehr in der Kontinuität zu Gregor von Nyssa stehe. Aber er scheut auch nicht vor kritischen Fragen zurück, z. B. ob diese Hoffnung auf Vollendung des Humanum, für viele Christen und Marxisten eine gemeinsame Plattform, nicht den Götzen einer Utopie auf Erden als eigenes Werk des Menschen schaffe. Man werde wohl über Teilhard hinausgehen müssen, um schärfer die Notwendigkeit des Heilsglaubens inmitten einer Welt voll Sünde zu erfassen.

Das seelsorgerliche Gespräch. In: Lebendige Seelsorge Jhg. 20 Heft 3 (Mai 1969).

In dem klaren Bewußtsein, daß die sog. Wende zum Gespräch auch eine Krise darstellt und recht ambivalent ist, wird in dem Heft versucht, das Wahre daran nutzbar zu machen. *M. Seckler* führt zur Offenheit der Theologie, besonders gegenüber den Wissenschaften, von denen sie lebt (S. 97—101). *G. Griesl* legt den Tatbestand und die Ursachen mangelnder Gesprächsfähigkeit des Priesters bloß und findet sie in der ungenügenden Beachtung der Erkenntnisse der Entwicklungspsychologie, die leider die zweite Krisenzeit zwischen 20 und 25 nicht erfasse (S. 101—107). Die Offenheit, mit der dieses Thema behandelt wird, verdient Beachtung, auch seine Fortführung durch *R. Hostie* über „Die Dimensionen des Gesprächs" wirkt befreiend. Auf den Nerv des Problems führt *P. Sillers* polemische These zur Zukunft der Predigt, nämlich das Predigtgespräch (S. 115—122). Man würde fehlgehen, zu meinen, hier werde nun ein Prinzip zu Tode geritten, im Gegenteil, es wird ehrlich versucht, den Schaden unseres monologischen Predigtwesens zu heilen, wobei naturgemäß das Schlagwort von den „demokratischen Gemeindestrukturen" nicht vermieden werden kann, obwohl es eigentlich darum geht, daß die Predigt aus dem ständigen, wie auch immer gepflegten Kontakt des Pfarrers mit dem jeweiligen Verstehen seiner Hörer schon im alltäglichen Leben gewonnen werden muß. Die sinngemäßen Anwendungen des Grundgedankens auf die „Dialogische Liturgie" von *A. Weitmann* (S. 122—126) und *B. Breher* auf die „Gesprächsbestimmte Sakramentenseelsorge" (S. 126—129) zeigt, daß sich hier etwas rührt und der Mut zur umfassenden Heilung kirchlicher Schäden dem Klerus vermittelt wird.

HERDER KORRESPONDENZ

Siebtes Heft
23. Jahrgang
Juli 1969

Das Gewissen, das ist die Kraft, die uns erst eigentlich zum Menschsein befreit, die Macht, die uns unablässig nach dem Sinn unserer Handlungen und unseres ganzen Lebens fragt.

Max P. Engelmeier

Das Interview des Kardinals Suenens

Wenn ein Kardinal der römisch-katholischen Kirche ein Interview gewährt oder lanciert, in dem er die Regierungs- und Verwaltungspraxis der zentralen Kirchenleitung einer zwar loyalen, aber scharfen Kritik unterzieht, ist Aufsehen zu erwarten. Nicht nur die kirchliche Stellung des Interviewten, seit dem Konzil sicher einer der meistzitierten Bischöfe und einst dem gegenwärtigen Papst in seinen kirchlichen Reformvorstellungen offensichtlich verwandt, und der Zeitpunkt, zu dem es gewährt wurde, wenige Wochen vor dem Zweiten Europäischen Bischofssymposium in Chur und wenige Monate vor der ersten Außerordentlichen Bischofssynode im Oktober in Rom, mochten aufhorchen lassen. Es hätte wohl kaum noch des für ein Interview ungewöhnlich feierlichen und programmatischen Tons, der behutsamen präventiven Abstimmung mit einzelnen Bischöfen und Mitgliedern im Kardinalskollegium und einer auffallend gut orchestrierten Veröffentlichungsaktion bedurft, um Aufsehen zu erregen.

Dennoch hat die gleichzeitige Veröffentlichung in mehreren, im großen und ganzen wohl als Meinungsmultiplikatoren anzusehenden katholischen Publikationsorganen seine Resonanz wesentlich verstärkt. Das Interview erschien nicht nur in kürzester Frist in den wichtigsten westlichen Sprachen (für den deutschen Sprachraum in der „Orientierung" vom 15. Mai, für England im „Tablet", für Nordamerika im „National Catholic Reporter", für Italien in den „aggiornamenti sociali", Mailand, für den niederländisch-flämischen und den iberoamerikanischen Bereich in der flämischen bzw. spanischen Ausgabe der „Informations catholiques internationales", dem Organ der Erstpublikation). Auch vier katholische Zeitschriften aus kommunistisch regierten Ländern haben den vollen Wortlaut übernommen („Glas Koncila" in Zagreb; die neue tschechische theologische Zeitschrift „Via", Prag; die ungarische Monatsschrift „Vigilia", Budapest, und das bekannte Organ der polnischen Znakbewegung „Tygodnik Powszechny", Krakau). Schon unter dieser Rücksicht handelt es sich um einen ungewöhnlichen Vorgang, in den Katholiken in West und Ost in gleicher Weise einbezogen wurden. Und man wartet nicht ohne Neugier, wie wohl etwa der größere Teil des polnischen Episkopates auf die gewürzten Formulierungen des belgischen Kardinals reagiert, nachdem sich der Chefredakteur von Tygodnik Powszechny, *J. Turowiez*, erst jüngst wegen eines Artikels über die „Krise in der Kirche" zu Beginn des Jahres, der von in dieser Hinsicht völlig unverdächtigen Ostberliner kirchlichen Stellen als „sehr positiv" und „ausgewogen" bezeichnet wurde, eine öffentliche Rüge des Kardinals Wyszyński zugezogen hatte.

Aber die Ausführungen des Kardinals fanden auch über die engeren innerkirchlichen Zirkel, auf die sie zunächst wohl gezielt waren, hinaus ein breites Echo. Die großen Zeitungen wie die „Frankfurter Allgemeine" und „Le Monde" veröffentlichten lange Passagen im Wortlaut. Die „neutralen" Wochenmagazine standen selbstverständlich nicht zurück. Aber man beschränkte sich auf Referate. Die kraftvollen Kommentare blieben aus, auf kritische Auseinandersetzung mit dem Inhalt wollte man sich offenbar schon gar nicht erst einlassen. Selbst der „Spiegel" referierte zwar ausführlich, aber diesmal fast so respektvoll wie eine Kirchenzeitung. Die handlichen Formulierungen hatte ihm ja schon der Kardinal geliefert. Nur „Publik" (23. 5. 69) beschränkte sich, offenbar in Zeitnot geraten, zunächst auf eine sehr knappe Notiz und fügte dieser eine Kurzglosse von *O. Simmel SJ* (Radio Vaticana, früherer Schriftleiter der „Stimmen der Zeit") bei, der es „ganz im Gegensatz zur Meinung des Kardinals" sehr bedauerlich fände, wenn das Konzil auch noch eine Erklärung abgegeben hätte über die Art und Weise, wie es sich die Konsequenzen aus der Kollegialität vorstellte. Ob man denn gleich alles juristisch regeln müsse und es ein Unglück sei, wenn Rom den juristischen Standpunkt betone. Dieses Rom hielt sich bisher offensichtlich sehr zurück. Außer einem bekümmerten Brief des Kardinaldekans *E. Tisserant* ist an Echo nichts bekanntgeworden.

Ansonsten kam Widerspruch fast nur von Traditionalistengruppen und einigen eher konservativen oder besonders romnahen französischen Presseorganen. „La France catholique", in dem bisher Kardinal *Daniélou* häufig schreibender Gast war, beschränkte sich darauf, die „Malaise" aufzuzeigen, die von einem „Abgleiten" in theologisch gefärbte soziologische Perspektiven herkämen, dort, wo vom Wort Gottes, von der Kirche und ihrer Autorität die Rede sei (23. 5. 69). „La Croix" wies auf den frühen Termin hin, zu dem das Interview aufgezeichnet worden sei (25. 4.) und meinte, der Kardinal hätte auch eine Bilanz all der seither eingetretenen Reformen ziehen müssen (17. 5. 69).

Gemeint waren damit wohl die neuen Kardinalsernennungen mit den Umbesetzungen an der Kurie im Gefolge, die Ernennung des neuen Kardinalstaatssekretärs, die von der gleichen Zeitung mit einem nicht einmal sehr zarten Hauch französischen Triumphalismus gefeiert wurde (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 256), und die Errichtung der Theologenkommission bei der Kongregation für die Glaubenslehre. Daß die Ausführungen des Kardinals durch diese Veränderungen überflüssig geworden wären, konnte damit allerdings kaum gemeint sein. Denn von allen inzwischen verwirklichten Reformen ist die Errichtung der Theologenkommission sicher die einschneidendste. Die Auswahl ihrer Mitglieder garantiert die Präsenz eines theologischen Pluralismus am Sitz des Papstes. Nach der vorläufigen Geschäftsordnung, die bisher nur in der US-amerikanischen Wochenzeitung „National Catholic Reporter" (2. 5. 69) auszugsweise veröffentlicht wurde, ist sie aber nicht nur Kommission *bei* der Glaubenskongregation, deren Präfekt auch ihr Präsident ist, sondern bleibt auch ihre interne Handlungsfreiheit durch recht traditionelle römische Gepflogenheit beschränkt. (Der Vorsitzende kann den Vorsitz an einen anderen Kardinal, der Mitglied der Glaubenskongregation ist, delegieren. Der Vorsitzende ernennt den Sekretär der Kommission und entscheidet auch über die Bildung von Unterausschüssen.) Die Gesamtsituation ließe sich durch die Ernennung einer Kommission wohl kaum verändern.

Um was ging es dem Kardinal?

Von solchen Einwänden abgesehen, gab es fast nur kommentarlose Zustimmung. Man wird sich darüber kaum wundern. Dennoch wäre es eine unzutreffende Vereinfachung, zu meinen, in der Kritik des Kardinals am römischen System und an den verstopften Kommunikationswegen der Kirche, am drohenden Kreislaufkollaps zwischen „Zentrum" und „Peripherie" wäre schlechthin zum Ausdruck gekommen, was gegenwärtig in der Kirche virulent ist oder was als deren Krise empfunden wird. Gerade deswegen scheint ein nochmaliges Eingehen auf das Interview aus einiger zeitlicher und psychologischer Distanz noch nützlich.

Zunächst wird man, um das Interview in dem ihm gemäßen Kontext zu sehen, wohl zwischen dem Vorgang als solchem und den inhaltlichen Aussagen des Kardinals, also zwischen einem taktischen und einem sachlichen Moment in seinen Ausführungen unterscheiden müssen. Das Interview zielte zweifellos in eine doppelte Richtung. Der eigentliche Adressat war gewiß Rom, der unmittelbare aber wohl eher der Episkopat, vor allem die europäischen Bischofskonferenzen. Der Zusammenhang mit dem Treffen in Chur wurde in fast allen Kommentaren erwähnt. Auch wenn dort die Thematik des Interviews nicht direkt auf dem Programm steht (oder gerade deswegen), sollten die Bischöfe von kompetenter Seite auf das fortgeschrittene Stadium einer innerkirchlichen *Vertrauenskrise* aufmerksam gemacht werden, damit sich noch rechtzeitig vor der Bischofssynode eine geeignete Diskussionsbasis bilden könne. Eine solche „Sensibilisierung" schien um so dringender, als auf Grund der Zusammensetzung einer Außerordentlichen Bischofssynode die reformfreudigen Bischöfe, die hauptsächlich in Zentraleuropa angesiedelt sein dürften, auf jeden Fall in Minderheit sein würden. Dieses Argument führte der Kardinal ja auch selbst als Rechtfertigungsgrund an (vgl. ds. Heft, S. 307).

Die Thematik des Interviews, das Verhältnis zwischen Bischöfen und Papst, genauer zwischen den Bischofskonferenzen und dem Papst, soll ja laut Ankündigung des Papstes selbst beherrschendes Thema der Synode sein. An dieser Synode werden aber nur die Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenzen und neben drei Vertretern der Ordensoberen die Präfekten der römischen Kongregationen teilnehmen. Zwei Umstände verdienten dabei besonders beachtet zu werden. Die an der Synode beteiligten Bischöfe werden als Delegierte ihrer Konferenzen teilnehmen. Was sie in Rom zu vertreten haben, fußt notwendig bereits auf Ausgleichspositionen innerhalb der Konferenzen selbst. Was sich in Rom begegnet, sind korkorporative Äußerungen; also weniger Individualität und mehr funktionalisierter Standpunkt. Dies galt ja schon für die Ordentliche Bischofssynode 1967.

Vorblick auf die römische Synode

Diesmal kommt aber ein zweites hinzu. Bei der Ordentlichen Synode war die Vertreterzahl der Bischofskonferenzen nach der numerischen Größe der Konferenzen gestaffelt. Diesmal fungiert aber die kleinste Bischofskonferenz eines afrikanischen oder asiatischen Landes gleich „stark" wie die Episkopate der zentraleuropäischen oder amerikanischen Staaten. Diese Tatsache führt zwar zur Ausschaltung eines Übergewichts der romanischen Länder, führt aber zugleich zu einer *überproportionalen Präsenz der afroasiatischen Länder.* Sosehr nun diese formale Entkolonialisierung innerhalb der Gesamtkirche zu begrüßen ist, so hat sie doch zur Folge, daß jene geographischen Räume, in denen die innerkirchliche Gärung, aber auch die theologische Argumentation am weitesten fortgeschritten ist, kaum ihrem sachlichen und repräsentativen Gewicht entsprechend zur Geltung kommt. Kardinal Suenens vermutet also nicht zu Unrecht, daß das retardierende Moment auf dieser Außerordentlichen Synode noch stärker als auf der Ordentlichen im Oktober 1967 vertreten sein werde. Die strukturelle, spirituelle und theologische *Grundproblematik* macht sich zwar heute bereits in der ganzen Kirche als dieselbe bemerkbar, sie wird aber vor allem im afroasiatischen Bereich noch nicht so stark empfunden und wird, was vielleicht noch wichtiger ist, von den näherliegenden und allen Missionskirchen unter den Nägeln brennenden sozio-kulturellen und ökonomischen Entwicklungsproblemen, von zivilisatorischer Unterentwicklung und materieller Not überlagert. Es ist nicht anzunehmen, daß die Mehrheit der afroasiatischen Bischöfe sich theologisch und in den Strukturfragen auf der gleichen Wellenlänge bewegt wie eine Mehrheit in den zentraleuropäischen und ein geringerer Teil in den amerikanischen Episkopaten. Während zudem die augenblicklichen *personellen Verhältnisse* in den zentraleuropäischen Episkopaten das vergleichsweise promotorische Element eher begünstigen (das gilt vor allem für Belgien, die Bundesrepublik, Frankreich und die Niederlande, in etwa auch für Nordamerika, aber schon nicht mehr für den osteuropäischen Bereich), gilt für den afroasiatischen und auch für den lateinamerikanischen Bereich (als Ganzen) keineswegs dasselbe. Jene Episkopate, die zu größerer Übernahme von Eigenverantwortung und zur Entfaltung eines kollegial geprägten Führungsstils bereit sind und die offensichtlichen Verhärtungen in der zentralen Kirchenleitung mit einiger Besorgnis wegen der möglichen Nachteile für die eigenen Kirchen zur Kenntnis nehmen, blei-

ben gesamtkirchlich nur handlungsfähig und wahren ihren Einfluß in der Synode nur, wenn sie einen möglichst *gemeinsamen Standpunkt* einnehmen.
Damit sollte gewiß nicht einer Frontenbildung in der Weltkirche das Wort geredet werden, die womöglich noch eine Menge „artfremder" Ressentiments zu Tage fördern könnte, sondern nur verhindert werden, daß die Ansätze des Konzils von Rom her, unterstützt durch eine Mehrheit aus dem Weltepiskopat, nicht noch sichtbarer aus der institutionellen Praxis der Kirche ausgeklammert, der zentralkirchliche Immobilismus mit seinen regionalen Ablegern nicht noch verschärft und damit die Gefahr innerkirchlicher Spannungen und Spaltungen noch vergrößert würde. Insofern war mit den Äußerungen des belgischen Kardinals nicht nur kluge Taktik, sondern im wahrsten Sinn des Wortes „kirchenkritische" Verantwortung am Werk. So gesehen, war das Interview eine akute Notwendigkeit, ein *historischer Akt*, der nicht überschätzt werden kann. Daß es überdies im Rahmen einer größeren „Strategie" zu verstehen ist, zeigen gewisse Details aus Eingaben zentraleuropäischer Episkopate zur Tagesordnung der Bischofssynode.

Mißverständnis der Einheit

Als Frage in Klammer bleibt freilich, ob die Bischofssynode zum gegenwärtigen Augenblick und in ihrer gegenwärtigen Verfassung als bloßes Organ zur Beratung des Papstes überhaupt der Ort ist, über den die entscheidenden Fragen entschieden oder entscheidungsreif gemacht werden können.
Hier aber überschneiden sich bereits der taktische und inhaltliche Aspekt des Interviews. Was vertritt der Kardinal in der Sache? Im wesentlichen geht es ihm um zwei Problemkreise: um die Kritik an einem sich weitertradierenden römischen *Zentralismus*, der zunehmend auch im Episkopat als zu enges Korsett empfunden wird, und um die Überwindung eines ihn *begleitenden Juridismus* in kirchlichen Moral- und Ordnungsfragen. Beide Problemkreise sieht er als Haupthindernis für die kirchliche und gesellschaftliche Glaubwürdigkeit der Kirche und, da Glaube durch die Kirche in Wort und Sakrament übermittelt und in ihren Strukturen transparent gemacht werden soll, auch als Hindernis für die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens. Der Kardinal versteht sich durch und durch als Repräsentant und Verfechter des Konzils. Man wird sich deswegen nicht wundern (und mit Rücksicht auf *die* oder *den* Adressaten spricht einiges besonders dafür), daß er die beiden Probleme dem Titel des Interviews entsprechend strikte innerhalb der „Logik" (die deutschen Übersetzer sprechen etwas unbedacht von „Dynamik") des Zweiten Vatikanums verbleibt. Den Ausgangspunkt bildet für ihn die pastorale Ausrichtung des Konzils, auf den engeren Gegenstand seiner Äußerungen eingeschränkt: die Lehre von der Kollegialität und, im Hintergrund und weniger pointiert, die Volk-Gottes-Theologie der Kirchenkonstitution. Er nennt präzise den wundesten Punkt im Verhältnis zwischen Rom und der Gesamtkirche, zwischen dem Papst und den Bischöfen. (Wenn sich seine Hauptkritik gegen die Kurie richtet und „persönliche" Bezüge ausgeklammert werden, so wird auf der ganzen Linie doch klar, daß das ganze System einschließlich der Spitze mitgemeint ist, selbst wenn er den Papst innerhalb des geltenden Systems und der praktizierten kirchlichen Verwaltungskriterien vornehmlich nur als „Gefangenen der Kurie" bezeichnet.) Dieser wundeste Punkt (an dem, wie der Kardinal eingangs mit anderen Worten betont, die institutionelle und soziologische Problematik auch zur theologischen Frage wird) ist ein *gegensätzliches* Verständnis der kirchlichen *Einheit*. Die allgemeine Blickrichtung vom „Zentrum" zur Peripherie bleibt die im Ersten Vatikanum zu ihrem Höhepunkt gelangte juristisch-statische Ekklesiologie: „Man sieht die Kirche als eine ‚vollkommene' Gesellschaft mit genau umrissener oberster Gewalt, mit überall geltenden Gesetzen, und ist darum geneigt, mit Vorbedacht die universale Kirche vor der einzelnen zu sehen. Die Teilkirchen betrachtet man als Teil eines womöglich vereinheitlichten Ganzen, die vom Zentrum aus durch ein enges Netz von Einzelvorschriften zusammengefaßt werden. Also eine aufs Zentralisieren angelegte, von Natur juridische, statische, bürokratische und essentialistische Tendenz; sie kennzeichnet Menschen, die für eine etablierte Ordnung und für die Werte der Vergangenheit empfänglicher sind als für die Bedürfnisse der Zukunft, die dem Vatikanum I näherstehen als dem Jahre 2000, die es für wichtiger ansehen, Mißbräuche abzustellen als die neuen Werte, die in Kirche und Welt an den Tag kommen, zu verstehen und zu fördern. Selbst wenn sie sich dagegen verwahren, neigen sie doch dazu, die Ortskirchen als Verwaltungsbezirke anzusehen, die Bischöfe als einfache Delegierte und Ausführungsorgane der Zentralgewalt; die Dezentralisierung der Gewalten scheint ihnen ein gefährliches Vorspiel zu einem möglichen Schisma."

Der Knotenpunkt der Kontroverse

Die Sichtweise von der „Peripherie" zum „Zentrum" bezeichnet der Kardinal (in vereinfachender Gegenüberstellung) als *evangelisch, geistlich* und *sakramental*. Die Einheit ist zu verstehen als brüderliche Gemeinschaft, geregelt durch die Prinzipien der Kollegialität und Subsidiarität. Zum „wahrhaft katholischen" Verständnis der kirchlichen Einheit gehört *wesentlich* auch die Verschiedenheit, „die viel tiefer reicht als gewisse oberflächliche, uns geläufige Unterschiede; sie greift in den Bereich der Spiritualität, der Liturgie, der Theologie, des Kirchenrechts und der Seelsorge hinein". In diesem gegensätzlichen Verständnis kirchlicher Einheit liegt für den Kardinal „der *Knotenpunkt* der Kontroverse".
An diesen Knotenpunkt ist auch der andere in dem Interview angesprochene Problemkreis, der vorherrschende Juridismus im Moralverständnis und in kirchlichen Ordnungsfragen angeschlossen. Auf diesen Problemkreis, der ein legalistisches Einheitsverständnis bis hinein in das forum internum fortsetzt, sucht er die sich überrollende nachkonziliare Entwicklung zu verstehen. Man werde das „nie dagewesene" Streben nach größerer Wahrhaftigkeit und Offenheit nur verstehen, wenn man sich sehr genau Rechenschaft gebe „über den Druck, den allzu viele Gesetze, sanktioniert durch Angst vor der schweren Sünde ... ausgeübt haben". Er exemplifiziert die Todsünden, die durch kirchliches Recht geschaffen wurden: die Lesung eines indizierten Buches, Auslassung einer Hore des Breviers, Fleischessen am Freitag ... Welchen Mißbrauch habe man mit diesen Sanktionen getrieben, „nicht zum Schutze göttlichen Gesetzes, sondern disziplinärer und kurialer Vorschriften". Gegenüber diesem Juridismus war das Konzil „wie eine Sonne, die jählings die Gletscher zum Schmelzen brachte, mit dem Ergebnis, daß über

die Berghänge Sturzbäche herniederbrechen ..." Darum herrsche nun eine „unvermeidliche Unordnung" („die Lage ist schwankend und mehrdeutig"); man müsse ihr begegnen, sie dürfe nicht zur Abdankung der Autorität führen ... Damit hat der Kardinal den *zweiten Knotenpunkt* avisiert (aber offenbar nicht mehr so fest in die Hand genommen wie den ersten): den Verschleiß an Autorität durch ein Nichtzurkenntnisnehmen von unabweisbaren Problemen oder deren Verfärbung durch die Brille einer gesetzeskonformen, formalen Sonderfrömmigkeit, durch die es unmöglich wird, die profane Wirklichkeit in ihrer *eigenen* Dimension der Tiefe zu fassen, wo sie religiösem Glauben allein zugänglich wird.

Zwiespältige Logik des Konzils

Aber hier bricht die Rede ab, bzw. sie wechselt über zu griffigeren Problemen: zum Verhältnis zwischen Papst und Bischöfen, zu Rom als Ort einer visionären katholischen UN (dreimal bricht diese Vision durch), zu den Nuntien, den päpstlichen „Aufsehern", die durch Laien und Einheimische ersetzt werden sollten, zu dem gewiß wichtigen und enormen Problem der Reform des Kirchenrechts. An einer früheren Stelle des Interviews hatte er aber schon einmal denselben Kurs aufs Kirchenrecht genommen, als vom Verhältnis zwischen Bischöfen und Gläubigen die Rede war, allerdings nicht ohne vorher die Welt der Priester und Laien beschrieben zu haben, in der „der autoritative Legalismus von einst verschwunden ist." Aber was mache der Bischof, wenn der legalismusentwöhnte Gläubige sich an ihn wende, dieser aber dessen Vorschläge nicht folgen könne, „weil die Wege durch die geltende kirchliche Gesetzgebung *versperrt* sind"? Und was dann erst, wenn selbst Bischofskonferenzen von Rom abschlägige Antworten erteilt werden? Die *Spannungen* zwischen Ortskirche und „Kurie" werden so auf die Spitze getrieben.

An diesem Punkt möchte man einiges rekapitulieren. Wie schon einmal vermerkt, identifiziert der Kardinal seine Ausführungen völlig mit der „Logik" des Konzils, mit seiner „dynamischen" Ekklesiologie. Aber diese Logik ist in sich zwiespältig. Das zweite und dritte Kapitel der Kirchenkonstitution (und das dritte noch einmal in sich) bilden gewiß keine „logische" Einheit, eher die zwei Pole des heterogenen, wenn nicht gegensätzlichen Bildes der Einheit, wie es der Kardinal zu Beginn seines Interviews beschreibt. Die sich zuspitzende Spannung um das Verständnis der „wahrhaft katholischen" Einheit nimmt ihren *unmittelbaren* Ausgang von zwei gegensätzlichen „Theologien" der Kirche, zwischen einer strukturell durch das Kollegialitätsprinzip verwirklichten sichtbaren sakramentalen Einheit und einer hierokratisch konzipierten päpstlichen Kirchenregierung, in deren Rahmen der Papst „als Statthalter Christi und Hirt der Universalkirche" in der Ausrichtung auf das Wohl der Kirche „secundum propriam discretionem" vorgeht (nota praevia, Abschnitt 3). Zu Recht bemerkt der Kardinal, die große Lücke in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums bestehe darin, daß die Lehre der Kollegialität unabgeschlossen blieb, daß sie vor allem in *ihren Folgen für den Papst* nicht weiterentwickelt wurde. Aber das Konzil ließ nicht nur eine Lücke; es fand keinen inneren Ausgleich zwischen dem Ersten Vatikanum und sich selbst, indem es das Primatsverständnis in seinen zeitgebundenen, auch politisch bedingten Zutaten wie einen erratischen Block unberührt inmitten seines eigenen Gartens stehenließ und ihn mit der „nota praevia" nochmals schützend umzäunte. Wenn damals ein deutscher, der römischen Verhältnisse sonst nicht unkundiger Konzilsteilnehmer meinte, das seien nur einige Trostkonfetti für kuriale Prälaten gewesen, so erwies sich dies post festum eben doch als arge Vereinfachung ... Auf das Zweite Vatikanum können sich in diesem Punkte jedenfalls *beide Sichtweisen*, die der Peripherie und die des Zentrums, in „gleichähnlicher" Weise berufen. Der „Kompromiß" hatte eben doch weitreichendere Folgen.

Verquickung von Recht und Frömmigkeit

Aber auch in einem zweiten Punkte dürfte sich ein konziliar konzipierter kirchlicher „Strukturalismus" als zu eng erweisen. Ein formaler Juridismus hat zweifellos das ganze kirchliche Leben geprägt und prägt es ja immer noch übermäßig. Ob dies aber in dem Maße auf die Wahrung kurialer Ansprüche zurückzuführen ist, wie es die Lektüre des Interviews nahelegt, könnte bezweifelt werden. Sicher war die kuriale Kirchenpolitik, die *Vermengung* politischer Macht mit geistlichen Sanktionen unter den institutionell faßbaren Aspekten, die geschichtlich feststellbare Hauptursache. Aber an den ubiquitären Verästelungen solch formaler Legalismen und an ihrer Verzahnung mit dem sakramentalen Vollzug, mit dem theologischen Lehrbetrieb, der inhaltlichen Ausdeutung der „Glaubenssätze" und der kirchlich normierten Frömmigkeit hat die gesamte Kirche nicht nur passiv als Empfänger römischer Vorschriften, sondern auch aktiv als Wahrer römischer und eigener „Interessen" kräftig partizipiert. Dadurch wird aber — der *dritte Knoten* — Frömmigkeit und kirchliche Struktur in eins verquickt, aber vom „Zentrum" her nicht (übrigens zu Unrecht) auch in eins gesehen.

Mit der Infragestellung des zentralistischen Einheitsmusters und seiner feingliedrigen Kapillaren gerät auch die kirchliche Frömmigkeit, da in ihrem traditionellen Gewande an solche juristische Ausdrucksformen gebunden, in einen Umbruch. Beides muß zwar voneinander unterschieden, kann aber in der gegenwärtigen Situation der Kirche nicht völlig getrennt werden. In der Praxis, nicht nur in der römischen, werden sie aber wohl nicht einmal immer adäquat voneinander abgehoben. Damit aber stellen sich die „Knoten" aus römischer Sicht etwas anders dar. Da man mit der Anfechtung eines zentral durchstrukturierten und geregelten kirchlichen Lebens, in dem Glaubensdinge, von außen gesehen, vornehmlich verwaltet und Patrimonien und Traditionen geschützt werden, auch „die" *Frömmigkeit* schwinden sieht, fühlt sich „Rom" in seinem Bedürfnis nach zentralkirchlicher rechtlicher Sicherung eher bestätigt. Es wäre deshalb gewiß ein Irrweg, wollte man dem Kardinal unterstellen, er sehe in römischen Versteifungen vornehmlich nur die Wahrung institutioneller Interessen. Für Rom und, sieht mans realistisch, auch für einen großen Teil der Hierarchie und einen nicht geringen Teil der Gläubigen stehen damit auch geistliche Interessen auf dem Spiel. Gibt man dies zu, wird die „Kontroverse" gewiß noch verwickelter, aber vielleicht auch noch einen Grad „wahrhaftiger".

Vierdimensionale Krise

Noch eine letzte Frage wäre hier anzuschließen. Ist in der geschichtlichen Kontingenz der Fakten mit der angeb-

lichen oder tatsächlichen Gefährdung der kirchlichen Einheit ein *krisenhafter Wandel* der Frömmigkeit verbunden, in der die „neuen Werte" noch nicht allen sichtbar vor Augen stehen, so handelt es sich dabei ja nicht nur um einen Wandel von Andachtsformen und Ritualen, sondern steckt ein Umbruch des Glaubensbewußtseins, auf den ethischen Bereich bezogen, auch ein Umbruch des sittlichen Bewußtseins dahinter. Nun würden diese Hintergründe gewiß verharmlost, wenn man ihren Brennpunkt vornehmlich in institutionellen Spannungen sehen würde. Wohl ist auch der krisenhafte Wandel des Glaubensbewußtseins nicht ohne Zusammenhang damit. Das engmaschige Netz der Formeln und juristischen Sanktionen („die Binden des Lazarus") hat enorm mit dazu beigetragen, eine „religiös" getönte Frömmigkeit und Sittlichkeit in kirchlicher Absonderung zu konservieren, während die Säkularisierung der „profanen" Lebensformen bereits vollzogen war. Aber deswegen kann man nicht einmal scheinbar die dahinterliegende Krise des Glaubensbewußtseins auf die Maßstäbe institutioneller Vernunft reduzieren. Die Krise der Glaubwürdigkeit der Kirche — der vierte, wohl der gordische Knoten — durchzieht alle vier Dimensionen: die Dimension der Autorität und Einheit, die Dimension der Frömmigkeit, die Dimension des Sittlichen, die Dimension des Glaubens und ist heute im letzten ein Problem der Glaubwürdigkeit des Glaubens, besonders des kirchlichen Glaubens. Wenn dem aber so ist, wird man sich gewiß auch vor der Illusion hüten, zu glauben, durch institutionelle Reformen lasse sich diese Glaubwürdigkeit des Glaubens schon erweisen, aber sich dennoch voll für jede ersprießliche kirchliche Reform einsetzen. Sonst würde „die Welt", ihre bleibende *Zweideutigkeit* nicht wenig unterschätzt. Das Problematische daran ist nur, daß man ihn vornehmlich durch Rekurs auf Tradition, auf Gesetz und zentralistische Einheit zu entwirren glaubt, als ob Rom letzten Endes allein ihn zu lösen vermöchte, während sich der Knoten nur noch fester zusammenzieht und das Band der Einheit und Toleranz übermächtig strapaziert wird. Erst wenn dieser ganze Knäuel im Gespräch zwischen Hierarchie und Gläubigen, zwischen Bischöfen und Papst, ohne ideologische Vereinfachung in den Griff genommen wird, dürften sich die gegenwärtigen Spannungen lockern. Ist dies zur Zeit möglich? Man möchte hoffen. Nüchterne Einsicht in die Blickverengungen von beiden Seiten wäre schon ein erster Schritt, der solche Hoffnung rechtfertigte.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Der Papstbesuch in Genf

Der kurze Besuch Pauls VI. am 10. Juni in Genf verlief anders als seine früheren Reisen und ist mit keiner von ihnen vergleichbar. Die Massen blieben aus, aber auch die gefürchteten Proteste oder Demonstrationen. Das Sachliche herrschte vor. Dafür blieb es weder beim Internationalen Arbeitsamt noch im „Ökumenischen Zentrum" bei bloßen Gesten. Die beiden Ansprachen des Papstes hatten ungewohnt Konkretes zum Inhalt. Undurchschaubar bei diesem Besuch bleibt, welcher der beiden Institutionen der Papst den Vorrang geben wollte: der Internationalen Arbeitsorganisation oder der Zentrale des Weltrates der Kirchen. Paul VI. gab am 16. April lediglich bekannt, daß er eine offizielle Einladung zur Teilnahme an der Feier des 50jährigen Bestehens des Internationalen Arbeitsamtes annehmen werde. Am gleichen Tag veröffentlichte der Weltrat der Kirchen ein Kommuniqué, in dem es hieß, der Papst habe den Wunsch ausgesprochen, während seiner kurzen Reise auch dem Sitz des Weltrates der Kirchen in Genf einen Besuch abzustatten. Daraufhin habe der Generalsekretär, *E. C. Blake*, die Einladung ausgesprochen. Die Reaktion in der Presse und in anderen öffentlichen Medien gab eindeutig dem Besuch des Papstes in der Zentrale des Weltrates der Kirchen den Vorrang. Der größte Teil der Schweizer Presse allerdings hob noch eine dritte Komponente des Papstbesuches hervor, dessen Reaktion bei den Schweizern und vor allem auf Genf als der Stadt Calvins.

Beim Internationalen Arbeitsamt

Am 31. März hatte der Generaldirektor des Internationalen Arbeitsamtes, *D. A. Morse*, den Papst eingeladen, vor der Internationalen Weltarbeitskonferenz die „Botschaft von ‚Populorum progressio' erneut zu verkünden". Das Internationale Arbeitsamt, eine Organisation der UN, weist auf eine Reihe von fruchtbaren Beziehungen zum Vatikan seit den frühen zwanziger Jahren hin. Johannes XXIII. hat die Internationale Arbeitsorganisation in seiner Enzyklika „Mater et magistra" (1961) ausdrücklich erwähnt. Für Paul VI. stellte sein Auftritt vor der Weltarbeitskonferenz eine Verbindung zu seiner Rede vor den UN her. Außerdem hob er einen *Leitgedanken* seines Denkens und lehramtlichen Wirkens hervor: die „Würde der Arbeit" und die Lichtgestalt eines „Cristo operaio" („Neue Zürcher Zeitung", 12. 6. 69). Tatsächlich konnte man an einigen Stellen seiner 45-Minuten-Rede den früheren „Arbeiter-Bischof" Montini hören. Der erste Teil seiner Rede war eine Verneigung vor der Tradition des gastgebenden Industrielandes, vor der Idee und Arbeit der Internationalen Arbeitsorganisation und vor der Tradition der päpstlichen Sozialenzykliken. Er forderte die Delegierten der Konferenz auf, „die alten Bestimmungen den neuen Erfordernissen anzupassen, neue Normen anzuregen und ihre Ratifizierung bei den einzelnen Staaten zu erlangen". Vor allem sind es drei bemerkenswerte neue Akzente kirchlicher Sozialpolitik, die die Papstansprache enthielt. Der Papst forderte die baldige Schaffung eines *internationalen Arbeitsrechts:* „Es ist notwendig, daß Sie mit rechtlichen Begriffen die Solidarität zum Ausdruck bringen. Sie setzt sich immer mehr im Bewußtsein der Menschheit durch. Wie sie in der Vergangenheit durch ihre Gesetzgebung den Schutz und das Überleben des Schwachen gegen die Gewalt des Starken gewährleistet haben . . ., ist es jetzt notwendig, daß Sie die Rechte der starken Völker einschränken und die Entwicklung der schwachen Völker fördern, indem Sie die Voraussetzungen, nicht nur theoretischer, sondern auch praktischer Natur, für ein

wirkliches internationales Arbeitsrecht auf Völkerebene schaffen." Die Forderung nach rechtlichen und gesetzlichen Regelungen tauchte in der Ansprache an mehreren Stellen auf, worin Beobachter auch eine deutliche Unterstützung reformerischer Kräfte vor allem in Spanien und Lateinamerika sahen.

Hervorzuheben ist weiter sein Appell für die *Mitbestimmung aller Arbeitnehmer:* „Es wird notwendig sein, daß Sie jetzt die entsprechenden Maßnahmen ergreifen, um eine organische Mitbeteiligung aller Arbeiter nicht nur an den Früchten ihrer Arbeit, sondern auch an der wirtschaftlichen und sozialen Verantwortung zu gewährleisten, von der ihre Zukunft und die ihrer Kinder abhängt." Auch wenn man den Wert dieses allgemeinen Satzes für die aktuelle Diskussion nicht überschätzen sollte, so formuliert er doch zumindest grundsätzlich die Anerkennung eines Rechtes (vgl. „Publik", 12. 6. 69).

Schließlich fand der Papst bisher von dieser Seite nicht in der Weise gehörte zustimmende Worte für den Protest der *Jugend*: „Wer versteht nicht ihre Angst vor der erdrückenden Herrschaft der Technik in den reichen Ländern, ihre Ablehnung einer Gesellschaft, der es nicht gelingt, ihr einen Platz zuzuweisen. Wer begreift nicht ihre Klage in den armen Ländern, daß sie aus Mangel an genügender Fortbildung und geeigneten Mitteln nicht in der Lage sind, in großzügiger Weise ihren Anteil an den Aufgaben zu leisten, die sie interessieren. Bei der gegenwärtigen Umgestaltung der Welt erscheint ihr Protest wie ein Signal des Elends und wie ein Aufruf zur Gerechtigkeit." Der Papst zitierte gar in ähnlichem Zusammenhang aus *H. Marcuses* Werk „Der eindimensionale Mensch". Die Würde der Arbeit und die Würde des Menschen, der Ausgleich unter den Klassen und der Ausgleich unter den Völkern sind für den Papst vier Leitmotive, die er aber als Einheit sehen möchte (vgl. „Neue Zürcher Zeitung", 12. 6. 69).

Wohlpräparierte Dialoge

Der Besuch Pauls VI. in der Zentrale des Weltrates der Kirchen am Nachmittag des Besuchstages, nach Begegnungen mit städtischen, staatlichen und kirchlichen Vertretern Genfs und der Schweiz, war protokollarisch ein Hausbesuch. „Der Papst besucht nicht den Weltrat, sondern seine Geschäftsstelle", wurde vom Pressesprecher der Genfer Zentrale erklärt. Keiner der sechs Präsidenten des Weltrates war anwesend. Gerade die familiäre Atmosphäre aber ließ manche Deutlichkeit zu. Die beiden kurzen Ansprachen Blakes und des Papstes schienen wohlpräparierte Dialoge. Der Besuch sei ein Zeichen für das Wachsen der ökumenischen Bewegung, durch welche Christus seine Kirche in diesem Jahrhundert sammle, sagte Blake: „Dieses Haus erinnert wohl an die Spaltungen innerhalb der Christenheit, aber es bezeugt auch die wachsende Gemeinschaft der Kirchen untereinander." Der Papst charakterisierte den *Ökumenischen Rat* als eine „bewundernswerte Bewegung von Christen", von „Söhnen Gottes, die zerstreut waren". Er nannte die Begegnung einen „prophetischen Augenblick", beließ es aber, damit hinter dem Konzilsdekret über den Ökumenismus zurückbleibend, bei dieser Bezeichnung und sprach im Gegensatz zu Blake nur von *Christen,* nicht von *Kirchen.* Blake hob hervor, daß diese ökumenische Gemeinschaft nicht eine Einheit auf Kosten der Wahrheit anstrebe. Er zitierte Basilius den Großen, der Gemeinschaft mit „Zusammensein in einem Geist" umschrieb. Der Papst stellte sich vor als der, der den Namen Petrus und die Pflicht der Verantwortlichkeit des Apostels und seiner Nachfolger habe. Ihm sei das „Dienstamt der Gemeinschaft" übertragen. Blake deutete die Notwendigkeit einer *gegenseitigen Korrektur* an: „Indem wir einander ermutigen und auf den rechten Weg verweisen, entdecken wir neue Möglichkeiten, unter seiner Herrschaft zu leben." Der Papst betonte sein „Charisma" des Hirten und Menschenfischers, „das uns gewiß nicht verliehen ist, um uns von Ihnen zu isolieren oder um unter uns das gegenseitige Verständnis, die Zusammenarbeit, die Brüderlichkeit und schließlich die Zusammenfügung zur Einheit auszuschließen". Mit leiser Empfindsamkeit rührte der Generalsekretär den oft laut gewordenen Pessimismus des Papstes angesichts gegenwärtiger Spannungen an: „Selbst die Kreuze, die wir tragen, werden Zeichen der Hoffnung, durch die Gott seinen Plan verfolgt." Auch der Papst ging auf solche Spannungen ein, die ihn in hohem Maße erfüllten: „Wir geraten dadurch aber keineswegs in Verwirrung, sondern gelangen im Gegenteil in unserem Gewissen mehr als je zu größerer Klarheit." Blake nannte die *Stationen der Beziehungen* des Weltrates zur römisch-katholischen Kirche: „Die Gemeinsame Arbeitsgruppe fährt fort", so betonte er, „unsere gegenseitigen Beziehungen in diesem einen Geist zu fördern und zu strukturieren." Der Papst drückte seine Wertschätzung über die Entwicklung der Beziehungen aus, differenzierte aber: „Zwei ihrer Natur nach zwar verschiedene Organismen, deren Zusammenarbeit sich jedoch fruchtbar bewährt hat." Voraussetzung für eine weitere Entwicklung sei, so erklärte der Papst, „daß das christliche Volk auf der Ortsebene für den ökumenischen Dialog und die Zusammenarbeit vorbereitet ist". Schließlich sprach der Papst die Frage der *Mitgliedschaft* der römisch-katholischen Kirche zum Weltrat direkt an: „Wie vermöchten wir im gegenwärtigen Augenblick diese Frage zu beantworten? Mit allem brüderlichen Freimut sei gesagt: Wir sind nicht der Meinung, daß die Frage der Zugehörigkeit der katholischen Kirche zum Ökumenischen Rat schon in dem Maße reif sei, daß man darauf eine positive Antwort geben müsse oder könne. Die Frage bleibt noch im Bereich der Hypothese. Sie bringt verwickelte theologische und pastorale Probleme mit sich; infolgedessen sind noch vertiefte Studien erforderlich, und wir werden auf einen Weg geführt, von dem wir redlich zugeben müssen, daß er lang und schwierig sein könnte. Aber das hindert uns nicht, Ihnen zu versichern, daß wir große Wertschätzung und tiefe Zuneigung Ihnen gegenüber empfinden. Der Wille, der uns beseelt und das Prinzip, das uns lenkt, bleibt für immer das Streben nach der Einheit, die Christus gewollt hat, ein Streben, erfüllt von Hoffnung und zugleich getragen vom Realismus der Hirtensorge."

Ernüchtert und ermutigt

„Ernüchtert und ermutigt", so zutreffend und zugleich sibyllinisch kennzeichnete *H. W. Heßler,* der Lutherische Chefredakteur des epd (11. 6. 69) den protestantischen Gesamteindruck dieses Genfer Ereignisses. Der reformierte Pfarrer und

Sekretär von Faith and Order, *L. Vischer*, sagte in der Sache expliziter dasselbe. Er stellte mit Befriedigung fest, aus der ursprünglich „vielleicht" als Höflichkeitsvisite konzipierten Geste sei ein Besuch christlicher Brüderlichkeit geworden. Die Hervorhebung des petrinischen Anspruchs „an dieser Stelle" habe allerdings „manchen überrascht und einige verstimmt". Aber es sei vermutlich aufrichtiger gewesen, daß der Papst in Genf nicht anders sprach als in Rom. Im übrigen stünden auch die Kirchen, die das Papstamt ablehnen, vor der Notwendigkeit zu klären, „wie sich die Kirche Christi auf der universalen Ebene manifestieren soll" (epd, 12. 6. 69). Der Präsident des Lutherischen Weltbundes, *F. A. Schiotz*, hatte eine wohl sehr ähnliche Nutzanwendung im Sinn. Der Petrushinweis des Papstes habe „einen sehr wichtigen exegetischen Punkt" für die Tagesordnung zukünftiger Gespräche aufgezeigt, obwohl es bis zu einem solchen Gespräch noch ein gutes Stück Weg sei. Zur Beitrittsfrage meinte Schiotz, der Papst sei jedenfalls bemüht gewesen, nicht den Eindruck zu erwecken, „als schließe er die Tür für das, was Christus in den kommenden Jahren herbeiführen mag".

Mönchengladbacher Tagung über ökumenische Sozialethik

„Das Humanum und die christliche Sozialethik" — unter diesem Thema stand eine interkonfessionelle Studientagung (30. bis 31. Mai 1969), durchgeführt in Mönchengladbach von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle und vom Sozialwissenschaftlichen Institut der Evangelischen Kirche im Rheinland. Eingeladen waren die evangelischen und katholischen wissenschaftlichen Vertreter der christlichen Sozialethik aus der Bundesrepublik, aus Österreich und der Schweiz. Es handelte sich um die erste größere Begegnung dieser Art.

Der Entwicklungshintergrund

Zum Hintergrund dieses Gesprächs gehören folgende Tatsachen. Die ökumenische Sozialethik ist dasjenige Gebiet, auf dem die Weltkirchenkonferenzen die größten Fortschritte verzeichnen konnten. Sie ist in einem ganz besonderen Sinn *Kontextethik*, d. h. an konkreten Fragen der Gesellschaft entwickelte Ethik. Diejenigen sozialethischen Fragen, die in den Dokumenten der Vollversammlungen und dazwischen liegender Konferenzen besondere Aufmerksamkeit finden, sind: Menschenrechte, Religionsfreiheit, Nationalismus, Rassismus, internationale Friedensordnung, Entwicklungshilfe, Probleme des raschen sozialen Umbruchs und der „Revolution" in der Dritten Welt, Demokratie usw. Gleichzeitig ist man um gewisse *Leitbegriffe* bemüht. Der bekannteste dieser Leitbegriffe ist derjenige der „verantwortlichen Gesellschaft" (responsible society), geprägt auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam (1948). Danach soll alle Macht in Staat und Wirtschaft durch Gesetz und Tradition verantwortlich gemacht und soweit wie möglich auf die ganze Gesellschaft verteilt werden. Die Maxime „verantwortliche Gesellschaft" offenbart exemplarisch, wie sehr ökumenische Sozialethik eine Ethik der „mittleren Axiome", d. h. einer bestimmten geschichtlichen Situation und eines jeweils bestimmten Problemkreises ist. Sie strebt eine mittlere Abstraktionshöhe an, konkret genug für eine Aktion, abstrakt genug für eine gewisse Stabilität im Wandel der Zeit. Sie richtet sich nicht an den spekulativen, sondern an den handelnden Menschen. Sie ist in erster Linie Aktionsethik. *W. Visser 't Hooft* erklärte 1948 in Amsterdam, „ökumenische Kirche" ist da, „wo wir als einander verbundene Glieder *handeln*". Es geht dabei mehr um das Haben gemeinsamer Wertüberzeugungen, weniger um das von den theologischen Schulen sowie von den Konfessionen unterschiedlich beantwortete Woher (man denke an das Naturrechtsproblem).

In der Weiterentwicklung dieser Aktionsethik stellte die letzte Weltkirchenkonferenz in Uppsala (1968) eine wichtige Etappe dar. Ihr wichtigstes sozialethisches Ergebnis liegt in der Entschlossenheit, mit der man für die nächsten Jahre „Koordinierte Studienarbeiten über den Menschen" (über das „Humanum" in einer sich wandelnden Welt) — wie eines der Konferenzdokumente heißt — projektiert hat. Jede sozialethische Frage führt auf das eine Grundproblem zurück: was ist der Mensch als Ausgang und Ziel des gesellschaftlichen Lebens? Ziel der Studienarbeiten ist eine gegenüber dem bisher vorherrschenden pragmatischen Element mehr systematische Grundlegung der ökumenischen Sozialethik. Die Vollversammlung in Uppsala hat gezeigt, daß der Ruf nach verstärkter katholischer Beteiligung und die entsprechende Bereitschaft auf der Seite des Adressaten so deutlich sind wie kaum zuvor. Die katholische Mitarbeit vollzieht sich bereits in mehreren Organen des Ökumenischen Rates. Sie hat gerade in der Zusammenarbeit in gesellschaftlichen Fragen eine fruchtbare Entwicklung genommen.

Systematisch christologische Fundierung möglich?

Die Begegnung der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Sozialethiker in Mönchengladbach fand so gesehen unter einem besonders günstigen Vorzeichen statt. Prof. *A. Rich* (Zürich) ging in seinem einleitenden Referat „Das Humanum als Leitbegriff künftiger ökumenischer Sozialethik?" von einer *christologischen* Bestimmung des Humanum aus. Das christologisch orientierte Fragen nach dem Humanum setzt an der „unaufgebbaren Substanz des christlichen Glaubens (an), daß Jesus Christus ‚vere deus, vere homo' ist". Da Christus als „letzter Adam" (1 Kor. 15, 45) nur in der eschatologischen Dimension begriffen werden kann, also nur als „Mensch, der erst noch kommt und mithin im Werden" steht, ist es nicht möglich, zu „fixierbaren" oder „dogmatisierten Antworten über das ‚Humanum'" zu gelangen.

Dennoch gibt es christologische „Anhaltspunkte für ein Konzept des Menschlichen": Der Mensch ist Gottes Geschöpf, steht als solches in der Hoffnung auf das noch kommende Reich Gottes und ist dem Anspruch dieses Reiches in seinem Tun schon jetzt, antizipatorisch unterworfen. Die Liebe ist der alles überragende „Imperativ des ‚Humanum'". Sie hat nicht nur mit der „Sphäre des Gefühls", sondern auch mit den Strukturen und Ordnungsfragen der Gesellschaft zu tun. Liebe in der Gestalt der Mitmenschlichkeit bedeutet da-

nach, in der Gestaltung der modernen Gesellschaft das Element der „Partizipation" zu stärken. Nach diesem Konzept gelangte Rich zu ganz konkreten Antworten auf Fragen der Gegenwartsgesellschaft, so etwa zu einer positiven Stellung zum Problem der „qualifizierten Mitbestimmung der Arbeitnehmer" im Unternehmen. Der in der Beziehung zwischen Gott und Mensch angelegte *dialogische Charakter des Humanum* ist Ansatzpunkt für den Dialog mit der Welt, für die Kooperation mit Christen und Nichtchristen, wo immer das Humane „den eigenen Kriterien des Menschlichen entspricht und für die Bewältigung der Zukunft hilfreich ist".

Die Diskussion zeigte, wie umstritten im Grunde genommen jeder Versuch einer *systematischen* theologischen Fundierung der christlichen Ethik heute noch ist. So wurde Richs christologischer Ansatz als Konzept im Sinne Karl Barths, d. h. eben nur einer spezifischen Theologischen Schule kritisiert. Es wurde bezweifelt, ob das Humanum überhaupt christologisch begründet werden könne, denn Christi Menschheit sei im Hinblick auf seine Gottheit nicht unsere Menschheit. Auch aus der Tatsache, daß Christus stellvertretend für die Menschheit gewirkt habe, könne eine ontologische Identität nicht gefolgert werden. Nicht an der Menschheit Christi sei unsere Menschheit ablesbar, denn wir seien nicht Christus; vielmehr biete sich nur insoweit die Möglichkeit, eine theologische Anthropologie zu entwickeln, wie wir uns durch das Wort des Evangeliums und das Gesetz im Urteil Gottes erkennen.

Der zweite Einwand gegen Rich war in Zweifeln darüber begründet, ob aus dem Imperativ der christlichen Liebe tatsächlich *Maßstäbe* für die ethische Qualität und Relevanz gesellschaftlicher Ordnungsstrukturen gewonnen werden können. Schließlich wurde gefragt, wie das christologische Konzept Stellung zum Humanen beziehen kann, wo ihm dasselbe außerhalb des christlichen Glaubens und der christlichen Liebe begegne, inwiefern es also wirklich dialog- und konsensusfähig mit der nichtchristlichen Welt, mit dem säkular begründeten und begründbaren Humanum sei. Auch vermöge Richs christologisches Konzept die Gefahren eines anthropologischen Dualismus nicht auszuschließen, da in ihm der Mensch in eine unüberbrückbare Spannung zwischen Natur- und Erlösungsordnung gerate.

In seinen Ausführungen über „Ansatz und Tragweite des ‚Christlichen' in der christlichen Sozialethik" ging es *A. Rauscher SJ* (Mönchengladbach) um den Nachweis, daß von christlicher Sozialethik nur dort gesprochen werden kann, wo einerseits die relative Eigenständigkeit der Kultursachbereiche respektiert und andererseits nicht von einem Dualismus zwischen Natur- und Erlösungsordnung ausgegangen wird. Indem das Wort Gottes die menschliche Natur annahm, sind Schöpfungs- und Erlösungsordnung in eine untrennbare Einheit getreten, ist die Heilsbotschaft auch auf die gesellschaftlichen Strukturen als den Ort christlicher Daseinsverwirklichung gerichtet. Die anschließende Diskussion um das *spezifisch Christliche* in der christlichen Sozialethik gegenüber dem säkularen Humanismus erbrachte Einigkeit darüber, daß, wie immer wieder gesagt wurde, das „Christliche auch aus dem säkularen Raum auf die Christen zukomme". Als Beispiel wurden etwa die Menschenrechte genannt, die von säkularen Bewegungen den Kirchen als sozialethische Aufgabe präsentiert worden seien.

Ethik zwischen Theologie und Politik

Prof. *T. Rendtorff*, München („Politische Ethik oder Politische Theologie? Der christliche Anspruch im Bereich des Politischen"), unterschied mit Nachdruck „Politische Theologie" im kirchlichen, dogmatischen, d. h. vor allem exklusiven Sinn, die auf eine dem offenen Prozeß des Politischen widersprechende Eindeutigkeit der Handlungssituation ziele, von politischer Ethik. „Politische Ethik ... fungiert als die kritische Thematisierung derjenigen allgemeinen Grundlagen und Ziele des Politischen, an denen jedermann kraft seiner politischen Existenz ein Mitspracherecht hat und deren Verwirklichung daran gebunden ist, daß über diese Grundlagen und Ziele Übereinkunft erzielt werden kann. *Die Ethik ist die konkrete Gestalt der Vermittlung von Theologie und Politik.*" Damit verbunden sei die Unterscheidung von Kirchlichkeit und Christlichkeit. „Sowie das Christliche in unserer Welt nicht mehr alleine das Monopol der Kirche darstellt, sondern eine höhere Allgemeinheit erlangt hat, so ist die Ethik nach Auflösung des dogmatischen Zeitalters des Christentums zum Medium einer neuen Allgemeinheit in der Verständigung über die substantiellen Gehalte des Christentums wie des Humanen geworden." Rendtorff sieht damit die größten Chancen des Christlichen im Hinblick auf sein Wirken auf Weltebene nicht in seiner „kirchlichen" und dogmatischen, sondern in seiner ethischen Komponente: „Die Ökumenizität christlicher Ethik ... legt Zeugnis davon ab, daß das Christentum in sein ethisches und damit sein weltgeschichtliches Zeitalter eingetreten ist." Im übrigen rangiert unter dem Gesichtspunkt des Humanum politische Ethik vor politischer Theologie im Sinne eines kirchlichen Anspruchs. Von dieser Ethik wurde gesagt: „Nicht die Durchsetzung theologischer oder kirchlicher Ansprüche ist deren primäres Interesse, sondern die Bewahrung und Verwirklichung des Humanum in der Perspektive des Christentums. Als politische ist sie durchgehend auf Kommunikation angelegt, in der die grundlegenden Kriterien des Christlichen in lebensdienlicher Praxis sich entfalten lassen." Die Verantwortung für das Humanum habe einen höheren Rang als die Mission und sei dieser darum überzuordnen.

Die Teilnehmer richteten an Rendtorff die Frage, ob man „christliche" Ethik ohne Verbindung mit der Kirche treiben könne, ob nicht die Verbindung mit der Kirche als Institution größere Chancen biete, Ethik möglichst ideologiefrei anzugehen. Einen Schwerpunkt fand die Diskussion in der Anerkennung der schon zitierten These Rendtorffs, daß das Christliche auf die christliche Sozialethik auch aus dem säkularen Raum zukomme und hierin ein wichtiges Element in ihrer kommunikativen, menschheitlichen Rolle zu sehen ist.

Prof. *R. F. Behrendt*, Berlin („Lebensformen und Wertsysteme in der Industriegesellschaft als Frage an die Sozialethik"), erläuterte, als Soziologe könne er nur eine formale Bestimmung des Humanen geben: Human ist danach, was menschliches Leben bereichert, und zwar in einem pluralistischen Sinn. Bereichernd ist das, was nach Überzeugung der Menschen eine Steigerung darstellt. Gefahren seien vor allem darin zu

sehen, daß der moderne Mensch zum Monolog neige, d. h. zuwenig *kommunikative* Fähigkeiten entfalte. Gegenüber früheren Epochen weise er ein „ethisches Defizit" insofern auf, als seine diesbezügliche „Lernfähigkeit" hinter den steigenden, von der modernen Wissenschaft und Technik gebotenen Machtchancen für oder gegen die Humanität zurückbleibe. Die Diskussion konzentrierte sich vor allem auf die Frage, welche Kriterien der Redner für die Frage, was „bereichernd" sei, zu bieten habe. Der so Angesprochene gab sie an die christliche Sozialethik zurück. Das in diesem Zusammenhang erneut einsetzende Bemühen um das spezifisch Christliche wurde als mehr „akademisch" bezeichnet, da sich die Christen selbst in einer „Identitätskrise" befinden.

Induktive Ethik

Prof. *J. Messner*, Wien („Notwendigkeit und Leistungsfähigkeit sozialethischer Normen"), überraschte viele Tagungsteilnehmer durch eine betont *induktive*, an den Erfahrungs- und säkularen Humanwissenschaften orientierte Anthropologie und Ethik, die eine lange christliche Tradition auf den heutigen Frage- und Erkenntnisstand in engsten Dialog mit der Welt von heute zu bringen bestrebt war. Aus zeitlichen Gründen kam es zu keiner eigentlichen Diskussion des Referates. Prof. *M. Machovec*, Prag („Das Humanum als Leitbild sozialistischer Gesellschaftsentwürfe"), plädierte für einen humanen Marxismus. In Marx müsse in erster Linie nicht der Ökonom, sondern der Humanist gesehen werden. In diesem Sinn seien der alte und der junge Marx nicht im Gegensatz, sondern als Einheit zu betrachten. Machovec, dem es gelang, ein persönliches Zeugnis für einen rehumanisierten Marxismus abzulegen, konnte Fragen nach einer konkreten Ethik, nach einer konzisen politischen Theorie des neuen Marxismus, für den er eintrat, nur durch dieses persönliche Zeugnis beantworten.

Betrachtet man den Tagungsverlauf unter dem Gesichtspunkt der allgemeinen Situation der christlichen Sozialethik als ökumenischer Sozialethik, so ist nach dem eingangs über die Weltkirchenkonferenzen Gesagten ein „akademischer" Überhang unverkennbar. Es wird notwendig sein, künftige Tagungen dieser Art mehr auf der Basis des auf den Weltkirchenkonferenzen und in ihren Dokumenten schon Erreichten durchzuführen, vor allem aber ihre Kenntnis vorauszusetzen. Eine breitere Auseinandersetzung der katholischen Sozialethiker jedenfalls des deutschsprachigen Raumes mit diesen Dokumenten hat gerade erst begonnen. Diese Auseinandersetzung ist also noch ohne Tradition. Eine Studientagung wie die beschriebene steht am Beginn einer Entwicklung, nicht der ökumenischen Sozialethik, wohl aber der wissenschaftlichen Kommunikation unterhalb der Ebenen des Ökumenischen Rates der Kirchen und seiner Organe. Eine solche Tagung kann zunächst mehr Impulse als „Ergebnisse" zeitigen. Mehr und mehr aber durfte sich die Erkenntnis durchsetzen, daß christliche Sozialethik eine Chance nur noch als ökumenische Sozialethik besitzt.

Öffentlichkeitsarbeit in der Sozialarbeit

Vom 9. bis 13. Juni veranstaltete die Sozialabteilung des Bundesministeriums des Innern in Bergneustadt ein Seminar über „Öffentlichkeitsarbeit in der Sozialarbeit". Die Anregung dazu war von einem europäischen Erfahrungsaustausch zum gleichen Thema ausgegangen, der unter Leitung der Vereinten Nationen im Oktober 1968 in Arnoldshain stattgefunden hatte. Von den fast 80 Teilnehmern am Bergneustädter Gespräch waren je etwa ein Drittel Vertreter der staatlichen Sozialarbeit, der freien Wohlfahrtsverbände und der Publizistik bzw. der Werbung. Der eigentliche Anlaß war die Erkenntnis der verantwortlichen Vertreter der Sozialarbeit in Deutschland gewesen, daß — wie in den meisten europäischen Ländern — das Verständnis der Öffentlichkeit für die Belange der Wohlfahrtspflege und der Sozialdienste zurückgegangen ist. Mangelnde Information seitens der Sozialarbeit habe bei den publizistischen Medien mangelndes Interesse bewirkt, dies wiederum habe die ungenügende Kenntnis der Probleme in der Öffentlichkeit zur Folge, was sich schließlich verhängnisvoll auf Budgetberatungen in jenen Gremien auswirke, von denen die Förderung der Sozialarbeit abhänge. Viele überholte Vorstellungen, nach denen Sozialarbeit immer noch als Armenhilfe verstanden werde, müßten abgebaut werden. Jener Personenkreis, der Leistungen der Wohlfahrtspflege in Anspruch nehme (etwa eine Million in der BRD), sei „schichtenunabhängig", der Bereich psychischer Erkrankungen und die Hilfe für behinderte Kinder machten dies besonders deutlich (so *M. Grewe-Partsch*, Hessischer Rundfunk). Selbst die Vertreter des Innenministeriums betonten, Sozialarbeit sei heute eine sich zunehmend spezialisierende, selbstverständliche „öffentliche Dienstleistung". Sozialarbeiter und Publizisten müßten gemeinsam die Ursachen für die mangelnde Resonanz aufdecken und nach Wegen für eine spezifische Öffentlichkeitsarbeit suchen. Das Referat des BASF-Werbeleiters *A. Oeckl*, Ludwigshafen, über „Public Relations als Methode" und ihre Möglichkeiten in der Sozialarbeit diente der Information über das know-how, wobei deutlich zwischen Absatzwerbung und Werbung für soziale Belange unterschieden wurde. Insgesamt erfuhren die Journalisten auf diesem Seminar mehr über Probleme und Konflikte in und zwischen den verschiedenen Stellen und Verbänden. Das eigentliche „Wie" der Öffentlichkeitsarbeit kam erst relativ spät in Diskussionsgruppen zur Sprache.

Grenzen eines Versorgungsstaats

Die sechs Vorträge und die Diskussionen warfen eine Fülle von Fragen und Problemstellungen auf, die weitgehend ohne gültige Lösung bleiben mußten. Die Thematisierung dieser Probleme steht noch zu sehr in den Anfängen. So war es wohl das Hauptanliegen des Seminars, die Diskussion dieser Fragen überhaupt in Gang zu bringen. Einige Kontroversen durchzogen den Gesamtverlauf der Tagung. Laut demoskopischer Erhebung befürworten zwei Drittel der Bundesdeutschen einen perfekten Versorgungsstaat (Dr. *Geiger* vom Allensbacher Institut). Welchen Sinn haben dann noch freie Wohlfahrtsverbände und private Initiativen? Manche Teilnehmer entwarfen eine vereinfachte Alternative vom Sozialstaat einerseits, der (statt

militärischen Wettrüstens) die Steuergelder in die rechten Bahnen zu lenken habe, und der mitleidigen Gesten der breiten Bevölkerungsmasse anderseits, die sich durch 20-Pfennig-Spenden von der Gewissensunruhe angesichts sozialer Mißstände loskaufen möchte. Einige forderten sogar die „Selbstliquidierung der freien Wohlfahrtsverbände". Es waren aber interessanterweise Vertreter staatlicher Stellen, die dem entgegenhielten, die freien Verbände könnten auf unerwartete und neuentstandene Notstände spontaner und flexibler reagieren als die staatlichen Sozialämter, die gesetzlich enger gebunden seien. *J. A. Bakker* vom niederländischen Ministerium für Sozialwesen hielt manchem Utopisten entgegen, in einer dynamischen Gesellschaft sei ein perfekter Versorgungsstaat gar nicht realisierbar, weil stets neue Bedürfnisse entstünden. Freie Verbände blieben unerläßlich, denn da man dem Staat bereits „das Notwendigste abbetteln" müsse, könnten nur sie die Energie aufbringen, auch für das „Wünschenswerte" einzutreten. Bakker konnte mitteilen, daß in Holland alle freien Initiativen zu 90 Prozent aus öffentlichen Mitteln subventioniert werden. Aber selbst Vertreter des Bundesinnenministeriums konnten keine Vergleichszahl nennen, sie beschränkten sich auf die Feststellung, daß der Anteil staatlicher Zuwendungen schwer zu eruieren sei, insgesamt aber niedriger als in den Niederlanden liege.

Pressevertreter bezweifelten, daß die Sozialarbeit überhaupt an Public Relations interessiert sei. Ob es nicht bezeichnend für den Widerstand gegen kritische Durchleuchtung der Verhältnisse in den Verbänden sei, so wurde gefragt, daß namhafte Soziologen in der Sozialarbeit nicht zu finden seien? Prestigefragen und unfruchtbares Konkurrenzdenken behinderten die Arbeit und verschlängen große Summen. Demgegenüber betonten die „Beschuldigten", sie wüßten sehr genau, was bei ihnen „faul" sei, es liege aber letzten Endes an der falschen Einstellung der Öffentlichkeit. Selbst bei den Sozialpolitikern fänden sie für ihre Anliegen zu wenig Gehör. Die Medien müßten ihnen hier helfen, Zielgruppen anzusprechen (Ärzte, Politiker), denn die breite Öffentlichkeit nehme Informationen nur sehr selektiv auf. Während jüngere Rundfunkleute „Agitation" zur Schaffung eines Problembewußtseins, ja selbst die „Revolutionierung der Gesellschaft" forderten, konnten einige Verwaltungspraktiker überzeugend die Grenzen ihrer Möglichkeiten aufweisen.

Spannungen gab es nicht nur zwischen Vertretern der Öffentlichkeits- und der Sozialarbeit. Die Vorträge und Diskussionen machten deutlich, daß auch zwischen freien Wohlfahrtsverbänden und staatlichen und kommunalen Stellen Meinungsverschiedenheiten bestehen, daß die freien Verbände untereinander rivalisieren und daß schließlich die Verbände in sich heftige Auseinandersetzungen erleben. U. a. wies *E. Schnydrig* vom Deutschen Caritasverband darauf hin.

Geht es ohne Wertvorstellungen?

Die Frage nach der Wertgebundenheit sozialer Arbeit und der Vorwurf der „Ideologie" waren zumindest stets latent vorhanden und kamen öfters zum Ausbruch. Die „Gesellschaft" wurde beschuldigt, überholten Moralvorstellungen nachzuhängen, wenn sie Begriffe wie „selbstverschuldete Not" weiterschleppe — was nicht unbestritten blieb. Mit Recht wurde darauf hingewiesen, daß psychisch Kranke nicht mehr Entgegenkommen zu erwarten hätten als Kriminelle und Suchtkranke. Unter heftigem Widerspruch wurde beispielsweise der Caritas vorgeworfen, sie „diskriminiere" nach wie vor uneheliche Kinder und ledige Mütter. Daß es zu Gewissenskonflikten gelegentlich kommen könne, zum Beispiel wenn im Rahmen der Eheberatung in einem bestimmten Fall nach menschlichem Ermessen Scheidung anzuraten sei, wurde von katholischer Seite eingeräumt. Gelegentlich kamen besonders gegenüber der kirchlichen Wohlfahrtspflege ererbte Emotionen zum Durchbruch. Die kirchlichen Vertreter zeigten sich in solchem Disput relativ ungeübt, obwohl besonders von publizistischer Seite häufig gegen nicht mehr vorhandene oder im Schwinden begriffene Einstellungen polemisiert wurde. Generelle Zustimmung fand indes die Forderung, die noch da und dort feststellbare „Arroganz" im Umgang mit den Klienten müsse in staatlichen wie in freien Einrichtungen abgebaut werden. Durch Öffentlichkeitsarbeit müsse dem Bürger klargemacht werden, daß er bei Inanspruchnahme der Fürsorgestellen einen Rechtsanspruch geltend mache, der auf den eigenen Steuerleistungen beruhe.

Was das eigentliche Thema, die Öffentlichkeitsarbeit in der Wohlfahrtspflege, betraf, so war man sich eher über die Grenzen der Wirkmöglichkeiten klar als über sachgerechte Werbung. Die wesentliche Frage nach dem Berufsbild des Sozialarbeiters und seine auch von Ausbildung und Gehalt bestimmte gesellschaftliche Stellung wurden nur gestreift, obwohl jeder Sozialarbeiter bereits durch seine Person in gewissem Sinne „Öffentlichkeitsarbeit" betreibt.

In einer an das Innenministerium adressierten Resolution forderten die Teilnehmer u. a. die Errichtung eines unabhängigen Zentralinstituts für Sammlung und Verbreitung der Informationen aus dem Sozialbereich und eine Enquête über den Stand der deutschen Sozialarbeit. Das Fehlen einer solchen Untersuchung wurde auf diesem Seminar besonders deutlich. Ebenso notwendig wären systematische Arbeiten über die Beziehungen von Public Relations und Sozialarbeit. Die künftigen Aufgaben der Sozialarbeit seien in Umrissen bereits erkennbar, aber die notwendigen Vorbeugemaßnahmen stünden noch aus (Grewe-Partsch). Die Sozialarbeit habe hier eine „gesellschaftskritische Funktion" zu erfüllen (Bakker), die durch Öffentlichkeitsarbeit effektiv werden müsse.

Pax-Romana-Kolloquium über die Autorität

Im Rahmen einer seit einiger Zeit geübten Praxis hatte die „Internationale Bewegung katholischer Akademiker" (Pax Romana) für die Zeit vom 7. bis 9. Juni 1969 zu einem ihrer traditionellen Experten-Kolloquien eingeladen, bei dem durch direkte und interdisziplinäre Diskussionen gewisse aktuelle Themen behandelt werden sollten, die für das christliche Denken Probleme aufwerfen. Hatte man sich bisher u. a. mit Teilhard de Chardin oder sozialethischen Themen wie „Soziale Ungerechtigkeit und die Ethik der Revolution" beschäftigt, so galt dies-

mal das Interesse dem Thema „Person und Institution: die sozialen und religiösen Interrelationen". Von den zunächst Eingeladenen konnten eine ganze Reihe nicht teilnehmen, so daß sich schließlich nur etwa 30 Experten, hauptsächlich aus den Bereichen Soziologie, Psychologie und Theologie, zum Gespräch im Anschluß an einige Referate trafen. Die Teilnehmer rekrutierten sich ausschließlich aus Europa: die meisten kamen aus den Benelux-Ländern, ferner waren die Schweiz, Frankreich, Spanien, England, Polen und die USA sowie — eher mit einem Beobachter als mit einem Experten — die Bundesrepublik vertreten. Zwar hatte man zunächst Prof. *H. Küng* und Doz. *N. Greinacher* eingeladen. Vermutlich hätte man aber nach deren Absage „zum Ausgleich" doch noch andere deutsche Teilnehmer finden können. Besonders aber war die völlige Abwesenheit überseeischer Gesprächspartner zu bedauern.

Kardinal Suenens erklärte sich

Durch das kurz zuvor bekanntgewordene Interview von Kardinal *Suenens* gewann nicht nur die Teilnahme dieses Gesprächspartners an Bedeutung, sondern wurde auch sogleich der *Schwerpunkt* des gesamten Treffens gesetzt. Gleich zu Anfang nahm Kardinal Suenens noch einmal zum „Problem der Autorität in der Kirche zur gegenwärtigen Stunde" Stellung, wobei er überwiegend die Aussagen des Interviews bekräftigte und erläuterte. Als Gründe für die Gewährung des Interviews zum gegenwärtigen Zeitpunkt nannte er die bisher nicht vollzogenen Konsequenzen des Zweiten Vatikanums und die bevorstehende Synode. Die letzte Synode sei hinter dem Konzil zurückgeblieben. Und für die kommende außerordentliche Synode sei dies noch mehr zu erwarten, da man es dabei mit einer nichteuropäischen Mehrheit zu tun hätte. Die Gefahr eines Schismas hielt er nicht für gegeben. Vielmehr müsse und werde sich die Pluralität in der Einheit letztlich durchsetzen. Das Problem der Kollegialität müsse mehr noch als bisher betont werden. Seiner Meinung nach können aber heute in der Kirche Einzelpersönlichkeiten mehr erreichen als Delegierte. Auch zur Mobilisierung stagnierender lokaler Kirchen könne eine Zentrale mit guter Kommunikation am besten beitragen. Nach einem Hinweis auf eine unbedingt erforderliche Reform des Kanonischen Rechts legte er noch einmal großen Wert auf die Durchsetzung und Gewährung von Experimenten jeglicher Art, da eigentlich nur so der beste Weg gefunden und auf die Dauer Fortschritte erzielt werden könnten. Auf die *Reaktionen* auf sein Interview ging der Kardinal nicht ein. Hatte das Treffen mit den Ausführungen von Kardinal Suenens begonnen, so stand am Ende der Konferenz, bei der man immer wieder auf diesen Vorstoß zurückkam, der Beschluß aller Teilnehmer, sich in einer in Kürze an die Öffentlichkeit — vornehmlich an die europäische Bischofskonferenz — gerichteten Deklaration offiziell hinter das Interview des Kardinals zu stellen und ferner die wichtigsten Ergebnisse der Diskussionen weiterzutragen.

Schwierigkeiten der Unterscheidung

Als äußerst nützlich erwies es sich, daß als Grundlage aller weiteren Diskussionen über das spezielle Problem der Autorität in der Kirche der Engländer *D. Hay* (Nottingham) und Prof. *J. Remy* (Soziologe an der Universität Löwen) jeweils aus der Sicht der Psychologie bzw. Soziologie diese Problematik beleuchteten. Der weitere Diskussionsbeitrag von *F. Houtart* (Löwen) wollte deutlich machen, daß man bei der Behandlung des Themas der Autorität in der Kirche nicht vorschnell von dem Problem der Autorität in Familie, Gesellschaft usw. ausgeht, da sich heute sehr konkrete kirchenspezifische Probleme stellten, für die besondere Kriterien gelten. Ganz konkret wurden diese Fragen von den Referenten *J. Grootaers* (Brüssel) und *W. Goddijn* (Rotterdam) angeschnitten, die sich mit den verschiedenen und doch so übereinstimmenden Entwicklungen der aktuellen Autoritätskrise in aller Welt bzw. mit dem konkreten Beispiel des holländischen Experiments beschäftigten. In großer Fächerung stellte Grootaers die einzelnen Erscheinungsformen heutigen Ausbruchs aus gewohnten Strukturen dar, wobei er zunehmendes soziales Engagement, biblische Geistigkeit und liturgische Neuerungen als allgemeine Phänomene eines neuen kirchlichen Lebens den Krisenphänomenen, wie dem des christlichen Revolutionärs, gegenüberstellte. Dabei ergäben sich in zunehmendem Maße *Schwierigkeiten der Unterscheidung.* Die in den kirchlichen Institutionen geborenen „Krisen" unterschied er nach Krisen des Klerus und Krisen des institutionalisierten Laienapostolats, wo sich — sehr unterschiedlich je nach Land — neben einer zunehmenden Ablehnung festgefügter Formen immer mehr auch die Tendenz zu politischem Engagement zeige. Am Beispiel der Interkommunion machte er einige weitere Punkte heutiger Auseinandersetzungen und Gründe dafür deutlich.

W. Goddijn stand Rede und Antwort für die vom *holländischen Pastoralkonzil* aufgezeigten Möglichkeiten für neue Erfahrungen und Experimente. Am Beispiel des Problems der Solidarität in dem Dreistufenschema Rom-Bischof/Kardinal-Volk machte er deutlich, daß im Grunde die sich einem Kardinal oder Bischof ständig stellende Frage, ob er den Kontakt oder die Solidarität zu Rom oder zur regionalen Kirche in den Vordergrund stellen solle, kein theologisches, sondern ein psychologisches oder soziologisches Problem ist. So habe auch erst die Zusammenarbeit von Theologie, Soziologie und Psychologie zu dem Durchbruch in Holland geführt.

Mehrfach wurde in den Diskussionen auch das Beispiel des „Gesamtindischen Seminars" (vgl. ds. Heft, S. 310) mit seinen 100 vorbereitenden Regionalseminaren, seiner Meinungsbildung und Information von unten her und mit allen Schichten gemeinsam als bedeutendes Beispiel für die zukünftigen Entwicklungen herausgestellt. Anleitungen für die notwendige Diskussion über gegenwärtige und mögliche künftige Konfliktsituationen boten der Weihbischof von Westminster, *Chr. Butler,* und *Fr. Houtart.* Bei dieser Gelegenheit wurde noch einmal der ganze Katalog heterogener nachkonziliarer „Fälle" von Isolotto bis Halbfas angeführt.

Neue Formen der Mitsprache

In den Arbeitskreisen kam zusätzlich eine Fülle von Einzelbeispielen und Fragen zur Sprache. In der vielleicht wichtigsten Gruppe, in der es um die Perspektiven für die Zukunft ging, wurde zunächst ein neuer Mechanis-

mus für verstärkte soziale Kontrollen auch innerhalb der Kirche gefordert. Die Notwendigkeit der überörtlichen Zusammenarbeit glaubte man am besten am Beispiel der Schulfrage zeigen zu können, bei der vorschnelle lokale Entscheidungen in großem Maße die rationale Erarbeitung und zukunftweisende Planung erschwerten, da Emotionen im Vordergrund stehen. Der Hierarchie warf man vor, daß man inzwischen zwar Platz für Strukturdiskussionen einräume, jedoch nur selten die kritische Mitbestimmung und -entscheidung zulasse. Noch seien keine Erfahrungen gemacht, wie man aus der Menge der in einer Pfarrei oder Diözese vorhandenen Meinungen eine Mehrheit bilden könne, die auch gehört werde. Mehrfach wurde auf die Notwendigkeit von Konflikten als eines normalen Bestandteils des Mechanismus eines Wechsels hingewiesen, doch schließe dies nicht aus, daß man überkommene Konfliktstoffe — wie das Beharren auf agrarischem Kirchentyp in einer hochindustrialisierten Zeit oder die ständige soziale Distanz zwischen Bischof und Gläubigen — endlich abbauen müsse. Immer stärker zeige sich, daß die augenblicklichen Konflikte weniger von Personen als von in Systemen verhafteten Persönlichkeiten verursacht würden. Das Aufbegehren revoltierender Laien, denen man lange Zeit hindurch etwas von Mündigkeit erzählt habe, ließe sich nach Meinung der Teilnehmer schnell mäßigen und vernünftig regeln, wenn man den Laien genügend Kontrollmöglichkeiten der einzelnen Entscheidungsgremien zubillige.

Künftige Wahlverfahren

Von hier war es nicht mehr weit zu konkreten Vorschlägen einer demokratische Spielregeln berücksichtigenden Wahl für die verschiedenen Entscheidungsgremien. Hatte Weihbischof Butler schon vorher auf die einfache und doch sehr interessante Tatsache hingewiesen, daß ausgerechnet der Mann an der Spitze der Kirche nicht durch ein Sakrament, sondern durch eine demokratische Wahl „an die Macht kommt", so erarbeitete der Arbeitskreis weitere Prinzipien und wünschenswerte Modi für eine solche Wahl auf den verschiedenen Ebenen. Man verwies darauf, daß demokratische Spielregeln wohl kaum möglich seien, solange man nicht abwählbar sei und von Zeit zu Zeit Rechenschaft ablegen müsse. Durch ein solches Verfahren, für das Benediktinerklöster als Vorbild hingestellt wurden, würde die *Selbstkontrolle* zum Wohle aller und zur Bestätigung, Ermutigung und eventuell Korrektur des Amtsträgers beitragen. Gerade die päpstlichen Entscheidungen der letzten Zeit machten deutlich, wie wenig die Organe der Selbstkontrolle und Überprüfung an der Wirklichkeit und Meinung der anderen ausgebaut seien. Die große Diskussion habe leider immer erst hinterher eingesetzt — als es zu spät war und die Autorität wieder einmal einen Rückschlag erlitten hatte. Die Beachtung der Massenkommunikationsmittel und einer weniger falschen Informationspolitik der Kirche legte man große Bedeutung bei. Ohne eine Änderung auf diesen Gebieten seien Reformansätze von Anfang an zum Scheitern verurteilt.
Ausgehend von der Einsicht, daß ein Autoritärer auch immer die von oben an ihn weitergegebenen Weisungen ohne große Einwände ausführt, wurden schließlich verschiedene Formen für zukünftige Wahlverfahren von Bischöfen erarbeitet, mit denen man schon bald an die Öffentlichkeit treten will: Danach sollten zukünftig drei Stufen der Mitsprache berücksichtigt werden, nämlich 1. die lokale, bei der eventuell über eine Diözesansynode ein möglichst großer Bevölkerungsteil mitwirkt; 2. die nationale, bei der die Bischofskonferenz und ein Nationaler Laienrat oder eine ähnliche Einrichtung gehört werden; 3. die universale, die Raum für Mitsprache und Einfluß auch über die Grenzen hinweg in der Weltkirche berücksichtigt. Außerdem sollte niemand länger als zehn Jahre im Amt bleiben dürfen und nur eine einmalige Wiederwahl nach fünf Jahren oder in einer anderen Diözese möglich sein. Jeglicher politische Einfluß müsse strikt unterbunden und jede zur Zeit noch bestehende, das ganze System korrumpierende „Aufstiegs- und Empfehlungsliste" so schnell wie möglich beseitigt werden. Zukünftige Entscheidungen (oder zunächst Diskussionen) werden zeigen müssen, ob man mit diesen Vorstellungen im luftleeren Raum agierte oder wenigstens einen Kern heutiger Autoritätsproblematik getroffen hat. Aus der Sicht, daß die Autoritätsfrage der Kirche auf einer anderen Grundlage beruhe und andere Probleme involviere als die gleiche Frage in Familie und Gesellschaft, ist die weitgehend bei dem Treffen fehlende Frage nichtkirchlicher Autorität zu verstehen, dennoch hätte manchmal eine Verbindung zu ähnlichen Erscheinungen in der Gesellschaft vielleicht etwas weiterhelfen können. Auch das Problem wachsender Spannungen im Gefolge der einsetzenden oder gewünschten Neuerungen müßte bei dem in nicht allzu ferner Zeit geplanten Fortsetzungsgespräch berücksichtigt werden, um ein noch geschlosseneres und realistischeres Bild zu geben.

Spanische Bischöfe zur tendenziösen Presseberichterstattung

Immer neue Vorfälle lassen das Ringen weiter Kreise der spanischen Kirche um ihre Freiheit und gleichzeitig die Zweideutigkeit des offiziellen Katholizismus erkennen. Zahlreiche Priesterverhaftungen, die schließlich in der Festnahme des angesehenen Generalvikars von Bilbao, *J. A. Ubieta López*, gipfelten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 293), und das verwirrungstiftende Presseecho haben die Problematik der Beziehungen zwischen Kirche und spanischem Staat noch schärfer ins Licht gebracht. Obwohl eine weltoffenere und „ökumenische" Einstellung im spanischen Katholizismus immer selbstverständlicher wird, bleibt die offizielle Berichterstattung über den kirchlichen Bereich in einem als „vorkonziliar" zu charakterisierenden Tenor verhaftet. Reformfreudige Kräfte im In- und Ausland werden dadurch in die Nähe der bekanntermaßen diskriminierten „akatholischen" Minderheiten gebracht. Sie kommen ohnedies zumeist nur in gezielten Agenturauszügen zu Wort, vielfach durch Sensationalismen verzerrt oder absichtlich verfälscht. Dieser Vorwurf gilt einem Großteil der Tagespresse sowie den staatlichen Agenturen, Rundfunk- und Fernsehanstalten.

Die Berichterstattung über die Verhaftung Ubietas ist ein deutliches Beispiel dafür. Sie forderte auch die entschiedene Stellungnahme des am meisten davon betroffenen Apostolischen Administrators von Bilbao, *J. M. Cirarda Lachiondo,* heraus und führte in der Folge zu einer Frontbildung unter den Journalisten für oder gegen Cirarda. Als Bischof der beiden Diözesen Santander und Bilbao — letztere wohl die konfliktreichste in ganz Spanien — steht er im Blickpunkt der Öffentlichkeit. Von den spanischen Intellektuellen wird er geschätzt, und seine Stellungnahmen haben ihn als einen der profiliertesten Köpfe im aufgeschlosseneren Teil der spanischen Kirche ausgewiesen. Zur Zeit ist er auch Sekretär der Kommission der Bischofskonferenz für die Kommunikationsmittel.

Aus Anlaß der Verhaftung Ubietas sah sich Bischof Cirarda gezwungen, seine Geistlichen gegen „sensationslüsterne, verwirrende, ja falsche Informationen" zu verteidigen. Die Leitartikler von „El Alcázar" (29. 4. 69), „Arriba" (29. 4. 69) und „Pueblo" (28. 4. 69) hatten sich bemüht, mit hohler Rhetorik ihrer großen Leserschaft eine angeblich tiefe Beschämung des gesamten spanischen Klerus über die baskischen Vorfälle glaubhaft zu machen und warfen ferner Cirarda Behinderung der Justiz im Schutze von Konkordatsprivilegien vor. Ein redaktioneller Beitrag im „Hierro" (29. 4. 69) bedauerte, daß „Probleme, die sich aus dem Verhalten einzelner Mitglieder der Kirche ergeben haben, durch das Etikett des Sakralamtlichen vertuscht werden". Daraufhin präzisierte Cirarda noch einmal in einem Hirtenbrief (29. 4. 69): „Ich habe mich dem Prozeßverfahren [gegen Ubieta] widersetzen müssen, und zwar um der Wahrung der kirchlichen Freiheit und des Amtsgeheimnisses willen, die das Konkordat ... klar und unmißverständlich ausspricht."

Notwendige Differenzierungen

Es wäre nun ungerecht, alle spanischen Presseorgane mit demselben Vorwurf zu belasten. Er gilt vor allem einigen Agenturen und Zeitungskonzernen, die auf regionaler und selbst auf nationaler Ebene die Meinungsbildung erheblich beeinflussen. Dennoch konnte sich, im engen Rahmen des Pressegesetzes, die bereits erwähnte Frontbildung ergeben. Regierungsunabhängige Organe berichteten und kommentierten vielfach freundlicher. So fragte die Madrider Opus-Dei-Zeitung „Nuevo Diario", ob man etwa angesichts der Entstellungen kirchlicher Vorgänge durch die Presse vor einem „neuen Antiklerikalismus" stehe. „Ya", „vida nueva" (10. 5. 69) und „Cuadernos para el Diálogo" (April 1969) betonten im Hinblick auf die Diskussion um das Konkordat den Unterschied zwischen Privilegien einerseits und allgemeinen Menschenrechten, die in Bilbao verletzt worden seien, anderseits. Gewalt komme nicht nur aus Pistolen, sondern ebenso aus der wirtschaftlichen Maschinerie und aus lügenhaften Zeitungsberichten. „Wir stehen vorbehaltlos hinter Bischof Cirarda", erklärten die „Cuadernos". Der Mut solcher und auch gedämpfterer „Dissidenten"stimmen darf nicht unterschätzt werden. Immer noch sehen sich die Journalisten gezwungen, ihre kritikgeladenen Kommentare in verschlüsselter Form anzubieten. Stets drohen den Publikationsorganen empfindliche Geldbußen. So mußte das „Boletín de la H. O. A. C.", Mitteilungsorgan der Arbeiterbruderschaften in der Katholischen Aktion, jüngst 80 000 Peseten Strafe bezahlen, weil es einen Beitrag des bekannten Theologen *J. M. González Ruiz* zum Thema „Christentum und Revolution" veröffentlicht hatte.

Deutliche Unterschiede

Zum Welttag der sozialen Kommunikationsmittel (18. Mai 1969) wies Bischof Cirarda erneut auf die Entstellungen der baskischen Vorgänge durch die Presse hin: „Welch völlig falsche, ja verleumderische Nachrichten sind von manchen Agenturen verbreitet worden! Je nach Art der Darstellung konnte dasselbe Schriftstück, der Leidenschaft oder dem Bedacht des jeweiligen Journalisten entsprechend, als eine diametral entgegengesetzte Sache erscheinen." So kündigte er auch die baldige Einrichtung eines „eigenen Informationsmittels" an.

Ist Cirarda ein „Rufer in der Wüste", oder hat er von seinen Mitbrüdern Unterstützung erfahren? Die Stellungnahmen aus Anlaß des Welttags der Kommunikationsmittel fielen den unterschiedlichen Mentalitäten entsprechend unterschiedlich aus. Der Bischof von Gerona, *N. Jubany Arnau,* äußerte sich im Sinne Cirardas: „Die Tatsachen im Halbschatten einer nur halb ausgedrückten Wahrheit zu belassen kommt einer hinterhältigen und betrügerischen Lüge gleich." Auch der Weihbischof von Cádiz-Ceuta, *A. Añoveros Ataun,* sprach von „die Massen verwirrenden Tatsachenentstellungen", und der Bischof von Cartagena-Murcia, *M. Roca Cabanellas,* beklagte, daß die „religiöse Nachricht zu einem Mittel manipulierender Interessen und sachfremder Einstellungen" werde. Es sei erforderlich, „Nachrichtenagenturen zu haben, die die kirchlichen Angelegenheiten sachlich verbreiten". Ähnlich äußerte sich auch der neue Primas, *V. Enrique Tarancón.*

Erwartungsgemäß gingen die Äußerungen des umstrittenen Präsidenten der spanischen Bischofskonferenz und Erzbischofs von Madrid, *C. Morcillo Canzález* (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 246), und seines Nachfolgers in der Stellung als Mitglied des spanischen Kronrates, Erzbischofs *P. Cantero Cuadrado,* in eine andere Richtung. Während sich Morcillo „besonders verpflichtet" fühlte, den Presseleuten für „die Dienste, die sie der Wahrheit und dem Evangelium geleistet haben und leisten wollen", zu danken, galt Canteros besondere Aufmerksamkeit der Gefährdung der Sittlichkeit durch die mächtigen Kommunikationsmittel. Die ständige Kommission der spanischen Bischöfe hat sich auch bei diesem günstigen Anlaß nicht darum bemüht, Cirarda Rückenstärkung zu geben. Anders war dies bei dem Konflikt zwischen dem ehemaligen, inzwischen verstorbenen Bischof von Bilbao, *P. Gúrpide Beope,* und seinen Priestern (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 177), gewesen.

Diese Vorgänge verdeutlichen, welchen Schwierigkeiten der aufgeschlossene Teil der spanischen Kirche begegnet, der sich als ein Erneuerungsfaktor der Gesellschaft versteht. In den sich zunehmend verstärkenden reformerischen Gruppen des spanischen Katholizismus werden die Erschütterungen einer Umbruchsituation am stärksten empfunden. Aber auch die von der politischen Situation bedingte Beengung des Freiheitsraums macht sich hier in erster Linie bemerkbar.

Das Gesamtindische Seminar in Bangalore

Unter dem Rahmenthema „Die Kirche in Indien von heute" fand vom 15. bis 25. Mai dieses Jahres in der südindischen Millionenstadt Bangalore das sogenannte „All India-Seminar" statt, zu dem die indische Bischofskonferenz eingeladen hatte. Rund (meist gewählte) 550 Teilnehmer — darunter 66 (von insgesamt 84) indische Bischöfe, Priester, Ordensleute und erstmals auch eine große Anzahl von Laien — bildeten einen repräsentativen Querschnitt des kirchlichen Lebens in Indien. Neben Kardinal *V. Gracias* von Bombay waren auch der neuernannte zweite indische Kardinal (malabarischen Ritus), *J. Perecattil,* und Erzbischof *S. Pignedoli,* der Sekretär der „Propaganda" in Rom, anwesend.

Zur Vorgeschichte

Das „All India-Seminar" war Ergebnis einer zweijährigen Vorbereitung. Die Idee wurde 1966 auf der letzten Vollversammlung der indischen Hierarchie in Delhi geboren, wo der Vorschlag gemacht wurde, das gesamte Wirken der indischen Kirche auf eine systematische Grundlage zu stellen.
Der Plan eines solchen gesamtindischen Seminars ging zunächst von einer kleinen Gruppe von Pastoralexperten aus. Die indische Bischofs- und Religiosenkonferenz machte sich den Plan dann zu eigen. Man dachte zunächst an ein „Seminar" im üblichen Sinne, d. h. an eine Studiengruppe von Fachleuten, welche die Probleme der indischen Kirche studieren und am Ende entsprechende Vorschläge machen sollte. Die entscheidende Wende kam mit der Ausweitung dieser Idee in zwei verschiedene Richtungen: 1. in Anbetracht der Größe des Subkontinentes auch die einzelnen oft völlig heterogenen Regionen des Riesenlandes mit in die Planung einzubeziehen, und 2. auch die indische Hierarchie daran zu beteiligen. Damit wurde aus dem „Seminar" eine Bewegung, die das ganze Land erfassen sollte, obwohl der Name Seminar beibehalten wurde. Während sich die Idee des „All India Seminar" wider Erwarten auf der unteren Ebene der Diözesen und Regionen rasch ausbreitete und als lebenskräftig erwies, blieb es bis zum Ende in Bangalore unklar, wie sich die Hierarchie dazu verhalten würde.

Indessen ging die Vorbereitung mit der Errichtung eines Sekretariates in Delhi rasch voran. Eine Reihe von Fachleuten faßten ihre Untersuchungsergebnisse über den Stand der Kirche im allgemeinen Entwicklungsprozeß Indiens in sieben „orientation papers" zusammen, die den Hintergrund der Fragestellung absteckten: wirtschaftlich-soziale Kräfte, kulturelle, religiöse Kräfte; dazu gab das erste „orientation paper" den allgemeinen theologischen Hintergrund mit dem Thema „Die Kirche und ihre Sendung" und das sechste den indischen Rahmen für diese Sendung („Die Verantwortung der Kirche im Indien von heute"). Das siebte gab eine realistische Wertung der personellen und finanziellen Mittel und entwarf in großen Zügen eine „Strategie" der Zukunft. Bereits diese „orientation papers" ließen etwas von der Problematik der indischen Kirche erkennen: Vier von den sieben wurden von Nicht-Indern verfaßt; manche der angefaßten Probleme galten als „heiße Eisen", die bestimmte Gruppen innerhalb der indischen Kirche nicht gerne anfassen möchten.
Der zweite Schritt in der Vorbereitung war die Aufteilung der Gesamtthematik auf 16 Arbeitskreise. Neben Fragen der innerkirchlichen Erneuerung und dem Problem des Verhältnisses der indischen Kirche zur politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und religiösen Umwelt beriet man sich in diesen Arbeitskreisen auch über das dringende Bedürfnis nach verantwortungswilligen Laien. Ein ganzes Programm an Diözesan- und Regionalseminaren war bereits angelaufen, damit sich das Nationalseminar in Bangalore bereits auf die regionalen Erfahrungen und Beratungsergebnisse berufen konnte. Diese waren wiederum durch über 50 Diözesanseminare vorbereitet worden, denen sich 15 Seminare kirchlicher Erziehungszentren (Seminarien und Scholastikate) anschlossen. Neun Konsultationen auf gesamtindischer Ebene, die zuweilen bis zu 200 Teilnehmer hatten, überprüften spezielle Themen von besonderer Wichtigkeit wie Erziehungs- und Gewerkschaftsfragen, Fragen des Seelsorgsklerus usw. Weitere 14 Seminare kleinerer Gruppen folgten diesem Beispiel. Leider konnten die meisten vorbereitenden Seminare nur einen Teil der Indischen Kirche erfassen, nämlich den englisch sprechenden mehr städtischen Teil (80 % der indischen Bevölkerung leben in den Hunderttausenden von Dörfern). Alle Ergebnisse dieser Seminare und Konsultationen wurden wiederum einem Zentralausschuß in Delhi zugeleitet, der sie verarbeitete und in einem fast 600 Seiten umfassenden Band den Teilnehmern zur Verfügung stellte.

Erfolgreicher als erwartet

Der Verlauf der Tagung übertraf die nicht hochgeschraubten Erwartungen. Das gemeinsame Zusammenleben für volle 10 Tage löste viele emotionale Probleme, die jeder Logik widerstanden hätten. Den tiefsten Eindruck machte die mittägliche Eucharistiefeier mit durchschnittlich 150 konzelebrierenden Priestern dreier verschiedener Riten. Das Erlebnis dieser Feiern ließ wenigstens vorübergehend das Eis zwischen denen schmelzen, die sich als Gegner in verschiedenen Riten gegenübergestanden hatten. Die liturgischen Feiern waren zudem soweit wie möglich der indischen Kultur angepaßt. Eine Versuchsmesse in einem rein indischen Stil, die die volle Approbation der Kirche hatte, hinterließ einen sehr positiven Eindruck, weckte aber auch Widerstand. Die neue Messe des lateinischen Ritus hat bereits einen typisch indischen Charakter, der durch wenige Änderungen erzielt wird. Kniebeugen sind durch tiefe Verbeugungen mit dem typischen indischen Gruß (anjali hasta), ebenso sind Küsse und Grüße durch indische Ausdrucksformen ersetzt. Das Knien ist aufgegeben. Die Meßgewänder sind durch einen tunikaartigen Umhang in Saffran (anga vastra) über dem weißen Talar und die Kerzen durch indische Öllampen ersetzt. Weihrauch, Blumen, Lichter etc. sind ebenfalls in die lateinische Meßfeier eingezogen. Ein anderes eindrucksstarkes Erlebnis war die Art und Weise, wie die Bischöfe sich unter den übrigen Teilnehmern bewegten und an den Diskussionen teilnahmen. All dies half nicht wenig, die Vorurteile vor allem unter den Laien abzubauen, die sich im Laufe der Zeit durch den noch stark feudal ge-

färbten Lebensstil der Bischöfe aufgestaut hatten. Die Zahl der ausländischen Besucher war bewußt niedrig gehalten; es sollte ein indisches „All India Seminar" sein. Protestanten waren nur in geringer Zahl anwesend. Ein protestantischer Bischof äußerte die Befürchtung, mit der neuen Dynamik der katholischen Kirche könnte sich der Abstand zu den konservativen nicht-katholischen Elementen, vor allem was die Liturgie und die Integrierung in die indische Kulturwelt betreffe, vielleicht vergrößern. Die größte Überraschung für das Seminar kam während des zweiten Tagungsteils, als es galt, eine aktionsfähige Kommission aufzustellen, die mit der Ausführung der Beschlüsse betraut werden sollte. Die Hierarchie stellte die beiden indischen Kardinäle an die Spitze dieser Kommission, wählte selber drei weitere Erzbischöfe und überließ es dann der Versammlung, in geheimer Wahl 18 Mitglieder, darunter 10 Laien, in die Kommission zu wählen. Später wurden noch weitere 8 Mitglieder kooptiert, um gewisse Lücken zu füllen. Dieser unerwartete Akt der „Demokratisierung" wurde mit Applaus begrüßt.

Der regionalkirchliche Hintergrund

Der Papst hatte in einem persönlichen Schreiben das Seminar ermahnt, „nach einer tiefgreifenden Erneuerung der Kirche in Indien im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils ... zu streben". Die Kirche Indiens steht nach dem Zweiten Vaticanum in der Tat an einer großen Wende. Sie ist in die vierte Periode ihrer Geschichte eingetreten: nach dem Zeitalter des hl. Thomas, der Padroado- und der Propaganda-Mission hat nun die Zeit begonnen, wo die indische Kirche auf sich allein gestellt ist. Das Christentum stellt in Indien eine verschwindende Minderheit von 2,44 % dar. Die Zeit der Massenbekehrungen ist vorüber. Trotzdem ist das Christentum stetig nach Nordosten vorgedrungen, hat sich im Gürtel der Urstämme Zentralindiens festgesetzt, hat die Nordostgrenze Assams errreicht. Nagaland ist der einzige Staat Indiens, in dem die Christen die absolute Mehrheit haben. Es hat sich dadurch aber auch immer heftigeren Angriffen von seiten der Hindu-Extremisten ausgesetzt. Heute hat es einen Zweifrontenkrieg zu führen gegen den wachsenden aggressiven Neohinduismus und den stärker werdenden Materialismus. Aus missionsgeschichtlichen Gründen ist die indische Kirche in wenigen Gebieten im Süden, an der West- und Ostküste, in Chotanagpur und Assam konzentriert. In diesen Gebieten leben 93,44 % der indischen Christen. Die weiten Strecken Zentral- und Nordindiens mit mehr als 300 Millionen Menschen sind kaum berührt. Nur 13,6 % des gesamten kirchlichen Personals in Indien ist für diese 60 % der Gesamtbevölkerung Indiens eingesetzt. Und doch ist es der Norden, der die Geschichte Indiens bis zur Stunde entscheidend beeinflußt hat. Der gegenwärtige Personaleinsatz in Indien verläuft aber planlos. (In einer bestimmten Diözese Keralas kommen auf einen Priester 542 Nichtchristen, in einer anderen Diözese im Norden 680 000.) Eine personelle Rationalisierung scheitert oft am Problem der Verschiedenheit der Riten. Der Nachwuchs an geistlichen Berufen ist für westliche Begriffe zwar beneidenswert hoch. Zuwachsraten von 50 % in einem Zeitraum von fünf Jahren sind für Indien derzeit „normal". Und doch liegt der Bedarf viel höher, zumal mit dem allmählichen Ausfall der ausländischen Missionare zu rechnen ist. (Während der Sitzung erfuhr man z. B., daß 15 Missionare aus Assam ausgewiesen wurden.) Dringend erfordert wäre ein massiver Einsatz von Laien auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens. Daß diese Laien heute weitgehend fehlen, geht auf eine der großen Unterlassungssünden der indischen Kirche während der letzten hundert Jahre zurück. Die Seelsorgemethoden sind traditionsgebunden; sie folgen dem Vorbild des letzten Jahrhunderts und nehmen ihre neuen Ideen hauptsächlich vom Westen, selbst dort, wo mehr und mehr einheimischer Klerus tätig ist. Die eigentliche Missionsarbeit im strengen Sinne wird im größten Missionsland der katholischen Kirche nur von 3 % der männlichen Ordensleute geleistet. Das Wirken der Kirche hat sich heute auf Erziehung, soziale und caritative Arbeit konzentriert, die mit großen Summen vom Ausland her finanziert wird und immer mehr zum Gegenstand heftiger Angriffe von seiten interessierter antichristlicher Kreise wird. Sollte diese Finanzhilfe je unterbunden werden — und dies steht vielleicht nahe bevor —, so würde die Aktivität der Kirche auf weiten Strecken zusammenbrechen. Was der indischen Kirche am meisten fehlt, ist eine systematische Ausrichtung ihrer Seelsorge nach einem regional zwar unterschiedlichen, aber national einheitlichen Plan. Gegenwärtig überschneiden sich in manchen Gegenden Pläne aller Art in einem chaotischen Ausmaß, während anderswo Landstriche, die größer sind als manche europäischen Staaten, unberührt bleiben. So war es an der Zeit, daß Vertreter der ganzen indischen Kirche einmal zusammenkamen, um über brennende seelsorgliche Probleme zu beraten.

Ende des „Ritenstreits"?

Um nicht im Dschungel von tausend Details hängenzubleiben, diskutierte die Vollversammlung dann im Plenum die schriftlichen Vorlagen der einzelnen Arbeitsgruppen für die endgültigen Vorlagen, die nur den Charakter von Entschließungen haben konnten, da das Seminar selbstverständlich kein gesetzgebendes Organ war.

Das wichtigste Einzelergebnis des Seminars, das die Zukunft der indischen Kirche weitgehend bestimmen kann, nämlich die *Einigung in der Ritenfrage,* war aber nicht das Ergebnis rationaler Überlegungen, sondern ergab sich aus der Art der Begegnung selbst. Dieses Problem, bis jetzt im wesentlichen auf Kerala beschränkt, droht sich neuerdings immer mehr auf ganz Indien auszudehnen. Noch wenige Wochen zuvor hatte die Presse von einem Plan der syrischen Hierarchie berichtet, die einheitliche Bischofskonferenz Indiens in drei ritengebundene Einzelkonferenzen aufzusplittern. In Kerala selbst hatte sich eine Bewegung gebildet, die alle drei Riten durch einen neuen indischen Ritus ersetzen wollte, der weder lateinisch noch syrisch sein sollte. Die Sprecherin einer großen gemischten Gruppe von Lateinern und Syrern forderte die bedingungslose Abschaffung der doppelten und dreifachen Jurisdiktion. Diese radikale Forderung wurde mit der Gegenforderung beantwortet, den Orientalen das vom Vatikanischen Konzil verbriefte Recht zu geben, überall wo Orientalen seien, eigene unabhängige Pfarreien zu gründen. Das hätte das gefürchtete

Problem um eine neue Dimension verschärft. Es kam schließlich zu einem Kompromißvorschlag, der für ganz Indien außer Kerala gelten sollte: Beibehaltung der drei Riten, aber unter Wahrung einer einzigen Jurisdiktion. Zwei Kommissionen sollen gebildet werden, um dieses Übereinkommen in die Tat umzusetzen: eine für ganz Indien und eine zweite speziell für Kerala. Kardinal *Gracias* als Vertreter der Lateiner und Kardinal *Parecattil* als Vertreter der Syro-Malabaren stimmten der Kompromißlösung zu. Schließlich sprach sich auch *Mar Gregorios*, das Haupt des Syro-Malankarischen Ritus, in einer bewegten Rede für die vorgeschlagene Lösung aus, was mit großem Applaus begrüßt wurde. Die jetzt vorgeschlagene Lösung kann entscheidend für die weitere Entwicklung der indischen Kirche sein, auch wenn man sich nicht der Illusion hingeben darf, daß emotionale Spannungen von solcher Intensität, die in Jahrhunderten aufgestaut wurden, etwa in einem Tag abgebaut werden könnten.

Entklerikalisierung

Ein weiteres für die kommende Entwicklung bedeutsames Ergebnis des „All India-Seminars" war die Tatsache, daß die *Laienwelt* für die bisher stark klerikalisierte indische Kirche entdeckt wurde. Diese neu entdeckte Schicht ist zwar zahlenmäßig schwach und beschränkt sich im wesentlichen auf hochgebildete englisch sprechende Einzelpersonen und kleine Gruppen, während die dynamische nicht englisch sprechende Mittelschicht, die heute die indische Politik bestimmt, darin noch fehlt. Trotzdem stellt sie in einer Zeit, da viele traditionelle Missionsstrukturen zusammenbrechen, eine große, vielleicht die größte Hoffnung dar, auch für Gebiete, die geographisch oder sachlich dem „Missionar" versperrt sind. Es wurde unter anderem beschlossen, Priester und Ordensleute aus säkularen Bereichen herauszuziehen, die ebenso gut, wenn nicht besser, von Laien verwaltet werden können, die Heranbildung indischer Laien-Missionare zu fördern, die Schaffung einer katholischen Laienelite auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens zu einem der wichtigsten Punkte des nachfolgenden Ausführungsprogrammes zu machen sowie Laien mehr und mehr auch für die finanzielle Verwaltung der Kirche heranzuziehen.

Sehr eindrucksvoll war für jeden Beobachter das überall wahrnehmbare Bestreben der indischen Kirche, ihre eigene *Identität* als die katholische Kirche Indiens zu entdecken. Das schließt zunächst zwei praktische Fragen ein, deren Lösung der indischen Kirche vielleicht sehr bald von den Verhältnissen selber aufgezwungen werden wird: die Eigenständigkeit in Personal und Mitteln, d. h. die Überwindung der immer fragwürdiger werdenden Abhängigkeit vom Ausland. Dazu wurden eine Reihe von Maßnahmen vorgeschlagen, u. a. diese, daß alle Pfarreien, Institutionen, religiösen Orden und Diözesen ein halbes Prozent ihres jährlichen Brutto-Einkommens für die Bedürfnisse der ganzen indischen Kirche an eine Zentralstelle abführen sollen. Eine weitere Frucht des Seminars ist die verstärkte Tendenz ihrer Solidarität in der indischen Kirche, sich immer mehr mit den Nöten der Gesellschaft selber zu identifizieren. Das würde weittragende Folgen für das ganze Wirken der Kirche in der Erziehung, in der Sozialarbeit, in der Entwicklungshilfe und im Kampf für Freiheit und Gerechtigkeit im öffentlichen Leben haben. Die Kirche Indiens befindet sich in einem tiefgreifenden Reform- und Umwandlungsprozeß ihrer religiösen Denk- und Ausdrucksformen, und es wächst ein konkretes Sendungsbewußtsein für das Indien von heute und morgen. Indische Theologie, Liturgie, Kunst, Spiritualität etc. sind zugleich Folgen und Voraussetzungen dieses grundlegenden Wandlungsprozesses. Aber nirgendwo zeigte sich die Hilflosigkeit mehr als gegenüber diesen *theologischen Problemen*, die für eine Lösung die Zusammenarbeit der ganzen Welt von Theologen und Fachleute der indischen Kultur und Religionen fordern. Dringend notwendig wäre vor allem der Aufbau von wissenschaftlichen Forschungsinstituten, von denen es gegenwärtig nur eines (im embryonalen Zustand) in Bombay gibt.

Um auch nur ein Teil der *Empfehlungen* durchzuführen, die in ihrer endgültigen Fassung auf 24 Seiten der Vollversammlung vorlagen, müssen alte Strukturen in der Kirche Indiens radikal verändert werden. Wie es danach aussehen wird, läßt sich zur Zeit noch nicht übersehen. Es wurde z. B. eine Planungskommission vorgeschlagen, ähnlich derjenigen, die von der indischen Regierung für die indische Volkswirtschaft eingesetzt wurde. Es wurde auch angeregt, viele Sektoren der Seelsorge Pastoralräten (bestehend aus Welt- und Ordensklerus und Laien) zu übertragen. Die für Anfang 1970 anberaumte Bischofskonferenz wird aber den Empfehlungen des „All India-Seminars" die endgültige Fassung und Gesetzeskraft geben müssen. Was aus den Beschlüssen und noch mehr aus dem Geist des „Seminars" wird, wird zunächst also auch davon abhängen, wieweit und wie energisch die Bischöfe als das eigentliche gesetzgebende Organ in seinen gemeinsamen Entscheidungen und in der diözesanen Praxis sich die „Richtlinien" zu eigen machen.

Kirche von England für Union mit Methodisten

Eine spannungsvolle Geschichte kritischer, aber unermüdlicher Unionsverhandlungen zwischen der Kirche von England und der Methodistenkonferenz hat am 6. und 7. Mai 1969 ihr Ziel nahezu erreicht. Sie geht noch auf Erzbischof *G. Fisher* von Canterbury zurück, der als erster Papst Johannes XXIII. besuchte, und wurde von seinem Nachfolger, *Michael A. Ramsey*, energisch zur ökumenischen Existenzfrage erklärt. Was nach den erfolgreichen Vorabstimmungen in den einzelnen 43 Diözesen der Kirche von England noch im Ungewissen blieb, vor allem die Höhe der Dissidenten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 140), wurde nach einer neuen Folge alarmierender Warnungen in den Gemeinden vor dem Versagen doch erreicht. Zwar finden die rechtsgültigen Abstimmungen der vereinten Synoden von Canterbury und von York in London auf die Stunde gleichzeitig mit der Abstimmung der Methodistenkonferenz in Birmingham erst am 8. Juli 1969 abends um 19 Uhr statt. Aber die demokratische Weisheit hatte eine Art Generalprobe-Abstimmung der erwähnten Synoden Anfang Mai eingeschoben, um ganz sicher zu gehen und den wohl für viele schmerzlichen Prozeß

der Bewußtwerdung ökumenischer Notwendigkeiten unter der entschiedenen Führung der beiden Erzbischöfe ausreifen zu lassen. Ihr Bewußtsein, daß Führen die eigenste Aufgabe der Bischöfe sei, wurde belohnt durch unerwartet hohe Mehrheiten, die die erforderlichen Zweidrittel überschritten haben.

Überwältigende Mehrheiten

Es kann hier nicht nochmals der Inhalt des Ostern 1968 veröffentlichten Unionsschemas mit seinen Problemen dargelegt werden (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 363 f.). Wie aus verschiedenen Vorgesprächen und zuletzt aus einem Artikel der „Church Times" (2. 5. 69) zu ersehen ist, spielte dabei merkwürdigerweise die Rücksicht auf Rom eine große Rolle, dessen scheidender Apostolischer Delegat, Erzbischof *J. Cardinale*, in der gleichen Ausgabe einen überaus herzlichen „Nachruf" erhielt. Diese Sorge wurde zum wiederholten Male mit der Feststellung beschwichtigt, das neuformulierte Ordinal der anglikanischen Priesterweihe sei von römisch-katholischen Theologen ausdrücklich gebilligt worden. Der andere Gedanke lautete geradezu massiv: Wenn wir jetzt zurückweichen und versagen, wird der Säkularismus siegen. Vor allem aber werden die Gläubigen in beiden Kirchen auf eigene Faust den Weg zur Kommunion finden: denn die Bewegung zur Einheit ist nicht mehr aufzuhalten, ein Argument, das uns auch im katholischen Raum begegnet (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 266 f). Damit ist vom Standpunkt der kirchlichen Führung, die weiß, was sie will, eigentlich alles gesagt.

Zur Abstimmung standen drei getrennte Fragen, die alle nur den Beginn des sog. Stadiums I der Union betreffen. Das Stadium II (der vollen Kommunion) mit den doktrinären Problemen stand diesmal noch nicht zur Entscheidung. Die erste Frage lautete: „Besteht Klarheit über eine ausreichende Übereinstimmung in Glaube und Praxis zwischen den beiden Kirchen, um Stadium I der Union zu beginnen, unbeschadet offener Fragen für Stadium II?" Ergebnis der Abstimmung: von 326 Stimmen antworteten 241 mit Ja (vgl. „Church Times" vom 9. 5. 69 mit dem vollständigen Protokoll der Sitzung), also eine Mehrheit von 73,85 Prozent. Diese Abstimmung gilt für alle vier „Häuser", d. h. für die beiden Klerussynoden und die beiden Laiensynoden der Erzbistümer von Canterbury und York.

Die zweite Frage stellte zur Abstimmung, ob das neue Ordinal (Ordinationsformular) und sein Vorwort „die Kontinuität des katholischen Amtes sichert". Antwort: 312 von 328 abgegebenen Stimmen, also 95 Prozent, lauteten auf Ja. Damit war am ersten Tage der Sitzung das ärgste Hindernis überwunden. Am folgenden Tage wurde die dritte Frage abgestimmt: „Ist der Versöhnungsgottesdienst (mit dem die Union beginnt) theologisch angemessen, um die Ämter der beiden Kirchen gegenseitig annehmbar zu machen?" Antwort: 266 von 343 abgegebenen Stimmen, also 77,3 Prozent, bejahten die Frage. Damit darf der Erzbischof von Canterbury das Gelingen seines Werkes als gesichert ansehen und folglich auch die Konsequenzen, nämlich die Lockerung der staatskirchlichen Bindungen an die Aufsicht des britischen Unterhauses, um die es nicht zuletzt auch geht.

Zur Opposition zählten bei den Abstimmungen über die Fragen eins und drei zwei der anglikanischen Bischöfe, deren Diözesen bereits im Frühjahr mit Nein gestimmt hatten, beide zum anglokatholischen Flügel zählend, nämlich Bischof *J. Moorman* von Ripon, ehemaliger Konzilsbeobachter, und Bischof *Eastaught* von Peterborough. Das geringe Gewicht ihrer Neinstimmen hatte der Erzbischof von Canterbury reichlich aufgewogen durch eine Umfrage bei den 24 Erzbischöfen und Metropoliten der Anglican Communion, die bekanntlich auf der 10. Lambethkonferenz, Ende August 1968, nach langem Hin und Her für die Union gestimmt hatten (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 477). Schon damals ging es um die Frage „Weiterleben oder Sterben?" (a. a. O., S. 408). Jetzt erhielt Erzbischof Ramsey die Zustimmung der überwiegenden Mehrheit der anglikanischen Kirchenhäupter. Das ist rechtlich ohne Bedeutung, aber moralisch von ökumenischem Gewicht.

Letzte Hindernisse

Bei den verbindlichen Abstimmungen vom 8. Juli wird der ganze Komplex der drei Fragen in einer einzigen zusammengefaßt, und allen Quertreibereien zum Trotz, die auf eine Mehrheit von 75 Prozent hinarbeiteten, wird man bei der qualifizierten Mehrheit von Zweidritteln bleiben, nachdem die Vorabstimmungen erwiesen haben, daß die Mehrheiten tatsächlich viel größer sind. Freilich ist damit der Kampf noch nicht zu Ende. Schon haben die vereinigten anglikanisch-methodistischen Gegner des Unionsschemas in letzter Stunde einen Alternativvorschlag eingereicht. Er dürfte zwar noch von sich reden machen, aber am weiteren Gang der Dinge wohl nicht mehr viel ändern, zumal da Erzbischof Ramsey seinem Klerus inzwischen versichert hat, wie auch immer der einzelne stimmen werde, so solle das die Beziehungen zu ihm nicht beeinträchtigen. Er bleibe ihr Erzbischof. Damit ist für eine Entspannung der Atmosphäre gesorgt („Church Times", 23. 5. 69). Dagegen haben die anglokatholischen Bischöfe Eastaugh von Peterborough und Moorman von Ripon ihre Diözesanen aufgefordert mit Nein zu stimmen und diesen Akt als eine Glaubenssache bezeichnet („Church Times", 30. 5. 69). Eine andere anglokatholische Gruppe hat der Union ebenfalls den Kampf angesagt; und selbst *Lord Fisher*, Vater der Union, hat, freilich aus anderen Gründen, zur Enthaltung aufgerufen, weil der Kompromiß nicht sauber genug sei („Church Times", 6. 6. 69). So wird die Diskussion unter den Engagierten bis zum Tage der Entscheidung weitergehen.

Schwieriger wird die Frage sein, wie letztlich die Methodisten entscheiden. Sie haben einen integralen Widerstand gegen das episkopale System, außerdem ist ihre kirchliche Struktur viel mehr auf der Unabhängigkeit der Gemeindeverbände aufgebaut. Es sitzt in ihnen noch das überlieferte Mißtrauen gegen die Kirche des Establishments — hier ist das Wort am originalen Platz —, jener Kirche, die einst die von der ersten industriellen Revolution entrechteten Massen der Arbeiter in den Kohlen- und Textilrevieren sich selbst überlassen hat, während die Methodisten um dieser deklassierten Massen willen die anglikanische Staatskirche verließen. Man weiß bei den Methodisten, daß die Frage des Überlebens sich mehr für die Anglikaner als für die Methodisten stellt. So zeigten denn auch bei den Methodisten die Vorabstimmungen in 34 Bezirken Englands eine Mehrheit

von 5928 Delegierten für die Union gegen 2893 Nein-Stimmen, also gut Zweidrittel Ja („Church Times", 16. 5. 69), eine nicht ganz so große Mehrheit wie auf den anglikanischen Synoden. Aber sie reicht aus. Doch sind Abspaltungen zu erwarten.
Das Beispiel der einst als hochmütig angesehenen „Kirche von England", die sich heute überwindet und die sich mit den aus ihrer Mitte Ausgewanderten wieder zusammenfinden will, ohne ihnen ihre Eigenart zu nehmen, wird die Methodisten in eine Art Zugzwang bringen. Sie haben ihre eigene ökumenische Tradition, und sie wollen nicht schuldig sein, daß die ökumenische Bewegung in England einen nie mehr aufzuholenden Rückschlag erleidet. Dissidenten und Abspaltungen wird es auf beiden Seiten geben. Soweit es sich um Anglokatholiken handelt, entstehen auch dem Ökumenismus der katholischen Kirche u. U. noch schwierige Probleme.

Die Lutheraner und das christlich-jüdische Gespräch

1964 wurde vom Lutherischen Weltbund ein Ausschuß für die Kirche und das jüdische Volk als ständiger Ausschuß des LWB unter der Kommission für Weltmission eingesetzt. Der Ausschuß hat nun seinen Bericht am 26. April 1969 der LWB-Kommission für Weltmission in Asmara (Äthiopien) vorgelegt und in der Folge veröffentlicht (LWB-Information, 21. 5. 69). Wie wohl zu erwarten war, kam dieser Ausschuß zu keinen endgültigen Schlüssen oder Einsichten. Vielmehr kommen in dem Bericht zwei letztlich widerstreitende Tendenzen zum Ausdruck: Das Judentum soll zwar als lebendige und legitime Religion anerkannt werden, zugleich aber kann der Ausschuß nicht gut auf die Bezeugung des Evangeliums auch gegenüber den Juden verzichten — denn dies wird als der Auftrag der Kirche verstanden. So heißt es denn auch folgerichtig in dem Bericht: „Wir waren *nicht* in der Lage, hier auch nur zu einigermaßen endgültigen Ergebnissen zu kommen." Dennoch legt die Kommission diesen Bericht vor.

Voraussetzungen des Gesprächs

Voraussetzung des Gespräches sei, zuerst zu sagen, „daß wir alle Menschen sind, die unter Gottes Gericht stehen und seine Vergebung brauchen. Wir alle sind zuerst Menschen und erst dann Juden oder Christen. Alles, was wir hier über das jüdische Volk sagen, ist im Licht dieser Überzeugung zu sehen." Die *Unterscheidung von Gesetz und Evangelium,* die in der lutherischen Tradition zum Schlüssel des Verständnisses der ganzen Heiligen Schrift geworden sei, belaste die jüdisch-lutherischen Beziehungen in besonderer Weise; dies erfordere aber gerade deshalb besonders dringend eine theologische Begegnung. „Als Lutheraner glauben wir entsprechend dem Zeugnis des Apostels Paulus, daß Gott durch seine Tat in Christus den Sünder rechtfertigt. Deshalb können wir über Gesetz und Gerechtigkeit nicht so sprechen, als begründe der Gehorsam das Verhältnis zu Gott. Dieses theologische Problem berührt den jüdisch-christlichen Dialog und den christlichen Gebrauch des Alten Testamentes. Das lutherische Verständnis geht über Luther und Augustin bis auf Motive bei Paulus zurück. Es könnte jedoch sein, daß unsere ganze Sicht samt unserem Verhältnis zum jüdischen Volk durch ein völlig negatives Verständnis des Gesetzes und seiner Funktion total entstellt wurde. Diese Frage könnte unseres Erachtens von der theologischen Kommission des LWB zusammen mit einem etwaigen neuen Ausschuß für die Kirche und das jüdische Volk untersucht werden."
Im Zentrum allen christlichen Denkens stehen Geheimnis und Paradox — „der Punkt, wo die menschliche Logik nicht weiterführt". Die Kommission äußert die Überzeugung, „daß die zentrale Stellung des Kreuzes und der Auferstehung Jesu fundamentale Konsequenzen für das Verständnis der Kirche hat. Luther hat dies in einzigartiger Weise gesehen und ausgesprochen. Er hat die Identifikation des erwählten Gottesvolkes mit einer bestimmten ekklesiologischen Tradition nicht akzeptiert, die zu den verhängnisvollen Fragestellungen der mittelalterlichen, ekklesiozentrischen Theologie geführt hatte, in der das jüdische Volk von der Position des Überlegenen aus behandelt wurde." Luther habe jede Art von theologia gloriae abgelehnt und damit auch jeden Versuch, ihre Taten und Werke (einschließlich der Kirche) nur unter dem Gesichtspunkt von Macht, Herrschaft, Sieg und Triumph zu sehen und zu verkündigen. Luther habe jedoch angesichts dieses theologischen Paradoxes, dem er sich in seiner Zeit gegenübersah, versagt. Das könne man an seinen späten Schriften gegen die Juden sehen. „In diesen polemischen Abhandlungen bricht doch eine theologia gloriae durch ... Die Konsequenzen dieser Haltung sind immer noch wirksam. Die Lektion, die die Kirche mitten im Massenmord unseres Jahrhunderts zu lernen hatte, zwingt uns dazu, eine tiefergehende, nüchternere und zugleich wahrhaft christliche Haltung zu suchen."

Theologische Selbstbesinnung

Wenn die Juden ihrerseits darauf bestehen, daß die „Legitimität" des Judentums von den Christen anzuerkennen sei, so schließe dies eben nicht nur das Volkliche und Politische, sondern auch das *Religiöse* ein. Die Kommission fragt: „Kann das zugestanden werden? Heißt es, daß wir in dem einen Heilsplan zwei unterschiedlich aber notwendig zu erfüllende Funktionen erkennen? Können wir zugestehen, daß das Überleben des Judentums ein Akt Gottes ist, ohne zugleich auszusprechen, daß es sich dabei um ein definitives Ereignis des Heilshandelns Gottes in der Geschichte handelt? Wenn wir das Überleben des Judentums auf Gott zurückführen und das Judentum als legitim anerkennen, heißt das dann, daß die Christen nicht mehr dafür verantwortlich sind, den Juden gegenüber zur rechten Zeit und in der rechten Weise Zeugnis abzulegen?"
Angesichts dieser Fragen macht nun die Kommission folgende Aussagen: „Wir als Lutheraner erklären uns solidarisch mit dem jüdischen Volk." Diese Solidarität legitimiere sich dadurch, „daß Gott sich in Abrahams Samen ein Volk seines Eigentums erwählt und berufen hat, dessen Einheit dann zutage treten wird, wenn ‚ganz Israel' gerettet werden wird". Die lutherischen Kirchen dürften deshalb die Begriffe „Volk Gottes" und „Israel" nicht in einer Weise auf die Kirche anwenden, „die verneint, daß sie in erster Linie auf das jüdische Volk bezogen wurden". Sie dürfe

die Kontinuität der Kirche mit dem Volk des Abrahambundes nicht so in Anspruch nehmen, daß dadurch in Frage gestellt wird, daß das zeitgenössische Judentum seine *eigene Kontinuität* mit dem alttestamentlichen Israel hat. „Diese unsere Solidarität mit dem jüdischen Volk ist nicht trotz, sondern wegen der Kreuzigung Jesu zu bejahen. Durch seinen Tod hat Jesus die Versöhnung mit Gott geschaffen, die Mauern zwischen den Menschen niedergerissen und ein Amt der Versöhnung gestiftet, das alle Menschen, Juden und Heiden, umfaßt." Solidarität mit dem jüdischen Volk gründe in Gottes unverdienter Gnade. Wenn wir Christen deshalb über Verwerfung und Glauben, Ungehorsam und Gehorsam so sprächen, „daß sich Verwerfung und Ungehorsam auf die Juden, Glaube und Gehorsam aber auf die Christen beziehen", machten wir uns nicht nur „des verächtlichsten geistlichen Hochmuts schuldig, sondern förderten auch „eine verderbliche Verleumdung" und verwürfen damit „die Basis unserer eigenen Existenz: Gnade, Vergebung und Rechtfertigung".

Die Kirche dürfe deshalb, weil die Existenz des jüdischen Volkes ein Beweis dafür ist, daß Gottes Gnade immer noch am Werk ist, „das Wort, das ihr anvertraut ist, die Taufe, die sie zu verwalten hat, und das Abendmahl, das ihr zu feiern geboten ist, nie als ihren eigenen Besitz betrachten, der ihr eine Überlegenheit über die Juden verschaffen würde. Die Kirche kann nur in Demut die Geheimnisse verwalten, die ihr Gott anvertraut hat — den gekreuzigten und auferstandenen Christus predigen, in seinem Tod taufen und seinen Tod verkündigen, bis daß er kommt."

Rassen-Konsultation des Weltkirchenrates

Die Frage „Kirche und Rassismus" ist in ein gefährliches Stadium eingetreten. Es hat zwar in den letzten Jahrzehnten nicht an kirchlichen Erklärungen aller Konfessionen zur Rassenfrage gefehlt, aber es fehlte der durchschlagende sichtbare Erfolg. Es ist ja nicht zu bezweifeln, daß die Kirchen eine ganz enge und keineswegs immer sachgerechte Beziehung zur Rassenfrage haben. Der Rassismus ist ein Weltproblem, das ganz oben in der Liste der Dringlichkeit unmittelbarer Lösungen steht. Die Rassenfrage hat Verbindungen zu den Fragen des Welthungers und der Entwicklungshilfe und in diesem Sinne zum Frieden in der Welt. Die Trennungslinie der Armen und Reichen läuft der sogenannten Farbenlinie fast parallel. Dabei geraten die Christen — vor allem die weißen Christen aus den Industrienationen — leicht auf die Seite der Reichen. Hier wird ihr Christentum auf die Probe gestellt.

Druck der Radikalen

Um zu ergründen, weshalb die bisherigen Erklärungen der Weltkirchenkonferenzen so wenig wirksam waren, führte der Ökumenische Rat der Kirchen unter Beteiligung römisch-katholischer Berater und Beobachter vom 19. bis 24. Mai dieses Jahres eine Rassen-Konsultation in London durch, die von Uppsala 1968 her den Auftrag hatte, für die Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates, der im August 1969 in Canterbury zusammentreten wird, eine Vorlage zu erarbeiten. Auf dieser Tagung waren etwa 40 Delegierte und 20 Berater und Beobachter aus aller Welt versammelt, aus Europa, dem Mittleren Osten, Afrika, Asien, Australien, Nord- und Südamerika und Kanada, um nur die großen Gebiete zu nennen.

Die Tagung verlief dann doch anders als erwartet. Während sie akademisch begann mit Referaten in soziologischer, anthropologischer und theologischer Sicht, formierten sich die Kräfte von rechts und links zur *Aktion*. Sie stellten konkrete Forderungen. Als am Abend des 21. Mai der anglikanische Bischof *T. Huddleston*, der durch seine Bücher über Südafrika („Weine, du geliebtes Land") bekannt ist, zusammen mit dem anglikanischen Laien O. *Tambo* aus Tansania, der Vorsitzender des African National Congress ist und den Bischof Huddleston als einen seiner besten Freunde bezeichnete, über das Thema „Rassismus als der größte Gegensatz zur Weltgemeinschaft" in einer öffentlichen Veranstaltung im Church House, Westminster, sprechen wollte, waren auf den Rängen die „Friends of Briton", die Britischen Nationalisten, eine Minderheit nach der Art der NPD, lautstark vertreten. Sie forderten, daß man die Farbigen in England (etwa 5 %) auf „humane Weise" in ihre Heimatländer zurücktransportieren sollte. Als deutscher Beobachter fühlte man sich fatal an die Argumentations- und Verhaltensweise der Judenfeinde in Deutschland während des „Dritten Reiches" erinnert — und damit allerdings erneut auch an die Schuld, die hier aufgehäuft ist.

Die Black-Power-Bewegung verlangte in einer sehr höflich verlaufenen und sehr eindrucksvollen Demonstration von sechs studentischen Vertretern, die auf der Konferenz selbst eine Deklaration vortrugen und übergaben, wirtschaftliche Gleichstellung und gleiche Chancen für alle. Sie nannten konkrete Zahlen ihrer Geldforderungen und der Reparationen, die in der Presse großes Aufsehen erregt haben. Sie stellten ein Ultimatum für die erwartete Antwort, die auch Zustimmung für strukturelle Änderungen in den Kirchen, vor allem in ihrem Finanzgebaren umfassen sollte. Sie sagten, die farbige Welt sei es leid, von der Kirche und den westlichen Gesellschaften mit Erklärungen und karitativer Hilfe abgespeist zu werden.

Vorwürfe an die Kirchen

Zur Illustration und Dokumentation seien einige Zitate aus der von der Black Power übergebenen Erklärung (in eigener Übersetzung) angeführt:

„Einige hundert Jahre haben weiße Christen das schwarze Volk gelehrt, demütig, sanft und gehorsam zu sein, ihren weißen Gott zu lieben und — vor allem — gewaltlos (non violent) zu sein, den ‚anderen Weg' zu wählen . . ." „Während man predigte ‚Selig sind die Armen', haben weiße Christen wirtschaftliche Ausbeutung auf internationaler Ebene durchgeführt. Die Katholische Kirche war die führende Wirtschaftsmacht in Europa für 1000 Jahre. Heute kontrolliert sie die Wirtschaft von Italien. Katholische Familien kontrollieren das wirtschaftliche und politische Schicksal von 240 Millionen Südamerikanern.

In den Vereinigten Staaten beträgt das jährliche Einkommen der Prote-

stantischen Kirchen allein 3,6 Milliarden Dollar, das ist mehr als dreimal soviel wie der jährliche Profit von General Motors, der Welt größtem Wirtschaftsunternehmen. Die Katholiken sind zu ‚geistlich', um die Zahl ihrer Milliarden anzugeben. Die Kirchen kontrollieren große Wirtschafts-Unternehmungen, haben über 100 Milliarden Dollar in Realbesitz, Schulen, Universitäten, Krankenhäusern . . ."

Wenig später hieß es in der Erklärung „*Reparationen* sind gut. Jedes Volk braucht Land, Brot, gute Erziehung und gute Wohnmöglichkeiten. Aber wir müssen hinter dieses zurückgehen. Wir müssen die politischen, wirtschaftlichen und militärischen Phänomene analysieren, die diese Nöte hervorbringen, bestimmen und aufrechterhalten."

Die Kirchen waren aufgefordert, sich diesen sicherlich provokativen Anfragen zu stellen. Die Rassen-Konsultation in London hat es jedenfalls getan. Die Konferenz-Arbeit stockte, um eine Antwort zu suchen. Die geplanten Resolutionen und Berichte der Arbeitsgruppen konnten gar nicht mehr durchdiskutiert werden.

Feststellung anerkannter Schuld

Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates führte in seiner Antwort Sätze aus den Arbeitspapieren der Konferenz an. Er sagte, daß die Konferenz viele Fragen als berechtigt anerkenne und sich schon vorher um eine Antwort bemüht habe: „Es war ebenfalls klar, daß der Begriff der ‚Reparationen' (der Wiedergutmachung), wie er in unseren Diskussionen gebraucht wurde, nicht allein die Betonung auf dem großen Mangel hat, der große Geldsummen erfordert, sondern ebenso die Feststellung der anerkannten Schuld für frühere Ausbeutung und, ganz besonders, die Zurückweisung jeder Spur von Paternalismus und Bevormundung in bezug auf diese Nöte, insofern als Reparationen die Tendenz haben müssen, ganz von denen kontrolliert zu werden, denen sie gegeben werden."

Hier wurde jedenfalls deutlich, daß die Ökumene willens ist, die Rassenfrage gerade auch in wirtschaftlichem Zusammenhang neu zu bedenken. *W. Visser 't Hooft*, der Vorgänger von Blake, wies in seinem Vortrag in London darauf hin, daß die Ökumene diese heute entscheidende Seite des Problems in der Vergangenheit zu lange übersehen hat. Gerade diese Frage richtet sich ja auch direkt an die westlichen Nationen, auch an Deutschland, wie der folgende Abschnitt in der Antwort von Dr. Blake zeigt: „Die erste andauernde wirtschaftliche Verpflichtung, die Menschen einander schulden, ist eine *gerechte Struktur der wirtschaftlichen Beziehungen*, beides, national und international, die voll die menschliche Solidarität und Würde aller Menschen, Rassen und Völker umschließt. Die gegenwärtigen wirtschaftlichen Strukturen lassen diesen Maßstab völlig vermissen, und es muß bekannt (confessed) werden, daß die Kirche in einem skandalösen Maße diese Lage nicht nur toleriert, sondern daß sie durch ihre Beziehung zu wirtschaftlicher Ungerechtigkeit profitiert hat. Dabei ist es Sünde und nicht nur Lähmung, unter der die Kirche in dieser Sache leidet. Vergangene Versäumnisse oder Verwicklungen und künftige Versprechungen können uns nicht aus unserer gegenwärtigen und dringenden gegenseitigen Verpflichtung entlassen, speziell in den Kirchen, angemessene gerechte Strukturen der wirtschaftlichen Beziehungen zu schaffen und zu lehren, ganz besonders sofort unsere eigenen Beziehungen zu den wirtschaftlichen Strukturen in Ordnung zu bringen."

Hier nimmt die Antwort die berechtigten Forderungen, die sich vor allem an die Kirchen in den USA, in Großbritannien und in Europa überhaupt richten, auf. Die Antwort umschließt aber auch einige Korrekturen an der Darstellung der überreichten Erklärung: „In Ihrem Dokument findet sich eine Darstellung der Geschichte der Kirche, die viele wahre Feststellungen umschließt, aber wir sind sicher, daß Sie nicht von uns erwarten, daß wir Ihrer Sicht dieser Geschichte ganz zustimmen, noch Ihrer Darstellung der heutigen Kirche. Wenn wir aber glaubten, was Ihr Dokument über die Kirche sagt, wären wir schwerlich hier als Glieder der Kirche auf dieser Konsultation."

Die Mitglieder der Konsultation aus den farbigen Ländern brachten es deutlich zum Ausdruck, daß die Erklärung der Black Power der Meinung von Millionen Menschen in der Welt entspricht, vor allem der jungen Menschen.

Die bereits von Generalsekretär Blake vorweggenommene Haltung wurde in einer „Empfehlung" der Konferenz an den Weltrat der Kirchen zusammengefaßt. Darin heißt es u. a., im Kampf gegen den Rassismus sollten die Kirchen notfalls auch Widerstandsbewegungen und revolutionäre Gruppen unterstützen, die eine wirtschaftliche oder politische Tyrannei abwehren. Der Ökumenische Rat solle seine Mitgliedskirchen ermutigen, wirtschaftliche Sanktionen gegen Körperschaften und Institutionen anzuwenden, die praktischen Rassismus treiben, und außerdem die Regierungen in diesem Sinne beeinflussen. Er solle sodann die Notwendigkeit von „Reparationsleistungen" an ausgebeutete Menschen und Länder grundsätzlich anerkennen und zu ihrer Zahlung anhalten, da die Kirchen in die Ausbeutung verwickelt waren. Schließlich solle eine eigene Dienststelle geschaffen werden mit ausreichenden Mitteln, um den Rassismus zu bekämpfen (vgl. epd, 27. 5. 69). Der erste Erfolg blieb nicht aus. Die Vereinigten Presbyterianer der USA, denen auch E. C. Blake angehört, gaben auf ihrer gerade tagenden Generalversammlung in San Antonio (Texas) bekannt, sie würden sofort 150 000 Dollar für unterdrückte Minderheiten bereitstellen, und zwar als erste Rate einer größeren Summe von 50 Millionen Dollar (epd, 24. 5. 69). Man wird beobachten müssen, ob dieses gute Beispiel Schule macht.

Geteiltes Echo

Die Rhodesien-Erklärung der Konferenz, in der die britische Regierung aufgefordert wird, Rhodesien keine Unabhängigkeit zuzusprechen und auch vor gewaltsamem Druck nicht zurückzuschrecken, solange das Land nicht von der (schwarzen) Mehrheit regiert wird, fand in der Presse ebenso starken Widerhall wie die Presse-Konferenz des Vorsitzenden der Rassen-Konsultation, des amerikanischen Senators *G. McGovern*, in der er unter anderem aus den Konferenzpapieren berichtete, daß die Kirchen gegebenenfalls, sollten alle anderen Initiativen scheitern, Widerstandsbewegungen unterstützen sollten, die auf die „Beseitigung politischer und wirtschaftlicher Tyrannei" abzielen. Die Berichterstattung in der englischen konservativen Presse war durchgehend negativ. Man versuchte, das brennende Weltproblem auf die Frage einer „Theologie der Revolution", mißverstanden als aus-

schließliche Frage nach brutaler Gewaltanwendung, abzuschieben.
Nach einer Umfrage der Londoner „Times" wird in kirchlichen Kreisen Großbritanniens sogar mit einer Spaltung des Ökumenischen Rates an dieser Frage gerechnet, je nachdem der Zentralausschuß diese Anregungen, die sich allerdings alle schon im Bericht der Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968 finden, aufnehmen oder ablehnen wird. Das ist eine Dramatisierung der Problematik, die in sich schon gefährlich genug ist. Das Echo auf die Konferenz und die Berichterstattung in der Bundesrepublik war und ist, soweit man das schon übersehen kann, demgegenüber eher positiv. Es scheint sich hier ein Durchbruch zur Akzeptierung der Rassenfrage als Weltproblem abzuzeichnen.
Die Rassenkonsultation in London hat jedenfalls die eine Erkenntnis erbracht: Wenn die Christenheit auf die Rassenfrage, die auch dem Westen ganz nahe ist, keine überzeugende Antwort der Tat findet, dann wird sich diese Frage an den Realitätswert des westlichen Christentums überhaupt stellen, wie es seit Uppsala geschieht.

Länderbericht

Chiles Revolution in Freiheit und die Krise der Christlich-Demokratischen Partei

Der letzte Parteikongreß der christlich-demokratischen Regierungspartei Chiles (PDC) Anfang Mai 1969 endete mit einem Eklat. Wegen unfairer Auseinandersetzungen trat zunächst der gesamte Parteivorstand zurück. Er hatte sich in den entscheidenden Punkten der Debatte (es ging dabei vor allem um die politische Strategie der Partei vor den Präsidentenwahlen — Sommer 1970 — und deren taktische Vorbereitung) auf die Seite der linksradikalen Rebellen geschlagen und für ein Wahlbündnis zwischen Christdemokraten und Kommunisten plädiert. Doch mit 233 gegen 215 Stimmen hatte sich noch einmal der „orthodoxe" Parteiflügel um den Staatspräsidenten *Eduardo Frei* durchgesetzt. Der Parteivorstand wurde durch Vertreter der regierungstreuen Linie ersetzt. Die Partei wird also 1970 mit einem eigenen Kandidaten in den Wahlkampf ziehen.
Mit diesem Abstimmungsergebnis ist freilich nicht nur die *seit langem schwelende Existenzkrise* der chilenischen Regierungspartei vollends ans Licht gekommen und eine Abspaltung des radikalen Flügels eingeleitet. Auch der aussichtsreichste Anwärter des PDC um die Nachfolge Freis, *R. Tomic,* scheint aus dem Vorrennen um das höchste Staatsamt ausgeschieden zu sein. Tomic, bis vor kurzem Botschafter Chiles in Washington, hatte seine Kandidatur von einem Wahlbündnis mit den Kommunisten abhängig gemacht. Frei dagegen widerstand erneut wie schon vor den Parlamentswahlen im März dem Drängen der linksextremen Fraktionen seiner Partei, um weiter seine Linie der klaren Alternative des chilenischen Weges der „Revolution in Freiheit" gegenüber rechten wie linken Extremisten verfolgen zu können.

Abspaltung des „sozialistischen" Flügels

Drei Wochen später meldeten die internationalen Nachrichtenagenturen die endgültige Spaltung der Christlichen Demokraten. Unter Führung der prominenten PDC-Abtrünnigen, Senator *R. Gumucio* und *J. Chonchol,* wurde in Santiago eine Einheitsfrontbewegung (Movimiento de Acción Popular Unitaria — MAPU) konstituiert. 600 Delegierte, darunter die beiden Senatoren Gumucio und *A. Jerez,* ein Abgeordneter, fünf Bürgermeister, 28 Stadträte, ein großer Teil der abgespaltenen Jung-Christdemokraten, Mitglieder der „Iglesia Joven" (Junge Kirche) und Vertreter linksradikaler Studentenbewegungen, wählten Jacques Chonchol zum Generalsekretär der MAPU.
Chonchol war jahrelang Ideologe des „sozialistischen" Flügels im Partido Demócrato Cristiano. Frei hatte den fähigen, heute 39jährigen Experten aus Kuba geholt, wo er im Auftrag internationaler Organisationen wie zuvor in Jugoslawien als Berater in der Agrarreform fungiert hatte. Chonchol, für den die Landreform eine Vorstufe der sozialen Revolution darstellte, wurde Direktor der Behörde für Landwirtschaftliche Entwicklung (Instituto de Desarrollo Agropecuario), der Planungsbehörde, der als mit der praktischen Durchführung beauftragte Agrarreforminstitut CORA unterstellt ist. Von ihm stammte der als *Chonchol-Plan* bekanntgewordene „Reporte Politico Tecnico". Dieses sozialistische Wirtschaftsprogramm, in dem unter anderem die völlige Enteignung der Privatindustrie, die Aufhebung des Bankgeheimnisses (um Verflechtungen mit mächtigen Wirtschaftsgruppen kontrollieren zu können), die Verstaatlichung des größten Stahlkombinates und der Telefon- und Elektrizitätsgesellschaften gefordert wurden, hatte im Juli 1967 eine schwere Parteikrise heraufbeschworen, von der sich der PDC nie ganz erholte. Damals setzte sich der linke Flügel durch. Der Parteivorstand wurde unter dem Vorsitz Gumucios neu umgebildet, der Chonchol-Plan des „nichtkapitalistischen Wirtschaftsprogrammes" angenommen. Gumucio, Mitbegründer des PDC, blieb aber nur ein halbes Jahr an der Parteispitze. Er trat im Januar 1968 mit dem gesamten Parteivorstand zurück. Wieder waren wirtschaftspolitische Regierungsprojekte der Anlaß. Diesmal hatte die Regierungspartei Frei ihre Zustimmung zum Gesetzesentwurf über die Schaffung eines Zwangssparfonds verweigert, nach dem ein Viertel der fälligen zwanzigprozentigen Lohnerhöhungen nicht ausgezahlt, sondern mit einer entsprechenden Arbeitgeberzulage in Staatspapieren für Investitionen angelegt werden sollten. Die Mehrheit der Delegierten lehnte eine Sanierung der Wirtschaft zu Lasten der Lohnempfänger ebenso ab wie eine vorgesehene Begrenzung der ständigen Arbeitskonflikte durch Verbot des Streikrechts für ein Jahr. Auch nach der Neubesetzung des PDC-Vorstandes (der Parteivorsitzende Gumucio wurde von *J. Castillo,* dem regierungstreuen ehemaligen Minister für Siedlungswesen, ab-

gelöst) stimmte der Parteitag nicht für die Gesetzesvorlage des „Zwangssparens".

Aufstieg und Krise der Regierung Frei

Im Februar 1968 nahm Frei dann das Rücktrittsangebot des Gesamtkabinetts an. 13 der 14 Minister (außer Innenminister *B. Leigthon*) stellten ihr Amt zur Verfügung, um Frei einen neuen Kurs in der Wirtschaftspolitik zu ermöglichen. *R. Sáez*, Nicht-PDC-Mitglied und Vizepräsident der staatlichen Entwicklungsbank „Corporación de Fomento", der die Verträge der „Chilenisierung" des Kupfers mit den Nordamerikanischen Minengesellschaften ausgehandelt hatte, wurde Finanzminister. Er leitete in Übereinstimmung mit dem neuen Wirtschaftsminister *A. Saldivar* ein Wirtschaftsprogramm ein, das erheblich vom projektierten Entwicklungsweg abwich und durch eine Austerity-Politik inländisches und ausländisches Privatkapital zu erhöhten Investitionen ermutigte.
Sáez überarbeitete das gescheiterte Lohngesetz, konnte aber, wie sein Vorgänger, keine Mehrheit im Senat dafür gewinnen und trat einen Monat später zurück. Mit den Stimmen der kommunistischen Partei wurde schließlich im Frühjahr 1968 eine Kompromißfassung durchgebracht, deren wirtschaftlicher Erfolg umstritten bleibt. Innenpolitisch schien sich bereits eine Koalition zwischen Christdemokraten und Kommunisten anzubahnen, die ihrerseits mit dem überraschenden Schwenk zwischen die Fronten eine Abspaltung von Teilen ihres Volksfrontkoalitionspartners, der sozialistischen Partei, in die radikale „Sozialistische Volksunion" veranlaßten.
Die Chancen der chilenischen Christdemokraten (sie sind mit 82 000 zahlenden Mitgliedern die größte Partei Chiles), die kommenden Präsidentschaftswahlen im Alleingang zu gewinnen, waren schon damals äußerst gering und scheinen nun aussichtslos. 1964 hatten die Konservativen und Liberalen Frei unterstützt, die heute als bürgerliche Rechte in der Nationalen Partei zusammengeschlossen sind und mit dem populären früheren Präsidenten *J. Alessandri* als wahrscheinlichen Präsidentschaftskandidaten der stärkste Gegner der Christdemokraten sein werden. Frei selbst, der noch einige Wiederwahlchancen gehabt hätte, kann nach der chilenischen Verfassung erst wieder 1976 kandidieren.
Die innenpolitische und innerparteiliche Konstellation, der Frei 1964 im wesentlichen seinen Wahlsieg verdankte, hat sich *grundlegend* geändert. Die PDC war sieben Jahre alt, als mit ihrem Führer zum ersten Mal in der lateinamerikanischen Geschichte eine christlich-demokratische Regierung an die Macht kam. Sie errang den Überraschungserfolg des höchsten Stimmenanteils (55,7 %), den je zuvor ein chilenischer Präsidentschaftskandidat auf sich vereinigen konnte. Als vorbildlose, ideologisch noch nicht verfestigte Alternative zur drohenden Machtübernahme durch die marxistisch-sozialistische Volksfront war der PDC für konträre Interessengruppen wählbar. Es stimmten damals für Frei 744 423 Frauen (doppelt soviel Frauenstimmen wie für seinen Gegenpart der Volksfront, *S. Allende*, abgegeben wurden), die sich nicht zuletzt eine Stabilisierung ihres Familienbudgets durch die angekündigte Inflationsbekämpfung erhofften. (Dieses wirtschaftspolitische Primärziel wurde freilich nicht plangemäß erreicht. Zwar sank die Inflationsrate von 39 Prozent 1964 auf 17 Prozent 1966, stieg aber 1967 wieder auf 22 und 1968 auf 28 Prozent an.) Für Frei stimmten national ausgerichtete Sozialreformer und Antikommunisten. Die ersten sahen für die Nationalisierung der Kupferminen eine reale Chance, die anderen erlagen einer gezielten Wahlpropaganda der Christdemokraten, die selbstverständlich nicht davor zurückschreckte, die Angstpsychose vor angeblich blindlings mordenden und enteignenden Kommunisten auszunutzen.
Die Regierung Frei zählt nun in der Tat die „Chilenisierung des Kupfers" zu ihren wichtigsten Erfolgen. Sie erreichte die 51prozentige Beteiligung des chilenischen Staates an den Kupferminen, die bis dahin im Alleinbesitz nordamerikanischer Gesellschaften waren, und die Unterzeichnung eines Abkommens, nachdem die „Chile Exploration Company" noch 1,5 Milliarden Dollar in die Kupferförderung zu investieren hat und nach 20 weiteren Jahren die Ausbeutungsrechte vollständig an den chilenischen Staat übergehen. Doch der rapide *Rückgang der Kupferpreise* auf dem Weltmarkt trübt die Genugtuung über diesen Erfolg. Den größten Kupferexporteur der Welt traf der Rückgang von umgerechnet 7 DM pro Kilo (1966) auf 3,70 (gegen Ende 1968) nicht unempfindlich, denn auf dem Kupferexport beruhen fast drei Viertel der chilenischen Deviseneinkünfte.
Auch der Antikommunismus hat in der Wählerschaft der Christdemokraten an Zugkraft verloren, seit die Jugendorganisation des PDC immer unverhüllter zur Kooperation mit den Kräften tendiert, die Chiles etablierte kommunistische Partei (gegenwärtig mit sieben von 49 Sitzen im Senat und 22 der 150 Sitze im Abgeordnetenhaus die prozentual stärkste kommunistische Partei in Lateinamerika) an Radikalität links überholten: mit den Sozialisten chinesischer und kubanischer Ausrichtung. Die inzwischen in der MAPU vereinigten „Rebellen" haben Anfang Mai 1969 auf dem Dritten Weltkongreß der Internationalen Union Junger Christlicher Demokraten in Montevideo einen Prestigeerfolg errungen, als nur sie und nicht die Delegation der in der Regierungspartei verbliebenen jungen Christdemokraten Chiles von der Kongreßleitung als offizielle Vertreter anerkannt wurden. Bei den letzten Wahlen auf dem Kongreß der „Juventud Demócrata Cristiana" am 20. April 1969 wurden die revolutionären Rebellen in die Führung gewählt. Nach Aussagen des neuen Chefs der Jugendorganisation der PDC, Prof. *J. Vega*, ist es an der Zeit, daß „die Partei ihre Zweideutigkeit durchbricht und links marschiert" (nach „Noticias Aliadas", 26. 4. 69). Der Kongreß endete mit dem revolutionären Slogan „Patria o Muerte, Venceremos" (Vaterland oder Tod, wir werden siegen) und „dem Entschluß zum gemeinsamen Kampf der Arbeiter, Bauern und Studenten" zur Schaffung einer revolutionären Einheitsfront mit allen Kräften zu stärken und zu verschärfen. Den antikommunistischen Strömungen erscheint folglich heute die erfolgreiche nationale Partei als ein zuverlässigerer Garant als die Christdemokraten, in deren eigenen Reihen die Machtübernahme der zur gewaltsamen Revolution drängenden Rebellen von Parteitag zu Parteitag nur mühsam gebannt werden konnte.

Der Einfluß von Kirche und Gewerkschaften

Unterstützt wurde Freis Kandidatur vor viereinhalb Jahren schließlich auch von den *Christlichen Gewerkschaften Lateinamerikas*, die inzwischen ihren Sitz von Santiago de Chile nach Caracas verlegten. Sie und die

entstehende Linke in den Gruppierungen der Katholischen Aktion hielten den Juristen Frei für fähig, sein christlich-soziales Wahlkampfmodell der „Revolution in Freiheit" wenigstens in den Kernpunkten durchzusetzen. Die chilenische *Hierarchie* trug mittelbar das Ihre zum Durchbruch des PDC bei, als parallel zum Wahljahr ein Evangelisationsjahr mit sozial engagiertem Akzent durchgeführt wurde. Die dafür geschulten und freigestellten Laienkatecheten suchten in den bäuerlichen Wählerschichten und unter den städtischen Randsiedlern die Eigenverantwortung für die Geschicke des Landes zu wecken. Der Rückschluß auf die Wahl der Christdemokraten lag zumindest nicht fern.

Das geistige Grundkonzept der Freischen „Revolution in Freiheit" aus Maritains Christlichem Humanismus und den sozialethischen Leitlinien der päpstlichen Enzykliken „Mater et magistra" und „Pacem in terris" wurde im wesentlichen von Jesuiten und Jesuiten-Schülern entworfen. Neben *J. Ahumada* (vgl. „Teoría y Programación del Desarrollo Económico" [CEPAL], Santiago 1959) zählen *R. Vekemans*, der Direktor des Lateinamerikanischen Institutes für Wirtschaftliche und Soziale Entwicklung (DESAL), *H. Larraín*, Chefredakteur der Jesuitenzeitschrift „Mensaje", *M. Zañartú*, Nationalökonom im Sozialforschungsinstitut „Centro Bellarmino", *P. Bigó*, Direktor des Lateinamerikanischen Institutes für Soziale Entwicklung (ILADES), und der Weltgeistliche und Astrophysiker *W. Wallesfurth*, direkt oder mittelbar zu den sozio-theologischen Inspiratoren der „Revolution in Freiheit". Gemeinsam ist ihnen überdies, daß sie mit einer Garde junger Wissenschaftler, Ökonomen und Technikern auch an der Realisierung des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Grundkonzeptes, seiner grundlegenden Umwandlung der Strukturen im Rahmen der parlamentarischen Demokratie arbeiten.

Freis Kommunitarismus

Das Schlüsselwort dieses Konzeptes ist „Kommunitarismus" — wie es überhaupt kennzeichnend ist für Chiles Christdemokraten, daß sie zur Charakterisierung der angestrebten neuen Gesellschaftsordnung auch nach neuen Begriffen suchten und veraltete, klassenkämpferische Termini zu vermeiden trachteten. Nach einer Definition des PDC aus dem Jahr 1966 ist „die Revolution in Freiheit ein Übergang von der kapitalistischen zur kommunitären Gesellschaft". Die kommunitäre, nichtkapitalistische Gesellschaft, die herbeizuführen sich die christlich-demokratische Regierung zur Aufgabe machte, soll pluralistisch und demokratisch sein und auf den kommunitären Beziehungen zwischen den Produktionsfaktoren Arbeit, Boden und Kapital basieren. Dieser Kommunitarismus auf wirtschaftlicher Basis, der wohl noch am ehesten mit dem jugoslawischen System der Arbeiterselbstverwaltung vergleichbar wäre, setzt einen Gesinnungswandel im Volk voraus.

Aus dieser Zielsetzung ergaben sich für die Freische Politik *Prioritäten*. Es galt zunächst die Gesamtbevölkerung zu mobilisieren, speziell die großen Gruppen der Randexistenzen in der chilenischen Gesellschaft (marginales), das städtische und ländliche Proletariat zu befähigen, an den Entscheidungen der Gesamtgesellschaft mitzuwirken. Die Agrarreform und die „promoción popular" über intensive Bildungsbemühungen und gesellschaftlich-gewerkschaftliche Organisationsformen wurden als Grundbedingung der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung primär angestrebt. In beiden Bereichen kann die christlich-demokratische Regierung Chiles Erfolge verzeichnen.

Einschneidende Agrarreform

Das heftig umkämpfte *Agrarreformgesetz* der Regierung Frei, seit Juli 1967 in Kraft, erforderte eine verfassungsrechtliche Revidierung des Eigentumsbegriffes. Diese Vorlage zur Verfassungsänderung, nach der Eigentum eine soziale Funktion hat und sein Schutz nur so weit gewährleistet ist, wie es die soziale Funktion erfüllt, wurde bereits im November 1968 im Kongreß eingebracht. Die Verabschiedung des Landreform-Gesetzes wurde systematisch von extrem konträren Interessengruppen verzögert, vor allem im Senat, wo die Christdemokraten im Gegensatz zum Abgeordnetenhaus bis zum März 1969 keine Mehrheit hatten. Die radikale Linke strebte die restlose Verstaatlichung an, die Rechte setzte sich im Blick auf weitergehende, auf die industriellen Produktionsmittel übergreifende Enteignungsmöglichkeiten zur Wehr. Der Einsicht in die grundlegende Notwendigkeit der Landreform konnte man sich jedoch schwerlich entziehen, wollte man die landwirtschaftliche Produktions- und Handelsbilanz nüchtern analysieren: Chile, dessen landwirtschaftliches Potential nach Expertenberechnungen ausreichen würde, ein 25-Millionen-Volk zu ernähren, mußte zwischen 1960 und 1964 für jährlich 131,8 Mill. Dollar Nahrungsmittel einführen. Dem stand ein Export von 40,1 Mill. Dollar an landwirtschaftlichen Erstprodukten gegenüber (vgl. DESAL, „Una evaluación de los primeros resultados de la reforma agraria en Chile", Santiago 1968). 27 Prozent der Erwerbstätigen unter den rund neun Millionen Chilenen arbeiten in der Landwirtschaft. Die drei Prozent der Großgrundbesitzer, denen 78 Prozent der landwirtschaftlichen Nutzfläche gehörten, brachten es auf das 26fache des Durchschnittseinkommens der 70 Prozent Landarbeiter und Kleinstbauern.

Frei setzte zunächst die *Angleichung der Landarbeiterlöhne an die Industriearbeiterlöhne* durch. Bis Anfang 1969 wurde das tägliche Durchschnittseinkommen des Landarbeiters von umgerechnet 40 Pfennig auf 4,80 DM erhöht. Das Frei-Chonchólsche revolutionäre Landreformprogramm verfolgte von Anfang an mehr als die bloße Umverteilung des Bodenbesitzes, als Produktionssteigerung und Einführung neuer Bearbeitungsmethoden. Die durchschnittliche jährliche Wachstumsrate der landwirtschaftlichen Produktion von zwei Prozent in den letzten 30 Jahren konnte unter der Regierung Frei auf 4,5 Prozent gesteigert werden (vgl. „Lo que Chile esta realizando" 1965—1968, Bericht der Präsidenten vor dem chilenischen Kongreß am 21. 5. 68, erschienen bei Zig-zag, Santiago). Es sollte in einem großen sozial- und wirtschaftspolitischen Zug die volle Integration der Landbevölkerung und Urbanisierung des Landes erreicht werden. Dazu waren über einen parallel zur technischen Landreform laufenden Prozeß der Ausbau des ländlichen Bildungswesens, Gesundheitswesen, der Selbstbestimmungs- und Verwaltungsorgane. In diese Begleitmaßnahmen einbezogen war die Stärkung der Landarbeitergewerkschaften.

Nach dem chilenischen *Landreformgesetz* können nur schlecht bewirtschaftete Besitztümer mit über 80 Hektar bewässertem Boden enteignet werden. Das Höchstmaß an

Landbesitz wurde auf 320 Hektar festgelegt. Einem nationalen Agrarrat, dem der Landwirtschaftsminister und vier Beamte seines Ministeriums angehören, obliegt die Entscheidung über die Erfüllung dieser Bedingungen. Das *staatliche Landwirtschaftsinstitut CORA* (Corporación de la Reforma agraria) ist mit der Durchführung der Reform beauftragt. Rund 640 mangelhaft bewirtschaftete Großbetriebe mit etwa 1,2 Millionen Hektar sind inzwischen enteignet, 9000 Bauernfamilien neu angesiedelt worden. Entschädigt wird nach Steuerwert und Qualität des Betriebes, ein bis zehn Prozent unmittelbar in bar, der Rest in Staatspapieren mit 25jähriger Laufzeit, bei dreiprozentiger Verzinsung und begrenztem Inflationsausgleich. Das enteignete Land wird nicht unmittelbar an Landarbeiter oder an Kleinbauern verteilt. Für eine Übergangszeit von drei bis fünf Jahren wurde das System der „asentamientos" eingeführt. Das Land bleibt für diese Zeit Eigentum des staatlichen Agrarreforminstitutes. Es wird unter Anleitung von zwei CORA-Experten kollektiv bewirtschaftet. Die Leitung liegt zu gleichen Teilen bei den CORA-Agronomen und fünf gewählten Vertretern der „asentados" (Genossenschaftsmitglieder). Ein Viertel des erwirtschafteten Gewinns wird zur Reinvestition in den Betrieb an CORA abgeführt. Nach drei Jahren Einübung in Selbstverwaltung, neue Anbaumethoden und genossenschaftliche Betriebsführung sollen die „asentados" dann entscheiden, ob sie das Land in eigenständigen Genossenschaften weiterführen oder in Einzelhöfe parzellieren wollen. Freilich ist die ganze Landreform in der Betriebsführung nach Maschinen und Gebäuden so ausgerichtet, daß praktisch nur kooperative Bewirtschaftung in Frage kommt.

Zwischenbilanz

Eine Zwischenbilanz der bisherigen Agrarreformerfolge liegt von DESAL vor. Sie wurde nach Ablauf eines Jahres in vier „asentamientos" mit 463 Mitgliedern als Untersuchung auf wirtschaftliche und soziale Erfolge hin durchgeführt. Danach wurde die Bodennutzung erheblich intensiviert (bis zu 20 Prozent Naturweiden wurden für Ackerbau kultiviert), das Einkommen der „asentados" hatte sich gegenüber dem der Tagelöhner verdoppelt, das Interesse an der Mitbestimmung und angebotenen landwirtschaftlichen und staatsbürgerlichen Fortbildungsmöglichkeiten wurde als erstaunlich hoch registriert. Wieviel moralisch disziplinärer Druck dahinterstand, ist freilich nicht auszumachen. Doch 78 Prozent der Befragten waren überzeugt, daß ihre Meinung für die Betriebsführung Gewicht hat, und immerhin 50 Prozent der „asentados" gaben an, sie würden es nach drei Jahren vorziehen, genossenschaftlich weiterzuarbeiten. Doch erklärten 18 Prozent, ihre Situation sei gleichgeblieben und 12 Prozent vertraten sogar die Auffassung, sie habe sich verschlechtert. Der natürliche Gegner der chilenischen Landreform, die Landbesitzervereinigung „Sociedad Nacional Agricola", schätzte, daß die „asentados" höchstens ein Drittel des gegenwärtig gezahlten Lohnes erhalten dürften, würden sie nach dem *Realwert i*hrer Arbeit entlohnt.

Der nationale und internationale Widerstand gegen die Freische Landreform (vgl. „Castros Saat in Chile, die Kolchosen des Jacques Chonchol" in „Christ und Welt", 2. 2. 69), die ursprünglich als Planziel bis 1973 die Enteignung von 2500 Gütern und die Neuansiedlung von rund 100 000 Bauern anvisierte, wurde durch ein Naturereignis verschärft: durch die schwerste Dürre seit 100 Jahren. Ganze Provinzen trockneten 1968 aus. Die Agrarproduktion sank um 25 Prozent. Die Schäden betrugen rund 200 Millionen DM, 200 000 Stück Vieh starben, etwa 100 000 Landarbeiter wurden arbeitslos.

Chonchol trat im November 1968 als Direktor der landwirtschaftlichen Entwicklungsbehörde zurück. Die Demission war nicht ausschließlich auf Druck der Großgrundbesitzer und Rechtspolitiker zurückzuführen. Die Frustration in der Landreform wurde nach einer Analyse in „Mensaje" (Sindicalismo campesino hoy, Mai 1968) auch durch das neue Gewerkschaftsgesetz vom April 1967 mitbedingt, das Anlaß zur parteipolitischen Manipulation der Landbevölkerung bot.

Das erklärte Regierungsziel, der vernachlässigtsten Schicht der Chilenen durch eine neue *Sozialgesetzgebung*, durch bildungs- und gesellschaftspolitische Maßnahmen zu Subjekten ihrer eigenen Entwicklung zu fördern, wurde zum Bumerang. Die Regierung Frei hatte unter anderem den achtstündigen Arbeitstag, Garantielohn, Kündigungsschutz für die Landarbeiter durchgesetzt. Diese Gleichstellung mit den Industriearbeitern schuf nicht nur Voraussetzungen für ein erstarkendes Selbstbewußtsein in der Landarbeiterschicht. Sie ermöglichte auch interessenpolitische Manipulationen. Die Zahl der gewerkschaftlich organisierten Campesinos in Chile erhöhte sich rapide. Annähernd 52 000 neue Gewerkschaftsmitglieder wurden Ende 1967 in den ländlichen Syndikaten registriert. Heute sind etwa 15 Prozent der in der Landwirtschaft Erwerbstätigen in Chile Gewerkschaftsmitglieder. Eher noch als den Industriearbeitern wurde den Landarbeitern überdies das Recht zuerkannt, sich auch überbetrieblich zu organisieren.

Mit dem neuen *Gewerkschaftsgesetz* wurde auch ein „Fondo de Educación y Extensión Sindical" geschaffen. Die Hälfte der vom Arbeitgeber für jeden Arbeiter beizusteuernden Gewerkschaftsbeiträge (zwei Prozent des Bruttolohnes) fließen in diesen Sonderfond für gewerkschaftliche Bildung und den Aufbau gewerkschaftlicher Dienste. Die andere Hälfte des Arbeitgeberanteils wie die zwei Prozent seines Mindestlohnes, die das Gewerkschaftsmitglied zahlt, gehen unmittelbar an die Gewerkschaftsverbände. Diesem plötzlichen Aufschwung an Mitgliedern und Finanzmitteln entsprachen aber die bestehenden Gewerkschaftsstrukturen nicht. In den beiden im Dezember 1967 und im April 1968 gegründeten Nationalkonföderationen der ländlichen Syndikate, „Libertad" (den Christlichen Gewerkschaften angeschlossen) und „El Triunfo Campesino" (organisiert von der staatlichen Landwirtschaftsbehörde, die Chonchol leitete), fehlte es an gewerkschaftlichen Führungskräften. Die Parteipolitiker der Nationalen Front und die Landbesitzerschicht hatten relativ leichtes Spiel, diese Syndikate zu unterwandern. Zunehmend wurden um machtpolitischer Ziele willen Streiks angezettelt. Es kam auch häufiger zu blutigen Konfrontationen zwischen Polizei und Landarbeitern, die nicht enteignetes Land besetzten. Auf der anderen Seite widersetzten sich Campesino-Syndikate unter dem Einfluß des Nationalverbandes der Landbesitzer der Durchsetzung der Landreformorganisation durch CORA.

Insgesamt ist in Chile heute mit der gewerkschaftlichen Organisation eines Drittels aller Arbeitnehmer ein relativ hoher Mitgliederstand erreicht. Die Zahl der Gewerkschaftsmitglieder hatte vor Freis Regierungsantritt jahr-

zehntelang bei 270 000 stagniert. Heute sind 417 000 Arbeitnehmer gewerkschaftlich organisiert. Diese Entwicklung lag durchaus in der Intention der Regierung. Ende 1968 auf einer Pressekonferenz nach den wesentlichen Merkmalen seiner Regierung befragt, sagte Frei unter anderem, in Chile sei die Basis für die Umformung der Lebensbedingungen geschaffen worden. Das Land habe die Schwelle zur technischen Entwicklung überschritten (vgl. „Mensaje", Dezember 1967). Im Rahmen der „promoción popular", der Förderung und Stärkung von Basisorganisationen, auf dem kommunitären Weg der Strukturumwandlungen war die Freisetzung gewerkschaftlicher Kräfte beabsichtigt. Dies förderte auch in Chile eine Wachstumskrise zu Tage: Die zunehmenden Spannungen, die sich aus der Diskrepanz zwischen dem sozialen Bewußtsein und der sozialen Realität ergeben, wurden akuter. Und Frei verfügte im Rahmen der parlamentarischen Demokratie nicht über die Mittel und Methoden, mit denen in diktatorisch regierten Ländern solche Wachstumskrisen abgefangen werden.

Grenzen der Regierungsmacht

Bis Mitte 1968 war es der PDC-Regierung aber immerhin gelungen, die *Arbeitslosenquote* von 6,7 auf 4,6 Prozent zurückzuschrauben. 242 000 neue Arbeitsplätze waren geschaffen worden, vor allem durch erhöhte Investionen im Bausektor. 250 000 neue Wohnungen für 1,5 Millionen unterprivilegierte Personen sind nach Freis Aussagen bis Ende des Vorjahres errichtet worden (nach dpa, 21. 3. 69), 2300 neue Schulen wurden gebaut. Rationellere Nutzung der Produktionsmittel, Gehaltserhöhungen bis zu 40 Prozent und damit verbunden eine spürbare Erhöhung der Kaufkraft der Massen und der Konsumgüterproduktion und die Steigerung des Sparaufkommens bis zur Rekordsumme von umgerechnet einer Million DM 1968 sind Ergebnisse einer erfolgreichen Wirtschafts- und Sozialpolitik. Die Ausfuhr von Industriegütern konnte von 25,8 Millionen Dollar 1964 auf 62 Millionen Dollar 1968 gesteigert werden. Der bisherige Höchststand an Gold- und Devisenreserven wurde 1968 mit 290 Millionen Dollar erreicht, und die chilenische Zahlungsbilanz wies im letzten Jahr erstmals einen Überschuß von 135 Millionen Dollar auf. Es hätte mehr erreicht werden können, so meinte der Regierungschef zur Jahreswende, wären der Wirtschaft 1968 nicht 4,4 Millionen Streiktage verlorengegangen.

Doch in den *Gewerkschaften* hat der PDC wenig Einfluß. Der mächtige CUT (Central Unica de Trabajadores), der Dachverband, der die Mehrheit der gewerkschaftlich organisierten Arbeitnehmer vereinigt, wird von den radikalen Sozialisten gesteuert. Unter der Leerformel: „Die Arbeiter beeinflussen zwar heute den politischen und sozialen Prozeß in Chile", doch es geht darum, sie zu den bestimmenden Kräften zu machen (CUT-Präsident *L. Figueroa* in „Principios", September/Oktober 1968), konnten machthungrige Parteipolitiker in der CUT den Klassenkampfgeist zur notfalls gewaltsamen Machtübernahme ungehindert stimulieren. Zwar bremsten die mitbestimmenden Kommunisten derartige Tendenzen. Trotzdem gelang es der linksradikalen Opposition mit ihren agitatorisch gut geschulten Kadern, die angestrebten wirtschafts- und sozialpolitischen Ziele der „Revolution in Freiheit" durch ausgedehnte Arbeitskonflikte systematisch zu torpedieren. Und parallel zum wachsenden innenpolitischen Einfluß der Gewerkschaften konstituierten und stabilisierten sich Interessenverbände des privaten Unternehmertums. 12 von ihnen schlossen sich Ende 1967 zu einem Dachverband zusammen. Sie bilden heute das Rückgrat der Nationalen Partei.

Mit einem 50-Tage-Streik im Herbst 1966 und einem zweimonatlichen Streik im Frühjahr 1968 quittierten auch Chiles *Lehrer* der PDC-Regierung ihre Bemühungen um eine grundlegende Reform im Bildungswesen, mit der die Regierung Frei außerordentliche Erfolge erzielte. Ende 1965 wurde die sechsjährige Grundschulpflicht auf acht Jahre erhöht. Im *Grundschulbesuch* der Schulpflichtigen liegt Chile heute nach Uruguay mit 95 Prozent an zweiter Stelle in Lateinamerika. Die Schulreform wurde nicht auf quantitative Teilziele beschränkt. Der vordem rein rezeptiv aufgebaute und qualitativ völlig unzureichende Unterricht wurde durch neue Lehrmethoden und -programme umgestellt. 29 000 Lehrer, d. h. die Hälfte der chilenischen Lehrerschaft, absolvierten die erforderlichen Fortbildungskurse des „Centro Perfeccionamiento". Das (vierjährige) Sekundarschulwesen wurde in einen wissenschaftlich-humanistischen und einen technisch-berufsfachlichen Zweig aufgegliedert. Ausgebaut wurde ebenfalls das Fachschulwesen für landwirtschaftliche und industrielle Berufe, das im Instituto Nacional de Capacitación Profesional zentralisiert ist. Die Schülerzahl wurde mehr als verdoppelt. Der Etat für Erziehung und Bildung im chilenischen Haushaltsplan ist unter der PDC-Regierung von 116 Millionen auf 259 Millionen Dollar (1967) erhöht worden. Im Zuge der Schaffung einheitlicher Tarifgruppen für alle Angestellten und Beamten des Öffentlichen Dienstes wurden 1966 im „Acuerdo Magisterial" die Lehrergehälter um 66 % (diplomierte Grundschullehrer) bis 75 % (Oberschul- und Fachschullehrer) aufgestockt. Dessenungeachtet kämpfte man bei den nationalen Lehrerstreiks um Lohnerhöhungen und Sozialleistungen.

Unerwartet starke Opposition regte sich schließlich auch auf den *Hochschulen*. Der „revolutionäre" Elan studentischer Mitarbeit wie in den „Studenten-aufs-Land-Kampagnen" der ersten Jahre war bald abgeflaut. Wie in den Gewerkschaften und Kooperativen hatte der PDC auch hier versäumt, *Führungskräfte* heranzubilden. Diese Lücke wirkt sich heute in allen gesellschaftlichen Bereichen bis hin zur innerparteilichen Struktur denkbar ungünstig aus. Alle fähigen Kräfte der Partei wurden in den staatlichen Schlüsselpositionen und Ämtern eingesetzt. Für die Nachwuchspflege in der Partei und die Durchdringung der politischen Apparate waren zu geringe Energien investiert worden.

Die Konservativen im Kommen?

Der christlich-demokratische Studentenverband, der zuerst noch den Dachverband der Studentenorganisation führte, verlor Stück für Stück an Stimmen und Gewicht. Dazu beschleunigten internationale Konstellationen den Prozeß der studentischen Radikalisierung auch in Chile, deren Wortführer sich auf Che Guevara und Camilo Torres berufen und die bewaffnete Revolution proklamieren. Protestierend reisten zum Beispiel im April 1967 elf der achtzehn lateinamerikanischen Studentendelegationen vorzeitig vom Elften Internationalen Studentenkongreß in der Mongolei ab, weil sich für ihren Antrag, die chilenische Studentenunion (UFUCH) auszuschließen,

keine Mehrheit gefunden hatte. Der UFUCH (Unión de Federaciones Universitarios de Chile) wurde unter anderem vorgeworfen, unter dem Schutz des CIA zu arbeiten, eine studentenspalterische Politik zu betreiben und versucht zu haben, den revolutionären Studentenkongreß 1966 in La Habana zu sabotieren (vgl. „Hora Cero", Mexico, Juni/Juli 1967).
Die internationalen *Studentenunruhen* erhielten in Chile, ganz abgesehen von der lateinamerikanischen Variante der „politischen" Universität, in der den Studenten in allen Wahlkörperschaften 25 Prozent der Stimmen zusteht, noch einen weiteren Akzent: Vor der „Revolution in Freiheit" hatten die Absolventen der Rechts-, Sozial- und politischen Wissenschaften mit ihrem Diplom fast automatisch Anspruch auf eine einflußreiche Position in Wirtschaft und Politik. Diese Sicherheit ist durch die rasche Steigerung der Studentenzahl (um fast 40 Prozent in den ersten drei Jahren der Regierung Frei), durch die Anhebung des Niveaus und Umfangs der mittleren Berufslaufbahnen und die Bevorzugung technisch und naturwissenschaftlich gebildeter Fachleute in den entsprechenden Positionen geschwunden.
Gerade die Studenten haben nun mit anderen militanten Gruppen unter Gumucios und Chonchols Führung zum „Endkampf" geblasen: „Das fundamentale Problem der chilenischen Linken ist heute, die Einheit des Volkes zu schaffen, die Macht zu erobern und sie in den Dienst der Arbeiter zu stellen", so formulierte Chonchol auf der Gründungsversammlung der MAPU jüngst sein Programm (nach „Noticias Aliadas", 28. 5. 69). Das Programm dieser revolutionären Anti-Frei-Revolution gleicht aber, soweit es bekannt und verkündet ist, fast wörtlich dem Konzept, unter dem Frei selbst angetreten war. „Die Einheit des Volkes", so heißt ihr Slogan, „sei das revolutionäre Instrument für den Aufbau einer sozialistischen und kommunitären Gesellschaft in Chile." Wie man das konkret zu erreichen gedenkt — darüber schwieg sich die MAPU bisher aus. Die linke Spaltung als Grundlage der linken Einigung ist kein gutes Omen. Von dem „Schisma", das zur Zeit quer durch sämtliche chilenischen Linksparteien läuft, die Kommunisten, die Radikalen, die Sozialisten und die Christdemokraten, werden am Ende 1970 die Rechtsliberalen profitieren.
Der Trend in diese Richtung dürfte sich verstärken. Denn was die noch unter Freis Konzept arbeitende PDC dem Volk anzubieten hat, sind die Risiken der Fortsetzung des originär chilenischen Entwicklungsweges. Dieser aber wird das selbstkritische Engagement aller gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Gruppierungen und den Verzicht auf überkommene Auslandskonzepte fordern.
Als vordringliche Aufgabe für die Zukunft nennt Frei unter anderem „eine Verfassungsreform, die täglich unumgänglicher wird". Sie soll darauf abzielen, im Kongreß beschlußfähige Mehrheiten zu schaffen und die Handlungsfreiheit der Regierung zu erweitern. Weiter fordert Frei: „Völlige Neuordnung unserer Rechtsordnung, die den neuen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Realitäten unseres Landes nicht mehr entspricht; die Schaffung neuer Formen der Arbeitermitbestimmung in der Wirtschaftspolitik und der Unternehmensführung und lohn- und preisregelnde Räte".
Chile, so rekapituliert Frei, habe 1964 die falsche Alternative Marxismus oder Kapitalismus verworfen. Diese Ablehnung beruhte auf der Einsicht, daß rein wirtschaftlich-technokratische Entwicklung nicht unmittelbar zu den nötigen sozialen Umwälzungen führt, zu einer neuen Gesellschaft mit neuen Haltungen, Verhaltensweisen und Werturteilen. Der originär chilenische Entwicklungsweg, in dem Staat, Gesellschaft und Privatinitiative unter der Vorherrschaft des Staates als Förderer des Gemeinwohls, der Solidarität und Achtung der Person zusammenwirken sollen, ist eingeleitet worden. Es ist zu fürchten, daß es der ungewollten Zusammenarbeit der Rechten und extremen Linken gelingt, ihn wieder zu vermauern. Sie hätten damit auch eine lateinamerikanische Alternative zwischen Revolution und Evolution verbaut.

Dokumentation

Die Erziehung von Jungen und Mädchen in einer veränderten Welt

Unter dem Titel „Die Erziehung von Jungen und Mädchen in einer veränderten Welt" wurde innerhalb des Kulturbeirates des Zentralkomitees der deutschen Katholiken ein Dokument erarbeitet, das sich insbesondere mit den Forderungen auseinandersetzt, die sich aus der sich verändernden Berufsstruktur und Rollenverteilung von Mann und Frau in Familie und Berufsleben für die schulische Erziehung ergeben und mit denen sich heute das gesamte Schulsystem einschließlich der Lehrerbildung konfrontiert sieht. Der ursprünglich auf das Thema Koedukation konzentrierte Entwurf wurde im Verlauf der Beratungen stärker auf diese umfassendere und zugleich präzisere Fragestellung ausgedehnt, in der auch die Frage Koedukation oder nicht ziemlich viel von ihrer gewohnten ideologischen Kopflastigkeit verliert und innerhalb katholischem Geschlechter- und Familienverständnis gängige Stereotypen erfrischend unbekümmert abgebaut werden. Das Dokument wurde von einem Ende 1966 eigens für diese Themenstellung vom Kulturbeirat gebildeten Ausschuß erarbeitet, auf einer gemeinsamen Plenarkonferenz des Kulturbeirates mit dem Katholischen Bildungsrat vom 17./18. April 1969 verabschiedet und vom Geschäftsführenden Ausschuß des Zentralkomitees gutgeheißen. Wir veröffentlichen dieses, gemessen an den üblichen Stellungnahmen zu Bildungsfragen aus dem katholischen Bereich, bemerkenswert originelle Dokument hier im Wortlaut.

Es gehört zu den besonderen Aufgaben der Schule, allen Heranwachsenden jene Hilfen, deren sie zur Verwirklichung ihres Menschseins bedürfen, zu vermitteln, damit sie in der Welt von heute und morgen bestehen können. Angesichts der veränderten Aufgaben von Mann und Frau in Beruf, Familie und Gesellschaft sind daher Inhalte und Formen der Erziehung vor allem der 10- bis 18jährigen Jungen und Mädchen in den weiterführenden (allgemeinbildenden und berufsbezogenen) Schulen neu zu überdenken.

Da die Erziehung nicht ausschließlich in der Schule geschieht, wird ihre Neuorientierung nur gelingen, wenn die Eltern und die „Miterzieher" (Lehrbetriebe, Jugendverbände, Massenmedien) für eine entsprechende Mitarbeit gewonnen werden können.

Die veränderte Welt

1.0 *Die Arbeits- und Berufswelt* steht mitten in einem Umwandlungsprozeß, der durch die Begriffe „Technisierung", „Rationalisierung" und „Automation" nur grob gekennzeichnet werden kann. Von diesem Prozeß betroffen sind alle Bereiche der Industrie, Wirtschaft und Verwaltung, ja selbst der Dienstleistungsberufe. Das hat unter anderem zur Folge, daß sowohl die Struktur der Berufswelt als auch die Arbeitsanforderungen und -bedingungen einem ständigen Wandel unterliegen. Neue Berufe und Berufsbereiche werden geschaffen, bisherige werden eingeschränkt, umgewandelt oder aufgegeben. Dementsprechend wird in Zukunft nicht mehr der traditionelle — weitgehend „statische" — „Lebensberuf" die Regel sein, sondern der Berufs- und Tätigkeitswechsel[1].

1.1 Zudem zeichnen sich in beinahe allen Bereichen der Arbeits- und Berufswelt tiefgreifende Veränderungen der Anteile von Frauen und Männern an der Gesamtzahl der Beschäftigten ab, nicht zuletzt ausgelöst durch die seit der Nachkriegszeit steigende Zahl erwerbstätiger Frauen. In den Wirtschaftsabteilungen „Land- und Forstwirtschaft", „Handel" und „Dienstleistungen" übersteigt der Anteil der Frauen den der Männer[2]. Hohe Zuwachsraten an weiblichen Erwerbstätigen verzeichnen zwischen 1950 und 1961[3] die Berufsgruppen „Elektriker" (313 %), „Metallerzeuger und -verarbeiter" (150 %), „Gaststättenberufe" (130 %), „Kaufmännische Berufe, Verwaltungs- und Büroberufe" (117 %). Aufschlußreich ist die Tatsache, daß die Frauen — im Gegensatz zu den Verhältnissen in den Ostblockstaaten — auch ohne jeden staatlichen oder gesellschaftlichen Zwang den Zugang zu sogenannten männlichen Berufsgruppen suchen; ihr Anteil betrug 1961[4] bei den Gruppen „Kunststoffverarbeiter" 44,7 %, „technische Sonderkräfte" 31,3 %, „Chemiewerker" 26,4 %, „Steinarbeiter, Keramiker, Glasmacher" 20,7 %, „Elektriker" 20,3 %, „Metallerzeuger und Metallverarbeiter" 16,6 %. Innerhalb dieser Gruppen dürften sie jedoch überwiegend im Bereich feinerer Arbeitstechniken (etwa Elektronik, Feinmechanik) beschäftigt sein.

1.2 Obschon mehr als ein Drittel aller Erwerbstätigen Frauen sind, ist ihre Stellung in der Hierarchie des Arbeitslebens wenig befriedigend, die meisten arbeiten in einfachen und mittleren Stellungen — und zwar selbst in solchen Betrieben, in denen ihr Anteil den der Männer übersteigt. Dafür verantwortlich ist eine Vielzahl von Faktoren: die geringere berufliche Vorbildung; der Abbruch der Erwerbstätigkeit in der mittleren Lebensphase; negative Urteile über die Fähigkeiten der Frau; die Unterstellung, eine umfassendere Einarbeitung sei im Hinblick auf ein mögliches Ausscheiden durch Heirat unrentabel; der offene oder versteckte Widerstand bei Einstellung in gehobene Positionen und Beförderungen — und andere mehr. Die gemeinsame Basis bilden häufig sachlich unzutreffende, wenn auch auf Überlieferung beruhende Vorstellungen vom „Wesen" und Aufgabenbereich des Mannes und der Frau[5].

1.3 Mit den Wandlungen in der Arbeits- und Berufswelt haben sich auch die Anforderungen gleichermaßen für Männer und Frauen geändert. Verlangt werden zunehmend geistige, berufliche und räumliche Anpassung an die sich verändernden Bedingungen in der Arbeitswelt, ein erhöhtes Maß an Mitdenken, Mitverantwortung und Selbständigkeit; neben fachlichem Wissen und Können wird auch eine sachgerechte Sicht der Technik, Wirtschaft und Verwaltung vorausgesetzt. In beinahe allen Berufsbereichen und Arbeitsfeldern wird künftig nur noch die qualifizierte Arbeitskraft, die zur ständigen Weiterarbeit willens und fähig ist, die Chance haben, beruflich zu „überleben", beruflich und damit sozial aufzusteigen[6].

2.0 *Die Familie* ist vom allgemeinen Umwandlungsprozeß mit betroffen. Die Ursachen dafür sind aber nicht allein in der zunehmenden Erwerbstätigkeit der Frau zu suchen; sie liegen in der geringeren Kinderzahl, in der Technisierung und Automatisierung des Haushalts und der damit eintretenden Entlastung der Frau hinsichtlich der Arbeitskraft und Arbeitszeit; sie liegen auch im Wandel des gesellschaftlichen Bewußtseins, besonders in den sich verändernden Rollenauffassungen von Mann und Frau (Emanzipation, Gleichberechtigung), wonach Mann und Frau in den ihrer Veranlagung und Fähigkeiten gemäßen Bereichen tätig sein und etwas leisten sollen.

2.1 Da diese Veränderungen vor allem die Aufgaben und Rollen der Frau betreffen, lassen sich von hier aus die verschiedenen Familienstrukturen am besten verdeutlichen[7]:

Dem „bürgerlichen" Familienmodell mit seiner strengen Rollenteilung[8] entspricht der gesellschaftlich isolierte Hausfrau- und Hausmuttertyp, der eine Berufstätigkeit der Frau außerhalb des Familienbereichs nur in Fällen akuter Notlage oder zur Befriedigung bestimmter Lebensbedürfnisse zuläßt. Wirtschaftliche Existenzsicherung und Wirksamkeit im außerhäuslichen Bereich sind ebenso selbstverständlich Domäne des Mannes wie Haushaltsführung und Kindererziehung Domäne der Frau sind. Heute findet sich dieses Rollenbewußtsein vorwiegend noch bei Arbeiterinnen und Angestellten.

Das „modifizierte bürgerliche" Familienmodell gesteht der Hausfrau und Mutter neben dem Schwerpunkt im häuslichen Bereich auch eine mehr oder weniger starke Bindung an den Beruf zu. Diese Bindung wächst mit der beruflichen Qualifikation der Frau[9]. Entstehende Rollenkonflikte dürften wegen der Auswirkungen im häuslichen Bereich im allgemeinen zu Entscheidungen gegen eine Berufstätigkeit führen.

Mit dem „partnerschaftlichen" Familienmodell verbindet sich die sogenannte Doppelrolle der Frau in Familie und Beruf mit ihren hohen Anforderungen an Gesundheit und Leistungskraft. Es läßt sich auf die Dauer nur verwirklichen, wenn auch der Mann eine Doppelrolle übernimmt[10], die ihm schon durch die Technisierung und Rationalisierung des Haushalts erleichtert wird. Daß außerdem höhere berufliche Qualifikationen und stärkeres berufliches Engagement vorausgesetzt sind, dafür spricht die Tatsache, daß der Typ der „familienzugewandten Berufsfrau" (E. Pfeil) sich am häufigsten unter freiberuflichen und akademisch gebildeten Frauen findet[11]. In dieser Gruppe von Frauen ist allerdings auch der Typ der „familienentfremdeten Berufsfrau" vertreten.

2.2 Ungeachtet dieser hier skizzierten Pluralität hält sich im gesellschaftlichen Bewußtsein das alte Rollenbild von

Mann und Frau — damit aber auch vorzugsweise das erstgenannte Familienmodell[12]. Zur Begründung greift man auf ein nicht näher bestimmbares „Wesen" von Mann und Frau, auf körperlich bedingte oder psychische Unterschiede zurück; wenn man es nicht überhaupt vorzieht, einfach der „bewährten" Rollenverteilung das Wort zu reden, weil sonst Ehe und Familie von der Auflösung bedroht seien. Gestützt wird diese Einstellung, indem man einseitig auf die sich aus der Doppelrolle der Frau ergebenden Belastungen und Rückwirkungen auf die Familie hinweist, insbesondere auf die Erziehungsprobleme. Es fehlt hier nicht nur an Einsicht in geschichtlich-kulturelle Bedingtheiten der Familienmodelle, sondern auch in die heute gewandelten Beziehungen von Mann und Frau in allen Bereichen der Welt. Nachdem lange Zeit vom Rollenwandel und von der Doppelrolle der Frau die Rede war, beziehen neuere Untersuchungen[13] auch die „Doppelrolle" des Mannes ein, weil man erkennt, daß seine Aufgabe in der Familie nicht auf die des „Ernährers" beschränkt werden kann, sondern gründlich erweitert werden muß. Insgesamt bietet das partnerschaftliche Familienmodell eine Vielzahl positiver Ansätze hinsichtlich der gemeinsamen kulturellen, geistigen und religiösen Gestaltung des Familienlebens in Alltag und Freizeit, der gemeinsamen Verantwortung für die wirtschaftliche Existenz der Familie wie für die Erziehung der Kinder, endlich auch hinsichtlich der wechselseitigen praktisch-geistigen Hilfe[14].

2.3 Eine besondere Problematik ergibt sich aus der Tatsache, daß in der jüngeren Generation die frühe Partnerbindung zunimmt, die teilweise schon bald zur Ehe (Frühehe) und Familiengründung führt, wobei materielle und äußere Beweggründe hinter den Forderungen nach Vertrauen und Verstehen zurücktreten. Wenn sich daraus erhöhte Belastungen der Ehepartner wie der Kinder ergeben (ungenügende wirtschaftliche Sicherung, beengte Wohnverhältnisse, unzureichende Erziehungsfähigkeit) — Belastungen, die zu einer überhöhten Scheidungsquote[15] beitragen —, so deshalb, weil Jungen wie Mädchen weder praktisch noch menschlich, noch geistig auf Ehe und Familie vorbereitet worden sind.

3.0 *Die Gesellschaft* steht ebenfalls in einem Umwandlungsprozeß. Denn seit dem Übergang von der vor- und frühindustriellen Zeit zum technisch-industriellen Zeitalter haben sich nicht nur die Lebensbedingungen, sondern mit ihnen auch die Aufgaben und Rollen von Mann und Frau sowie die an beide Geschlechter gestellten Anforderungen verändert. Prinzipiell sollen nicht mehr Geburt oder Stand, nicht die Zugehörigkeit zu einer Klasse oder einem Geschlecht die Stellung des einzelnen in der Gesellschaft bestimmen, sondern seine Leistung. Damit müßte auch das traditionelle Rollenschema „männlich" — „weiblich" im gleichen Maße an Bedeutung verlieren, in dem sich die „Männer"-Gesellschaft der Vergangenheit zur „partnerschaftlichen" Gesellschaft der Zukunft entwickelt und die Anforderungen an Mann und Frau sich immer stärker angleichen. Dieser Entwicklung hat das Grundgesetz Rechnung getragen, als es die uneingeschränkte Bestimmung „Männer und Frauen sind gleichberechtigt" (Art. 3 Abs. 2) unter die Grundrechte aufnahm. Allerdings besteht immer noch eine Kluft zwischen dieser Rechtsnorm und der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

3.1 Daß auch das gesellschaftliche Bewußtsein weiter Bevölkerungskreise hinter den veränderten und sich ändernden Realitäten unseres gesellschaftlichen Lebens zurückbleibt (cultural lag), hängt aufs engste mit noch wirksamen Leitvorstellungen vom „Wesen" des Mannes und der Frau zusammen. Es halten sich weiterhin die alten Klischees, obschon die über den biologischen Bereich hinausgehenden Unterschiede in Begabungs- und Leistungsstruktur sich in der empirischen Forschung weniger als signifikant „geschlechtsspezifische", vielmehr als „individuelle" Unterschiede herausstellen und obwohl der verwendete Begriff „Wesen" wissenschaftlich nicht verifiziert werden kann[16].

Zur Erhaltung dieses Zustandes tragen die Massenmedien durch Auswahl und Behandlung ihres Stoffangebots entscheidend bei. Vor allem im Unterhaltungsangebot und in vorgeblich „aufklärenden" Dokumentationen werden diese Klischees unentwegt als noch gültige vorgestellt.

3.2 Unter diesen Voraussetzungen wird einmal die weitere Ausprägung partnerschaftlicher Strukturen in der Gesellschaft verzögert; Lippenbekenntnisse zugunsten neuer Rollenvorstellungen vertuschen häufig, daß de facto keine Veränderung der traditionellen Leitbilder gewollt wird. Das Engagement der Frau in der Gesellschaft — mit Ausnahme des sozialen und sozial-pflegerischen Bereichs — stößt immer noch auf Widerstand, besonders auf höherer Qualifikationsebene. Zum anderen wird damit eine Zwiespältigkeit im Selbstverständnis der Frau gefördert: einerseits bejaht sie noch vielfach die alten Leitbilder, andererseits hält sie die partnerschaftliche Zusammenarbeit in allen gesellschaftlichen Bereichen für selbstverständlich, obwohl sie zu wenig auf die damit verbundenen neuen Anforderungen, Belastungen und Verpflichtungen vorbereitet wird[17].

3.3 Ein aufschlußreiches Beispiel für die gegenwärtige Stellung der Frau in der Gesellschaft liefert der politische Bereich. Zwar sind 54,7 % der Wahlberechtigten und 53,8 % der Wähler Frauen, aber ihr Anteil an den Parteimitgliedern erreicht, je nach Partei und Landesverband, höchstens 29,4 % (SPD, Berlin). Von den Abgeordneten des Bundestages sind 7,1 %, von den Abgeordneten aller elf Länderparlamente 6,9 % Frauen — in beiden Fällen ist die Tendenz rückläufig gegenüber der dritten Wahlperiode des Bundestages (1957—1961) mit einem Anteil von 9,2 % bzw. gegenüber dem Zeitabschnitt von 1948 bis 1952, in dem 8 % aller Landtagsabgeordneten Frauen waren. Nach einer Hochrechnung aus dem Jahre 1965 betrug der Anteil der Frauen in den Gemeindevertretungen 5,4 %[18].

Aufgaben für die Schule

4.0 Die pädagogische Aufgabe, Jungen und Mädchen auf die Anforderungen dieser veränderten Welt vorzubereiten, kann und sollte sowohl in eigenständigen Jungen- bzw. Mädchenschulen als auch in Koedukationsschulen erfüllt werden. Dabei ist das Prinzip der Regelschule zugunsten der Angebotsschule aufzugeben und die Wahl der Organisationsform der verantwortlichen Entscheidung der Eltern zu überlassen. Um eine erziehungs-wissenschaftlich gesicherte Vergleichsbasis zu gewinnen, sind Modellschulen der drei Formen zu entwickeln, in denen neue pädagogische, didaktische und methodische Wege erprobt und Erfahrungen gesammelt werden. Die Ergebnisse sind von einer wissenschaftlichen Begleitkontrolle auszuwerten und für die pädagogische Theorie und Praxis nutzbar zu machen.

Besondere Beachtung verdienen dabei die spezifischen Schwierigkeiten der eigenständigen wie der koedukativen Erziehung: während die eigenständige Erziehung nur begrenzte Möglichkeiten bietet, Gefühls-, Denk- und Handlungsweisen des anderen Geschlechts kennenzulernen, entsprechende realistische Verstehensformen zu entwickeln und partnerschaftliche Verhaltensweisen einzuüben, besteht bei der koedukativen Erziehung wegen des unterschiedlichen Reifungs- und Entwicklungstempos, wegen der unterschiedlichen Interessen- und Motivationslage die Gefahr der Über- bzw. Unterforderung oder einer zu geringen Aktivierung und Intensivierung der Anlagen und Fähigkeiten. Zu den unabdingbaren organisatorischen Voraussetzungen dieser Modelle gehört, daß Koedukationsschulen ein zahlenmäßig ausgewogenes Verhältnis der Geschlechter bei Schülern wie Lehrern aufweisen, die Schulleitung geeigneten Frauen wie geeigneten Männern übertragen wird und eigenständige Schulen ein gemischtes Lehrerkollegium haben. Es ist Planungsaufgabe der Länder, diese Organisationsformen in günstiger Streuung zu verwirklichen [19].

Unabhängig davon ist zu fordern, daß die bestehenden weiterführenden Schulen der gemeinsamen Aufgabe hinreichend nachkommen, Jungen und Mädchen auf die Anforderungen unserer Gegenwart und Zukunft vorzubereiten.

4.1 *Hinsichtlich der Berufswelt* bedeutet das eine Erziehung zu ständiger Lern- und Leistungsbereitschaft, zur Durchsetzungsfähigkeit und Arbeitsdisziplin, zur Sachlichkeit und Verantwortlichkeit, zur selbständigen Eigenarbeit und zur Zusammenarbeit. Diese Ziele gelten — unbeschadet des unterschiedlichen Anspruchsniveaus der weiterführenden Schulen — für die Jungen- *und* für die Mädchenerziehung. Bisher wird nur zu häufig die „sachliche" Leistung den Jungen, die „emotionalisierte" Leistung den Mädchen zugeordnet. Gilt die sachliche Leistungsforderung als „unweiblich", dann wird hier schon die typische Konfliktlage der berufstätigen Frau grundgelegt.

Ähnliches gilt für den materialen Aspekt der Hinführung zur Arbeits- und Berufswelt. *Beiden* Geschlechtern ist eine Orientierung zu bieten, die ihre Schwerpunkte je nach der Schulart in den verschiedenen Berufsbereichen hat; darin eingeschlossen ist die Vermittlung eines der Wirklichkeit entsprechenden, grundlegenden Wissens von den Strukturen, Inhalten und Anforderungen der Arbeits- und Wirtschaftswelt sowie von den Berufsmöglichkeiten. Ob dafür *ein* Unterrichtsfach ausreicht — wie die der Hauptschule zugewiesene „Arbeits- und Wirtschaftslehre", deren Inhalte und Formen in der Diskussion umstritten, deren Didaktik und Methodik noch nicht erarbeitet sind —, muß bezweifelt werden; zumindest solange in den übrigen Fächern die Berufswelt gar nicht, unrealistisch verengt oder mit Geschlechterstereotypen gekoppelt auftaucht. Berufsorientierende Vorträge von Fachleuten, Betriebserkundungen und — wo die sachlichen und methodisch-didaktischen Voraussetzungen gegeben sind — Betriebspraktika können die schulische Arbeit sinnvoll erweitern und ergänzen. Zudem eröffnet eine Differenzierung des Unterrichts (Kurs und Kern, Leistungs- und Neigungsgruppe, Pflicht- und Wahlfächer) Jungen und Mädchen die Möglichkeit, ihre von Anlage und Leistungsfähigkeit her zugänglichen Bereiche unabhängig von traditionellen geschlechtsspezifischen Zuordnungen kennenzulernen [20].

4.2 Da die *Familie* ein Aufgabenbereich für Mann *und* Frau ist, hat die Schule der traditionellen Ausschaltung des Mannes von Familienaufgaben entgegenzuwirken. Selbst wenn das Fächerangebot Hauswirtschaft, textiles Gestalten, Kochen usw. bevorzugt an Mädchen gerichtet ist, sind die Jungen hiervon nicht auszuschließen (Wahlfächer, Kurse); insbesondere darf dieses Angebot bei den Mädchen nicht auf Kosten der berufsorientierten Erziehung gehen. Mädchen und Jungen muß die „Familie im Wandel" an Modellen gezeigt werden; besondere Beachtung verdienen dabei die neue Rollenverteilung („Doppelrolle" von Frau und Mann), die gemeinsame Aufgabe der Familiengestaltung, die gemeinsame Verantwortung für die wirtschaftliche Existenz und für die Kindererziehung.

Obschon die eigentliche Familienerziehung und das Wirtschaftenlernen in den Aufgabenbereich der Erwachsenenbildung gehört, muß die Schule eine Grundorientierung bieten, fundamentale Kenntnisse und Techniken vermitteln, vor allem aber Formen der Begegnung, des Umgangs und der Auseinandersetzung mit dem andersgeschlechtlichen Mitmenschen einüben; die bei Mädchen übliche traditionelle, auf Einfühlung, Anpassung und Unterordnung ausgerichtete Familienerziehung ist durch eine Erziehung zur Partnerschaft zu ersetzen. Solche Familienerziehung kann weder einem Sonderfach zugewiesen noch zum Unterrichtsprinzip erklärt werden, sie ist vielmehr von verschiedenen Fächern her (Biologie, Leibeserziehung, Religion, Deutsch, Sozialkunde) zu leisten. Gegenwärtig sind die Ansätze zu einer solchen Erziehung noch sehr bescheiden, obgleich einige der in den betreffenden Stoffplänen genannten Themen Anknüpfungspunkte bieten. Entscheidend ist auch hier, daß die Hinführung zur Partnerschaft nicht durch tradierte Leitbilder und Rollenfixierungen beeinträchtigt oder unmöglich gemacht wird. Unbeschadet der für Jungen und Mädchen gemeinsamen Erziehungsziele sind spezielle, mit den biologischen Funktionen zusammenhängende Probleme in getrennten Gruppen zu behandeln.

Insgesamt sollten spätestens in den Abschlußklassen die Formen des freien Unterrichtsgesprächs, der Aussprache und der Diskussion bevorzugt werden.

4.3 Zur Bewährung in der *Gesellschaft* kann die Schule nur wirksam erziehen, indem sie durch theoretische Besinnung und anschauliche Erfahrung die komplizierten gesellschaftlichen, sozialen und politischen Strukturen sichtbar macht, die Sozialmentalitäten aufdeckt, die gängigen Stereotypen kritisch analysiert, Vorurteile als solche erkennen läßt und den Jugendlichen ein neues Bewußtsein ihrer späteren Rolle vermittelt.

Ein derart kritisches Bewußtsein zu wecken ist besonders gegenüber den Massenmedien geboten. Angesichts der Bedeutung dieser Medien kann sich die Schule nicht der Aufgabe entziehen, die Schüler zu einer entsprechenden kritischen Einstellung und zu einer sinnvoll motivierten Auswahl aus dem Angebot fähig zu machen.

Aus der Einsicht in die gesellschaftliche, soziale und politische Verantwortung sind Jungen und Mädchen gleicherweise zum bewußten Engagement in unserer Gesellschaft zu erziehen [21]. Besondere Bedeutung verdienen dabei die Konsequenzen, die sich aus der Umwandlung der „Männergesellschaft" in die „partnerschaftliche Gesellschaft" ergeben: angesichts des Widerspruchs zwischen der Rechtsnorm der Gleichberechtigung von Mann und Frau und den noch wirksamen traditionellen Leitvorstellungen sind

Jungen und Mädchen nachdrücklich zur Partnerschaft zu erziehen; zudem sind ihnen die Zeitgebundenheit patriarchalisch-bürgerlicher Lebensform und die soziokulturelle Bedingtheit der Leitbilder bewußt zu machen. Vor allem die Mädchen müssen sowohl die vorurteilshaften Einstellungen, die zum spezifischen Rollenkonflikt der Frau führen, als auch die heute möglichen Lebensmodelle und deren unterschiedliche Konsequenzen kennenlernen, damit sie ermutigt werden, sich auf die neuen Anforderungen einzustellen und verantwortlich persönliche Lösungen zu suchen. Diese Erziehungsaufgabe kann die Schule nur erfüllen, wenn sie von den verschiedenen Fächern her (z. B. Sozial- oder Gemeinschaftskunde, Deutsch, Geschichte usw.) die Dimensionen des Gesellschaftlichen erschließt und den Jugendlichen auf der Oberstufe Formen selbständiger und verantwortlicher Arbeit anbietet. Zudem ist eine solche Erziehung nur glaubhaft, wenn die Schule in die Lage versetzt wird, selbst die Partnerschaft ernst zu nehmen (Besetzung der Kollegien, Schülermitverwaltung usw.)[22].

Die Schule darf sich nicht durch den Einwand beirren lassen, sie könne und dürfe nicht gegen die Gesellschaft — verstanden als: gegen die „bewährte" traditionelle Rollenverteilung — erziehen, wenn es nicht zu einem Kulturuntergang und Chaos oder zu einer Nivellierung kommen solle[23]. Dieser Einwand übersieht nämlich, daß hier nicht gegen *die* Gesellschaft erzogen werden soll, sondern nur gegen die Restbestände überlieferter gesellschaftlicher Einstellungen. In kritischer Anknüpfung an den realen Wandlungsprozeß müssen Jungen und Mädchen auf die neuen Gegebenheiten unserer sich weiter entwickelnden Gesellschaft vorbereitet werden. Der Einwand übersieht außerdem, daß wirkliche Unterschiede der Geschlechter weder durch den Rollenwandel noch durch die Angleichung der Rollen von Mann und Frau gefährdet oder aufgehoben werden können.

Folgerungen für die Lehrerbildung

5.0 Die skizzierten Erziehungsaufgaben lassen sich nur verwirklichen, wenn die gesamte Lehrerausbildung in erhöhtem Maße auf die veränderten Anforderungen unserer Welt abgestellt wird und die Bereiche der Arbeits- und Berufswelt, der Familie und der Gesellschaft unter fachlichem wie didaktisch-methodischem Aspekt in die Ausbildung einbezogen werden. Das gleiche gilt besonders für das leider bisher noch unbestellte Feld der Medienpädagogik.

Um Verzögerungen zu vermeiden, ist gleichzeitig den schon tätigen Lehrern in Kursen, Tagungen usw. ein entsprechendes Angebot zur Weiterbildung zu machen. Mit bloßen organisatorischen oder Verwaltungsmaßnahmen läßt sich die hier geforderte Erziehung nicht sicherstellen. Die Einführung der „Arbeits- und Wirtschaftslehre" bietet das beste Modell dafür, wie Reformen *nicht* eingeleitet werden dürfen: sie wird als Schwerpunktfach der Hauptschule angeordnet zu einer Zeit, in der weder die erziehungswissenschaftliche Diskussion über Inhalte, Aufgaben und Methoden noch die praktische Erprobung abgeschlossen sind[24], in der es an den meisten pädagogischen Hochschulen keinen Lehrstuhl und nur wenige Lehrbeauftragte für dieses Fach gibt — und in der die Lehrer (auch nach Erlaß der Richtlinien) weder fachlich noch didaktisch-methodisch vorbereitet sind. Dabei hätten die Auswirkungen eines solchen Verfahrens am Fall der auf ähnliche Weise eingeführten „Gemeinschaftskunde" (Staatsbürgerkunde, Politische Bildung) studiert werden können[25].

5.1 Über die Frage nach Möglichkeiten und Grenzen getrennter oder koedukativer Schulsysteme kann erst pädagogisch verantwortlich entschieden werden, wenn

1. die erziehungswissenschaftliche Diskussion (unter Einschluß empirischer Forschungsergebnisse) über die anstehenden didaktischen und methodischen Probleme zu einem wenigstens vorläufigen Abschluß gelangt ist;
2. das Diskussionsergebnis den für Schulversuche vorgesehenen Lehrern soweit vermittelt wurde, daß es zu einer praktischen Erprobung unter wissenschaftlicher Begleitkontrolle kommen kann;
3. die insgesamt gewonnenen theoretischen und praktischen Ergebnisse von der Lehrerausbildung bzw. -weiterbildung aufgenommen und weitergegeben worden sind.

Denn erst wenn die neuen Inhalte geklärt und die notwendigen Lehrer ausgebildet worden sind, können organisatorische Reformen sinnvoll durchgeführt werden. Dabei hat hier auch die Kirche die Chance, Modelle einer koedukativen wie einer neuen eigenständigen Erziehung zu entwickeln.

5.2 Die allgemeinen Erziehungsfragen, die mit der veränderten Stellung von Mann und Frau in Beruf, Familie und Gesellschaft zusammenhängen, sind bisher überhaupt nicht oder nur vereinzelt in die Lehrveranstaltungen der Pädagogischen Hochschulen aufgenommen worden. Die entscheidende Voraussetzung für eine pädagogisch wirksame und zeitgemäße Erziehung der Jungen und Mädchen, die kritische Analyse der in den Lehrern selbst noch wirksamen Geschlechterstereotypen und Rollenvorstellungen, ist zwar schon in die Forschung einbezogen (wegen der Auswirkung von Rollenerwartungen auf die Schüler), jedoch noch nicht in die Lehrerausbildung[26].

Angesichts unserer veränderten und sich weiter ändernden Welt können die Aufgaben der Schule und die Folgerungen für die Lehrerbildung nicht abschließend bestimmt werden (auch der vorgelegte Überblick über die augenblickliche Situation und die sich abzeichnenden Entwicklungsrichtungen versteht sich nur als Versuch). Zudem erweist sich die Arbeit der Schule solange als schwierig, als sie mit tatsächlichen Einflüssen des Elternhauses und der Miterzieher rechnen muß, die die Erreichung der hier angestrebten Ziele zumindest verzögern können. Da die Kinder noch vor Eintritt in die Schule häufig auf Modelle festgelegt werden, die vor allem die Mädchen benachteiligen, muß das Gesagte auch bei der Neukonzeption der Vorschulerziehung mitbedacht werden. Ebenso sind die Träger der Erwachsenenbildung, die Kirchen, die Verantwortlichen für Lehrbetriebe und Massenmedien, aufgefordert, durch eine Überprüfung in ihren Bereichen eine Lage zu schaffen, die die schulischen Bemühungen um eine richtige Jungen- und Mädchenerziehung fördert und nicht verhindert.

[1] Vgl. Bildung und Erziehung in katholischer Sicht. Grundsätze und Empfehlungen des Kulturbeirates des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und des Katholischen Bildungsrates bei der Bischöflichen Hauptstelle für Schule und Erziehung, Köln 1969, S. 60 f. — [2] Vgl. Bericht der Bundesregierung über die Situation der Frauen in Beruf, Familie und Gesellschaft, 14. Nov. 1966 (Deutscher Bundestag, Drucksache V/909), zitiert als Frauenenquête, Anhangtabelle Erwerbsarbeit 5. — [3] Frauenenquête, Anhangtabelle Erwerbsarbeit 8. — [4] Ebd., Anhangtabelle Erwerbsarbeit 7. — [5] Ebd., S. 78—81. — [6] Vgl. Bildung und Erziehung in katholischer Sicht, a. a. O. S. 61. — [7] Im Anschluß an die von *E. Pfeil* (Die Berufstätigkeit von Müttern,

Tübingen 1961) entwickelte und vom Bericht der Bundesregierung (a. a. O. S. 11) übernommene Typologie; vgl. dazu die kritischen Anmerkungen von *H.-R. Laurien* in der Sachverständigen-Anhörung vom 2. Oktober 1968 (Informationen für die Frau, 17, 1968, Nr. 10, S. 6); siehe auch Bericht der Bundesregierung über die Lage der Familien in der Bundesrepublik Deutschland, 25. Januar 1968 (Deutscher Bundestag, Drucksache V/2532), zit. als Familienbericht, S. 47—51. — [8] Vgl. u. a. *E.-R. Brunotte,* Vorurteile gegenüber Frauen, in: Das Vorurteil als Bildungsbarriere, Göttingen 1965, S. 260 f.; *E. Pfeil,* Das Bild der Frau in der empirisch-soziologischen Forschung der letzten Jahre, in: Soziale Welt, 14, 1963, S. 141 und 147. — [9] Siehe *E. Pfeil,* a. a. O. S. 141 und 143. — [10] Nachdem lange Zeit nur von der „Doppelrolle" der Frau die Rede war (siehe das gleichnamige Buch von *A. Myrdal* und *V. Klein*), wird seit der großen skandinavischen Untersuchung von 1962 (Kvinnors Liv och Arbete; engl. The Changing Roles of Men and Women, London 1967) auch die Doppelrolle des Mannes in der Diskussion einbezogen; vgl. dazu das Vorwort von *A. Myrdal* zur engl. Ausgabe (dt. in: Informationen für die Frau, 17, 1968, Nr. 10, S. 20—23). — [11] *E. Pfeil,* a. a. O. S. 152, kennzeichnet diese Entwicklung als „Revolution von oben". — [12] Ein entsprechender Vorwurf wurde der Frauenenquête in den Sachverständigen-Anhörungen vom 9. Mai und 2. Oktober 1968 gemacht (vgl. Informationen für die Frau, 17, 1968, Nr. 7/8, S. 14 und 28; Nr. 10, S. 6 und 9). Empirische Untersuchungen liegen für den Bereich der Hochschule vor (H. Anger, H. Vetter, P. Schindler), siehe Familienbericht, a. a. O. S. 49 f. — [13] Siehe die in Anm. 10 genannte skandinavische Untersuchung. — [14] Vgl. Familienbericht a. a. O. S. 47—49. — [15] Im Jahre 1961 waren von 10 000 Ehen am Ende des 10. Ehejahres 1338 Ehen geschieden, wenn das Heiratsalter von Mann und Frau unter 21 Jahren lag; waren beide Partner bei der Heirat zwischen 21 und 25 Jahre alt, so wurden im gleichen Zeitraum nur 621 Ehen geschieden (Frauenenquête, Anhangtabelle Familie 26). — [16] Vgl. u. a. *F. Bittmann - W. Hartmann - H. Steinhaus,* Das Problem Koedukation, Münster 1966 (Münsterische Beiträge zu pädagogischen Zeitfragen, Heft 3). — [17] *E.-R. Brunotte,* a. a. O. S. 270 f., faßt die Konfliktlage zwischen Familie und Beruf — ähnliches gilt für den Konflikt Familie — Gesellschaft — so zusammen: „Was in dem einen Tätigkeitsbereich von einer Frau an Eigenschaften gefordert wird, widerspricht häufig dem Bild von der Frau im anderen Bereich; für die Ehefrau und Mutter gelten in der Familie oft die traditionellen Ideale wie Nachgeben, Sichunterordnen-, Verzichtenkönnen; im Beruf werden gegensätzliche Forderungen gestellt: Durchsetzung, Sachlichkeit, Unabhängigkeit, Selbständigkeit gelten als wichtige Voraussetzungen für eine erfolgreiche Arbeit." — [18] Frauenenquête a. a. O. S. 234—240; vgl. auch Die weiblichen Abgeordneten der Landtage (Stand: Juni 1968), in: Informationen für die Frau, 17, 1968, Nr. 7/8, S. 4—6. — [19] Ausschuß des Deutschen Philologenverbandes für gesellschafts- und bildungspolitische Fragen der Frau, Bildungs- und Ausbildungsfragen der Frau, München 1968, S. 12. — [20] Vgl. u. a. *K. Stratmann,* Die Arbeitslehre, Köln 1968; *J. Muth,* Arbeits- und Wirtschaftslehre, Münster 1968 (Münsterische Beiträge zu pädagogischen Zeitfragen, Heft 15). — [21] Vgl. Familienbericht a. a. O. S. 83—85. — [22] Ausschuß des Deutschen Philologenverbandes . . ., Bildungs- und Ausbildungsfragen der Frau a. a. O. S. 9—13. — [23] Vgl. die Kritik *E.-R. Brunottes* (a. a. O. S. 276) an den Äußerungen von H. Schelsky, E. Michel u. a. — [24] Das bestätigt selbst *W. Klafki* in: Grundsätze, Bildungspläne, Richtlinien zur Neuordnung der Hauptschule in Nordrhein-Westfalen, Ratingen 1967, B 10/1. — [25] Vgl. die Bilanz in: *E. Becker - S. Herkommer - J. Bergmann,* Erziehung zur Anpassung? Eine soziologische Untersuchung der politischen Bildung in den Schulen, 2. Auflage Schwalbach 1968. — [26] So etwa bei *E. Höhn,* Der schlechte Schüler, München 1967, bes. S. 82—86 und 190—193 (geschlechtsspezifische Stereotypenbildung).

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Was wollen die Priestergruppen?

Die Priesterkrise oder das, was man gemeinhin so nennt, die Aufeinanderfolge von Autoritätskonflikten innerhalb der Amtskirche, die wachsende Unsicherheit über die berufliche Rolle des Geistlichen in Kirche und Gesellschaft, das Unbehagen am sakramental-kultischen Vollzug, das subjektive Empfinden, außerhalb der Entwicklungsströme der Gesellschaft zu agieren, die besondere soziale und existenzielle Betroffenheit der Geistlichen von den vielen Spannungen des Übergangs in Liturgie, Lehre und Recht, beherrscht seit langem, spätestens seit dem Zweiten Vatikanum das institutionszugewandte kirchliche Gespräch. An unterschwelligem Protest, an Unmutsäußerungen über Unzulänglichkeiten der kirchlichen Verwaltung, über ungerechte Praktiken seitens der Amtsträger, an offenem Aufbegehren oder an Kritik hinter vorgehaltener Hand hatte es ebenfalls kaum noch gefehlt. Einen organisatorischen Ausdruck seitens der Betroffenen fand diese Kritik aber erst in jüngster Zeit seit dem Entstehen verschiedener Priestergruppen und -vereinigungen, die nach Abhilfe durch konkrete Aktionen drängen.

Ein weit verbreitetes Phänomen

Seit etwa anderthalb Jahren schießen solche Gruppen wie Pilze aus dem Boden. Es gibt sie in den europäischen Ländern, aber auch in Nordamerika (in den USA und im französisch sprechenden Teil Kanadas) und in einzelnen Ländern Lateinamerikas. Sie verfolgen oft recht *verschiedene Zwecke* und verkörpern im einzelnen auch durchwegs *gegensätzliche Tendenzen.* Die einen verfolgen vornehmlich Eigenziele, dienen nicht zuletzt auch der Wahrung beruflich-sozialer Interessen; die anderen zielen stärker auf kirchliche Reformen oder suchen nach einem veränderten Standort der Kirche in der Gesellschaft. Es gibt verschiedene Festigkeitsgrade der Organisation: von einzelnen, zur Diskussion einer bestimmten Sachfrage oder eines bestimmten seelsorgerlichen Anliegens ad hoc gebildeten lockeren Gruppen, Versammlungen und „Kreisen" auf diözesaner oder überdiözesaner Ebene über mehr oder weniger feste Gruppenkartelle bis zur Priestervereinigung auf nationaler Ebene, wie sie in Frankreich unter dem Titel „Échanges et Dialogue" seit Beginn dieses Jahres bereits existiert (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 112 ff. und ds. Heft, S. 338) und in den USA von einzelnen Gruppen seit längerem angestrebt wird. Schwerpunkte scheinen sich gegenwärtig, außer in Deutschland (mit Parallelgründungen in Österreich), in Frankreich (mehr in Form einer spontanen Bewegung, die im Sommer 1968 mit der Gruppe „Forum" in Lyon begann, sich dann vor allem im Gebiet in und um Paris fortsetzte und schließlich in der ebengenannten Bewegung auf nationaler Ebene gipfelte) und zunehmend auch in Belgien zu bilden (hier vor allem im flämischen Teil, wo sich auch holländische Ausläufer stärker auswirken, ohne daß es bisher zu einem ähnlichen reformerischen Zusammenspiel zwischen Bischöfen, Klerikern und Laien gekommen wäre). In Frankreich selbst kam inzwischen noch eine zweite Bewegung („Concertation") dazu, die aber aus Geistlichen (mehrheitlich) und Laien besteht und die ihrerseits Querverbindungen zu Échanges et Dialogue aufweist (vgl. „La Croix", 26. 4. 69). In den USA gibt es neben den mit den floating parishes zusammenarbeitenden Geistlichen Gruppen mit gewerkschaftsähnlichen Tendenzen und seit längerer Zeit auch eine „Priestly Association for

Free Ministry". *Losere Gruppierungen* werden auch aus Italien und Spanien gemeldet. Doch herrschen bisher besonders in Italien lokale Spontangruppen (mit teils kirchlich-religiösen, teils sozial-politischen Zielsetzungen) vor, in denen Geistliche mit Laien zusammenarbeiten. Die Gemeinde des Isolotto war ein Beispiel dafür. Ansätze für Gruppenbildungen gibt es auch hier, sie reichen aber durchwegs über die Grenzen einzelner Diözesen nicht hinaus.

Die Problematik, die diesen Gruppen zugrunde liegt und die zu ihrer Gründung führte, ist aber jedenfalls in großen Zügen fast überall dieselbe: die Zwiespältigkeit des nachkonziliaren Aufbruchs, der vielfältig Neues verspricht, in dem aber der Durchbruch des Neuen, die Konkretisierung der Ideen, durch die Resistenz verfestigter Gewohnheiten, durch überliefertes, hinter dem Selbstverständnis der Kirche und dem gesellschaftlichen Wandel herhinkendes Recht und durch ein allzu ausgeprägtes Sicherheitsbedürfnis der Autoritätsträger und des von ihnen verkörperten „Systems" behindert scheint. An diese in der gesamten Kirche verbreitete Grundstimmung schließt sich aber noch eine spezifischere „klerikale" Komponente an: das Empfinden, durch die von der kirchlichen Tradition auferlegten Lebensformen (besonders, aber keineswegs nur durch den Zölibat) vom Rest der Gesellschaft isoliert und durch das Geflecht kirchlicher Instanzen, in dem die Handlungsabläufe vornehmlich von oben nach unten bestimmt und reguliert werden, in der „eigentlichen" seelsorglichen Arbeit, wie sie sie verstehen, behindert oder desavouiert zu werden. Die Forderung nach mehr „Menschlichkeit", nach durchlässigeren Strukturen, nach gemeinschaftsförmigeren Entscheidungs-, Planungs- und Reflexionsmethoden ist allen gemeinsam. In dieser Gemeinsamkeit spiegelt sich die allseitige Präsenz der kritisierten Phänomene, der in der Gesamtkirche wirksame und immer zwiespältiger werdende Gärungsprozeß.

So unterschiedlich im einzelnen die Postulate konkretisiert werden, die Unterschiede nach Nationalitäten scheinen eine bloß nachgeordnete Rolle zu spielen. Deswegen wird man sich über die deutlich sichtbare Tendenz zur *Internationalisierung der Kontakte*, um verstärkten Informationsaustausch zwischen den Gruppen verschiedener Länder nicht wundern. Wie schon in der Presse verschiedentlich berichtet, besteht der Plan, in Löwen ein eigenes internationales Kontaktzentrum zu errichten, über das sich die Gruppen und ihre nationalen Zusammenschlüsse besser über die Initiativen in anderen Ländern orientieren und auch ein Mindestmaß an gemeinsamen Initiativen verwirklichen können. Anfang Juni fand dort eine Tagung von Vertretern von Priestergruppen verschiedener Länder (Deutschland, Österreich, Belgien, Holland, Frankreich) statt. Während des Europäischen Bischofssymposiums in Chur (7. bis 10. Juli findet dort eine eigene internationale Arbeitstagung von Vertretern der Priestergruppen statt, an der auch Vertreter aus den USA und Kanada teilnehmen wollen. Es geht dabei gewiß nicht nur um mehr Überblick, sondern auch um Versuche gesamtkirchlichen Einwirkens von unten. Das Europäische Bischofssymposium, das zur Gänze der Priesterfrage gewidmet ist, aber so, daß die Bischöfe unter sich bleiben, ist mit der Parallelveranstaltung das erste sichtbare Beispiel dafür.

Obwohl man von einer geschlossenen Bewegung nicht sprechen kann, höchstens von gemeinsamen Anliegen, und die meisten Gruppen rein numerisch nicht so stark ins Gewicht fallen, scheint ein Überblick über ihre Initiativen und Tendenzen zum gegenwärtigen Zeitpunkt durchaus nützlich, da die Gruppen ohne Zweifel noch im Anwachsen begriffen sind. Aus Mangel an exakt vergleichbaren Details muß ein solcher Überblick, von den bereits gestreiften Faktoren abgesehen, jedoch auf die Gruppen in der Bundesrepublik (mit österreichischen Parallelen) beschränkt bleiben.

Die verschiedenen Gruppen

Seit Frühjahr 1968 haben sich — nach verschiedenen Organisationsformen und Programmen — etwa zwei Dutzend solcher Gruppen gebildet. Begonnen hat es meist mit losen Kontaktgesprächen (hauptsächlich von Angehörigen der Generation zwischen 28 und 38), aus denen sich dann *ständige Gruppen* mit Basiserklärung und Statut formierten. In manchen Fällen bestehen beide Formen, das Kontaktgespräch und die feste Gruppe, nebeneinander, gelegentlich mit etwas verschiedenen Zielsetzungen weiter. So in der Erzdiözese Freiburg, wo sich inzwischen parallel zu den meisten anderen Diözesen im „Herrenwieser Kreis" ein feste Gruppe gebildet hat, während die „Bühler Vikarstreffen", die von den Vertretern der Vikare im Seelsorge- und Priesterrat der Diözese organisiert werden, als periodische Kontaktgespräche mit allgemeinerer seelsorglicher Zielsetzung weiterhin periodisch veranstaltet werden.

Anläßlich des gemeinsamen Treffens der Priestergruppen in Königstein (Taunus) im Januar 1969 wurden folgende Gruppen registriert: Frankfurter Arbeitskreis, Wiesbadener Priestergemeinschaft, Solidaritätsgruppe (SOG) Bochum, SOG Aachen, SOG Paderborn, SOG der Diözese Speyer, Priestergruppe der Diözese Rottenburg, Herrenwieser Kreis (Erzdiözese Freiburg), Arbeitsgemeinschaft Mainzer Kapläne, Priestergruppe in der Diözese Regensburg, Priesterkonvente in der Diözese Osnabrück, Aktionskreis München, Aktionskreis in der Diözese Augsburg, Kontaktgespräch der Diözese Fulda, Gruppe „Imprimatur" der Diözese Trier, Arbeitskreis „Zölibat" im Baden-Badener Kreis, Aktionskreis „Bischofswahl" und verschiedene informelle Gesprächsgruppen in der Erzdiözese Köln, Theologische Fachschaft Tübingen, Gruppe ausländischer Priesterstudenten, schließlich die im Spätherbst 1968 gegründete „Aktionsgemeinschaft für innerkirchliche Berufsprobleme e. V."

Einer starken *Fluktuation* unterlagen bisher nicht nur die einzelnen Gruppen und Gesprächskreise, sondern auch die Zusammenarbeit zwischen den Gruppen. Inzwischen haben auch mehrere Umbenennungen stattgefunden. Es zeigt sich dabei, daß sich eine Reihe von Gruppen Statut und Tendenz der SOG-Gruppen, wenn auch mit verschiedener Akzentuierung, zu eigen machten. Bereits das letzte gemeinsame Treffen der Gruppen an Pfingsten 1969 wies eine etwas andere Zusammensetzung auf. Es fehlten vor allem die Gruppen, die vornehmlich zur Durchsetzung eines zeitlich begrenzten Zieles gegründet wurden oder die keine Priestergruppen im eigentlichen Sinne waren. Es kamen aber auch neue Gruppierungen hinzu, so der Gesprächskreis von Priestern in der Diözese Hildesheim, der Arbeitskreis Mischehe Würzburg, der schon ältere, überdiözesane Paulus-Kreis, der mehrheitlich aus Laien zusammengesetzt ist und primär spirituelle Zwecke verfolgt; schließlich als letzte Gründung der Freckenhorster Kreis (Diözese Münster). Die genaue *Mitgliederzahl* läßt

sich schwer nachprüfen, doch dürften (nach Eigenangaben der verschiedenen Gruppierungen) etwa tausend Mitglieder erfaßt sein. Die Reichweite der einzelnen Gruppen ist sehr verschieden. Es gibt Diözesen mit mehreren unabhängigen lokalen oder regionalen Gruppen (z. B. Limburg) und überdiözesan organisierte Gruppen (z. B. die SOG Bochum).

Arbeitsgemeinschaft auf Bundesebene

Organisatorisch dürften bisher die SOG-Gruppen, besonders die „federführende" Erstgründung, die SOG-Bochum, am aktivsten gewesen sein. Die erste Anregung zu einem Kontaktgespräch der verschiedenen Gruppen ging jedoch vom Frankfurter Arbeitskreis aus. Das erste gemeinsame Treffen fand am 24./25. November in Frankfurt statt. An ihm beteiligte sich erst noch ein sehr begrenzter Personenkreis, der sechs Gruppen aus der Bundesrepublik und die heutige SOG Österreichs (Gründungsbezeichnung „Arbeitsgemeinschaft für Freiheit im kirchlichen Dienst") repräsentierte. Aufsehen erregte diese erste Zusammenkunft durch eine improvisierte und von verschiedenen Ordinariaten wegen der Anonymität der Initiatoren und des unpräzisen Vokabulars heftig kritisierte Gesamtumfrage beim Klerus der Bundesrepublik über die *Zölibatsfrage*.

Am 19./20. Januar dieses Jahres folgte dann ein zweites Kontaktgespräch zwischen Vertretern der vorhin genannten Gruppen. Neben der Zölibatsfrage und diversen Forderungen zur kirchlichen Strukturreform hatte man sich unter dem Titel „Solidarisierung" die Frage nach den Möglichkeiten eines rechtlichen Zusammenschlusses der Priestergruppen vorgenommen. Das Kontaktgespräch konstituierte sich zunächst als Delegiertenversammlung der Priestergruppen mit dem Ziel der Gründung eines ständigen Zusammenschlusses. Auf der nächsten und bisher letzten Delegiertenversammlung am 26./27. Mai in Königshofen erfolgte dann die Gründung der „Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der Bundesrepublik Deutschland" mit der Verabschiedung der vorläufigen Satzung und eines Basisdokuments mit den Zielvorstellungen der Arbeitsgemeinschaft. Auf der gleichen Versammlung wurden die Sprecher (drei, die die verschiedenen Regionen der Bundesrepublik repräsentieren) und ein achtköpfiger Arbeitsausschuß gewählt.

Laut *Satzung* versteht sich die neugegründete Arbeitsgemeinschaft als „Reformgruppe und Aktionsgemeinschaft", die an der Erneuerung der Kirche im Sinne ihrer Zielvorstellungen mitwirken will. Mitglied der Arbeitsgemeinschaft können jene Priestergruppen werden, die ihre Zielvorstellungen bejahen. Neben der korporativen Mitgliedschaft können auch einzelne beitreten, die keine Möglichkeit haben, sich einer bestimmten Gruppe anzuschließen. Die Eigenständigkeit der einzelnen Gruppen soll gewahrt werden. Diese sind nicht als Landes- oder Diözesangruppen eines zentralen Verbandes zu betrachten. Sie bleiben in ihrem Bereich in ihren Beschlüssen und Aktivitäten unabhängig. Somit kann sich die Arbeitsgemeinschaft selbst nicht mit Erklärungen oder Aktionen von Einzelgruppen identifizieren. Doch wird die Arbeitsgemeinschaft von den Mitgliedern „als Organ der Aktion und Repräsentation anerkannt". Ihre Tätigkeit soll sich also nicht im Gruppenkontakt und Informationsaustausch erschöpfen, sie soll vielmehr in wichtigen kirchlichen Fragen als Dachverband gemeinsame Erklärungen abgeben und auch gemeinsame Aktionen durchführen. Die Frage der Mitgliedschaft von Laien ist offengelassen. Man wünscht deren aktive Unterstützung und schließt eine formelle Mitgliedschaft nicht aus, bemerkt aber nach nicht ganz unproblematischer Logik dazu, in einem „noch weitgehend klerikalen System" könne die „Klerikerkaste" durch eine Gruppe von Priestern als den Erstbetroffenen und Erstverantwortlichen des Systems wirkungsvoller überwunden werden. Hier dürfte es sich aber um die Argumentation von einzelnen handeln, denn die verschiedenen Gruppen, die der Arbeitsgemeinschaft bereits angehören, verfahren in der Laienfrage verschieden: Einige verstehen sich ausdrücklich als Gemeinschaft von Klerikern und Laien, andere sehen in der Mitgliedschaft von Laien einen Ausnahmefall. Wieder andere möchten sie nicht als Mitglieder, sondern nur als Freunde oder wünschen keine Vollmitgliedschaft.

Die Zielvorstellungen

Welche Zielvorstellungen herrschen innerhalb der Arbeitsgemeinschaft vor? Das *Basisdokument* holt wohl im Bestreben, möglichst weit außerhalb der „Klerikerkaste" anzusetzen, weit aus und beginnt wie so manches gutgemeinte Reformdokument ganz im „Weltlichen". Da ist nicht nur die Rede von den „technologisch orientierten Wissenschaften", die zwar die technischen Mittel des Fortschritts an die Hand geben, aber nicht auch schon zum Wandel im Bewußtsein und in den gesellschaftlichen Strukturen führen. Genannt werden auch: das Ernährungsproblem, der Bildungsrückstand, die Benachteiligung der Entwicklungsländer, die „Unfähigkeit des gegenwärtigen internationalen politischen Systems zu wirksamer Friedenssicherung". Die Kirche könne da nicht abseits stehen, sie habe in ihrer Botschaft der Versöhnung Maßstäbe anzubieten, sie könne über alle technologische Zukunftplanung hinaus die Hoffnung auf die noch ausstehende Vollendung wachhalten und die Menschen davor bewahren, erreichte Ziele absolut zu setzen. Dennoch bleibe die Kirche „das befreiende Wort" schuldig. Sie verstehe trotz des Zweiten Vatikanums die Zeichen der Zeit nicht zu lesen, weil sie in einen geschichtlichen Rückstand zur gegenwärtigen Gesellschaft geraten sei, den sie selbst erst in einem elementaren Wandlungsprozeß überwinden müsse.

Dieser Wandlungsprozeß wird offenbar primär in einer *fundamentalen Demokratisierung* des kirchlichen Systems gesehen. Denn, so heißt es, die Kirche müsse wenigstens jene Sicherungen menschlicher Freiheit in ihre Institutionen einbringen, die im staatlichen Bereich während der letzten zweihundert Jahre gegen den Mißbrauch der Macht erkämpft worden sind. Um gegen die Degradierung des Menschen in totalitären Systemen und in einer verplanten Welt protestieren und für die Freiheit als Bedingung des Friedens eintreten zu können, müsse sie selbst inhumane Praktiken beseitigen und bei allen Entscheidungsvorgängen Sachkompetenz, Öffentlichkeit und Mitverantwortung aller als Prinzipien kirchlichen Handelns verwirklichen. Indessen stünden die tatsächlichen Reformen in keinem Verhältnis zu dem, was an Reformen verwirklicht werden könnte und müßte. Die noch „beherrschenden Tendenzen" werden an konkreten Formen pastoraler Immobilität demonstriert: Eine ständig zurückgehende Zahl von Priestern wird von dem ebenfalls ständig zurückgehenden traditionellen kirchlichen Betrieb

immer noch gerade soweit überlastet, daß für eine ernsthafte Überprüfung der kirchlichen Arbeit kaum Raum bleibt. Ökumenische Gemeinschaft wird nur soweit gefördert, daß man sich immer noch vom ernsthaften Umdenken und Bemühen um die Einheit dispensieren kann. Die Anstöße des Konzils werden der angeblichen Bewußtseinslage eines sog. gläubigen Kirchenvolkes angepaßt, ohne daß das Vermögen zur Unterscheidung der Geister gerade bei „einfachen" Gläubigen angesprochen würde. „Kritische" Theologen mit fachlicher Kompetenz diskutieren zwar auf akademischen Veranstaltungen, aber bei wichtigen Entscheidungen der Kirchenleitungen würden sie trotz aller schönen Worte von der Mitbestimmung ausgeschlossen. Angesichts dieser Tatsachen könne nur eine Solidarisierung zu dem notwendigen Bewußtseins- und Strukturwandel führen. Durch Zusammenarbeit mit allen interessierten Gruppen wolle man diesem Ziel dienen. Man wolle mitarbeiten an der Verwirklichung einer „Kirche offener Strukturen", für eine Neuinterpretation des Glaubens „im Hinblick auf unsere Gesellschaft". Schließlich wird versprochen, einzutreten für „öffentliche Bewußtseins- und Willensbildung, für Freiheit der Meinungsäußerung, für ungehinderten Informationsfluß, für Durchsichtigkeit der Verwaltungsvorgänge, für Mitwirkung und Kontrolle bei Entscheidungen der Kirchenleitungen".

Späte Aufklärungsvokabeln

Trotz des etwas weitläufigen, aus dem politischen Raum sattsam bekannten humanitären Instrumentariums, das den Eindruck erweckt, den theologischen Fundus zu überdecken, wenn nicht ersetzen zu sollen, und trotz des etwas reichlichen Oppositionsvokabulars („Apparate", „Kontrolle", „Pressionsversuche"), kann man von dem Dokument kaum behaupten, es verzeichne die Wirklichkeit. Es wirkt gemessen an vielem, was gegenwärtig aus den verschiedensten kirchlichen Richtungen geäußert wird, relativ unpolemisch und ausgewogen und durchsichtiger als manche programmatische Erklärung.
Sieht man sich allerdings in den „Basisdokumenten" und „Zielvorstellungen" der einzelnen Gruppen um, behält man nicht unbedingt den gleichen Gesamteindruck. Besonders bei den SOG-Gruppen wird viel humanitäres Pathos verpufft. Eine Lektüre der bisher erschienenen Nummern des Mitteilungsblattes „SOG-papiere", die in loser Folge als hektographierte Broschüren erscheinen, ist aufschlußreich. Demokratisierung, Humanisierung, Solidarisierung sind die feststehenden Vokabeln. Oft werden sie unbefragt wiederholt, gelegentlich versucht man sie aber auch näher zu erläutern. Dabei stellen sich solche Erklärungen durchwegs als sachgerechter, aber auch als harmloser heraus, als mancher sich deren Anwendung auf die Kirche vorstellen könnte. So versucht die SOG Aachen in ihren Zielvorstellungen die Forderung nach *Demokratisierung* mit Hinweisen auf die verschiedenen Gemeindeordnungen der apostolischen Zeit (paulinisch-hellenistischer und petrinisch-palästinensischer Typ) und mit ekklesiologischen Argumenten aus den Konzilsdekreten zu begründen. In einer gemeinsamen Erklärung auf der Königsteiner Tagung werden demokratische Elemente in den ekklesiologischen Modellen der apostolischen Kirche erläutert: Das Neue Testament kenne zwar eine Gliederung der Kirche durch verschiedene Funktionen und Dienste. Sie ließen sich aber nicht auf ein Verhältnis von Herrschaft und Unterordnung reduzieren. „Die Begriffe der Jüngerschaft, der Brüderlichkeit, des Leibes Christi und seiner Gliederungen in gegenseitiger Angewiesenheit gelten unbeschadet der besonderen Dienste und Ämter." Andere bejahen nur den Prozeß, schränken aber ein. Wenigstens eine gewisse Demokratisierung sei notwendig, heißt es in den Zielvorstellungen des Aktionskreises München. Wieweit diese gehen könne, müsse aber erst gründlich geklärt werden. Wieder andere möchten allerdings aus der Kirche eine Art Musterdemokratie machen. Sie gehen dabei von der unbestreitbaren Feststellung aus, daß die Kirche selbst leben müsse, was sie als idealtypisch von der Gesellschaft erwarte. Sie kommen aber von da zu dem etwas überstürzten Schluß, alles was man unter einer Demokratie parlamentarischen Typs verstehe, lasse sich schon ohne Abstriche und praktikabel auch auf die Kirche übertragen, wobei man offenbar Methoden und Inhalte verwechselt.
Unter *Humanisierung* wird wohl durchwegs nicht nur die Beseitigung ungerechter Zustände oder Praktiken in der Kirche verstanden. Wohl wird darauf der Hauptakzent gelegt. Aber es geht nicht weniger um den Beitrag der Kirche zur Vermenschlichung der Gesellschaft. Die *Solidarisierung* bleibt systembezogen und fußt durchwegs auf der Auffassung, daß es ohne gezieltes Drängen von unten, ohne gemeinsame Aktionen auf Freiwilligkeitsbasis nicht möglich ist, eine wirkliche „Umwandlung" der Kirche zu erreichen.

Bündel von Motivationen

Im Gestrüpp der Einzelerklärungen werden freilich auch die Forderungen robuster, konkreter, aber auch widersprüchlicher und ungeschützter. Hier schießt auch (oft wohl unbemerkt) APO-Vokabular üppig ins Kraut: „Verteidigungsmechanismen", „Unterdrückungsmechanismen", „Herrschaftsstrukturen", „aggressive Verteidigung", „Kontrolle der Macht", „Basisgruppen", das sind einige wahllos herausgegriffene Beispiele, die dem Alltagsvokabular der studentischen Opposition aus dem Gesicht geschnitten scheinen. Aber hier werden auch die Reformvorschläge konkreter. Bei den meisten Gruppen, jedenfalls bei den SOGs und den ihnen verwandten Aktionskreisen, kommen Standesforderungen keineswegs zu kurz. Freiheit der Wahl des Studienortes, Einsicht in die Personalakten, Wahl des Personalreferenten der Diözesen durch den Priesterrat, Mitversorgung der Haushälterin durch die Gemeinde, „Referendarzeit" für Neupriester, Eigenverantwortlichkeit der Kapläne gegenüber Pfarrern und Dekanen, ein dienstfreier Tag pro Woche, Bildungsurlaub, Anspruch auf eigenen Haushalt — aber zugleich Forderung nach mehr Teamarbeit, Überbrückungshilfen bei „Berufswechsel". Das sind einige Beispiele standesbezogener Forderungen der SOG-Paderborn.
Eine gewisse Überakzentuierung standesgebundener Forderungen läßt sich also nicht leugnen. Auch die Art und Weise, wie manche anderen Probleme gesehen und behandelt werden (z. B. der Zölibat), macht deutlich, daß die gegenwärtige Solidarisierungswelle auch sehr *existentiell getönten* subjektiven Bedürfnissen entspricht. Doch wäre es ungerecht, auf Grund solcher Gesichtspunkte die Bedeutung der Gruppen abzuwerten oder in dem Bündel von Motiven, die diese Gruppen zusammenführen, nur die psychologisch bedingten Motivationen zu sehen und den wirklichen, auch realistischen Reformwillen zu unter-

schätzen. In den meisten Diskussionen und Erklärungen finden sich Vorschläge, die nicht nur nützlich, sondern auch *realisierbar* sind. Man nehme als Beispiele: die Beteiligung des Klerus und der Laien bei der Bestellung (Wahl) des Bischofs, Beteiligung der Priester- und Pastoralräte an den Entscheidungen der Diözesanleitung, die Schaffung größerer kirchlicher Verwaltungsbezirke unter Einsatz hauptamtlicher Laienkräfte, damit die Gemeinde soweit möglich ein rein seelsorgliches Gepräge erhält, die Gestaltung des Gottesdienstes im engeren Kontakt mit der Gemeinde. Hier könnten sich die Priestergruppen durchaus als echter Motor der Reform erweisen.

Allerdings ist bei vielen Gruppen ein *doppelter Mangel* festzustellen. Als Erstbetroffene des „Systems" bleiben ihre Mitglieder in ihren Aktionsformen und in ihrer „Ideologie" selbst zu sehr institutionsfixiert. Bei aller Kritik an der Kirche als Institution scheint man dabei oft selbst nur die Institution und nicht ihren eigentlichen Bezugspunkt, den Glaubensdienst der Kirche als den Sinn der Kritik genügend im Blick zu behalten. Und man redet über theologische Sachfragen gelegentlich etwas zu unbekümmert hinweg. Was bedeutet beispielsweise die von der politischen Theologie herkommende und auch von den Priestergruppen geforderte kritische Funktion der Kirche in der Gesellschaft? Soll die Kirche nur gesellschaftskritisches Denken vermitteln oder muß sie nicht vielmehr ihren grundsätzlichen und jederzeit und gegenüber jedem System, jeder Tendenz und jedem Trend *aktualisierbaren eschatologischen Vorbehalt* bezeugen? Hier scheinen Gruppen vom Typ des Freckenhorster Kreises, der zwar auf der Tagung in Königshofen vertreten war, aber noch nicht formell der Arbeitsgemeinschaft beigetreten ist, gegenüber Gruppen mit aggressiveren Zügen und berufsbetonteren Forderungen eine gewisse korrigierende Ergänzung darzustellen. Bei ihm tritt jedenfalls ein vierfaches deutlicher hervor: 1. Die Mitsorge in der Krise der Kirche um ihr volles Zeugnis ist klarer zu erkennen. 2. Man gibt Fragen der Glaubensspiritualität ein größeres Gewicht. 3. Theologische Grundlagenfragen werden stärker betont. 4. Er ist weniger berufsbezogen, kann am ehesten als Spontangruppe gelten und wird von Priestern *und* Laien getragen. Und nicht zuletzt wird eine in „Spontangruppen" selten anzutreffende Selbstbescheidung geübt: Da der Kreis keinen Selbstzweck habe, werde er sich auflösen, wenn andere verantwortliche Gruppen sich seiner Anliegen annehmen und sie wirksam vertreten. Die *Diensthaltung* gegenüber der Kirche bleibt radikaler erhalten.

Konkrete Reformvorschläge

Indessen scheint sich innerhalb der Arbeitsgemeinschaft selbst bereits ein gewisser Ausgleich anzubahnen. Jedenfalls glaubt man diesen an den jetzt feststellbaren *thematischen Schwerpunkten* zu erkennen. Standen zu Beginn Berufsprobleme mit der beherrschenden Zölibatsfrage im Vordergrund, so hat man sich jetzt gemäß dem eigenen Selbstverständnis, kritische Impulsgruppen für kirchliche Seelsorge- und Strukturreform zu sein und über diese Funktion auch in die Gesellschaft hineinzuwirken, stärker das ganze Kirchenvolk betreffenden Forderungen zugewandt.

Auf der Tagung in Königshofen wurden vier Dokumente verabschiedet, die diesen Weg markieren: eine Resolution zu Fragen des Berufswechsels von Priestern, ein Dokument zur Reform der Mischehengesetzgebung, eine Ausarbeitung in Thesenform über die Stellung Geschiedener und Wiederverheirateter in der christlichen Gemeinde und eine Stellungnahme zum Plan einer gemeinsamen Synode der Diözesen der Bundesrepublik (diese gemeinsam mit dem Freckenhorster und der Bensberger Kreis, der wohl als der eigentliche Urheber zu bezeichnen ist). Das erste Dokument stellt noch eine Ergänzung zur Zölibatsdiskussion dar. Gefordert werden: ausreichende Überbrückungshilfen beim *Berufswechsel*, auf Wunsch finanzielle Ermöglichung eines Zweitstudiums, Übernahme laisierter Priester in andere Formen des kirchlichen Dienstes, die Aufhebung der dreijährigen Missiosperre (sie wird allerdings schon jetzt nicht mehr einheitlich gefordert), Beschleunigung und Offenlegung der Laisierungsverfahren, Trauung laisierter Priester nach den allgemein üblichen Formen. In diesen Fragen wollen die Priestergruppen auch mit der „Arbeitsgemeinschaft für innerkirchliche Berufsprobleme", die im Herbst auf Bundesebene gegründet wurde und in der Hauptsache von Laien getragen wird, zusammenarbeiten.

Die anderen Papiere zielen direkter auf Beseitigung umstrittener kirchenrechtlicher Bestimmungen. Das *Mischehendokument*, das sich auf eine ausführliche Dokumentation des Arbeitskreises Mischehe in Würzburg stützt, enthielt keine nicht schon anderweitig diskutierten Forderungen. Postuliert werden: die Aufhebung der Formpflicht für die Gültigkeit der Eheschließung, weil die Ehe eine Grundinstitution der Gesellschaft sei und deswegen die Bindung an die Formpflicht einem natürlichen Recht widerstreite; die Weglassung der Kautelen; die Verweigerung der kirchlichen Trauung nur, wenn kein im Glauben begründetes Interesse an ihr und an der religiösen Kindererziehung besteht; ein während der jetzigen Übergangssituation weniger schüchterner Gebrauch der römischen Dispensmöglichkeiten und Informierung der Gläubigen über diese Möglichkeiten.

In der Tendenz aufschlußreicher ist das Dokument über die *kirchliche Stellung Geschiedener* und Wiederverheirateter. Gefordert werden: kirchliche Trauung Wiederverheirateter im Einzelfall, faktische Anerkennung der bestehenden Zweitehen, Wiederzulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten (nach eingehender Prüfung). Den Forderungen wird die „These" zugrunde gelegt: Die Unauflöslichkeit der Ehe sei kein Gesetz oder Erfüllungs-, sondern ein Zielgebot („ein sittlich verpflichtendes Ideal"). Das Synode-Dokument, das in einem breiteren Kontext entstanden ist und auf das wir deswegen in anderem Zusammenhang zurückkommen, rekapituliert im wesentlichen schon vorgetragene Vorschläge einschließlich der ebenfalls schon anderwärts gehörten Forderung, nicht eine Synode, sondern ein kirchenrechtlich nicht gebundenes Pastoralkonzil abzuhalten und die Mitglieder dieses Konzils durch gestufte Wahlmännervorwahlen (auf Gemeinde- und Dekanatsebene) bestimmen zu lassen.

Im Ganzen kann man hier ein *Programm* erkennen, das in der Substanz durchaus realistisch auf die Beseitigung akuter Mißstände tendiert und den Reformhebel dort ansetzen möchte, wo die Glaubwürdigkeit der Kirche am unmittelbarsten gefährdet erscheint. Hier erhält auch das etwas großspurige und zunächst recht konturlose Postulat von der Humanisierung einen konkreten, gefüllten Sinn. Die immer noch bestehende Mischehenpraxis ist gewiß nicht nur ein ökumenisches Ärgernis, auf das die

evangelischen Gesprächspartner bei jeder sich bietenden Gelegenheit hinweisen, sondern stellt auch einen Bereich dar, in dem originäre natürliche Rechte, so das Recht auf Ehe und das Recht auf volle Gewissensfreiheit der konfessionsverschiedenen Partner immer noch durch kanonistische Bestimmungen verstellt werden. Auch die kirchliche Haltung gegenüber Geschiedenen und das dabei angewandte Sanktionssystem, die can. 2293—2295, bedürfen dringend einer Revision. Hier kommt den Priestergruppen ohne Zweifel das Verdienst zu, eine in anderen Ländern schon länger andauernde Diskussion von ihrer seelsorglichen Erfahrung her in Deutschland in Gang gebracht zu haben.

Offene Fragen

Indessen werden die Priestergruppen und die auf Bundesebene agierende Arbeitsgemeinschaft schon im Interesse der Kirche und der eigenen Konsolidierung um die Klärung einiger Fragen nicht herumkommen: 1. Inwieweit versteht man sich (nicht so sehr statutarisch, sondern de facto) als *Berufsverband* und wieweit als spontane *Impulsgruppe?* Die erste Zielsetzung, die überall mitschwingt, ist gewiß legitim, aber geht sie nicht auf Kosten der zweiten? Lassen sich beide Rollen von den gleichen Gruppen spielen? 2. Welchen *Realwert* hat die Feststellung, daß akute Mißstände im „System" von den Erstbetroffenen und Erstverantwortlichen am ehesten überwunden werden? Ist nicht auch zu bedenken, daß die am unmittelbarsten Betroffenen (der in vielen Äußerungen feststellbare emotionale Druck scheint es zu beweisen) in Gefahr kommen, von ihrem Standort aus das Ganze nicht mehr zu übersehen? Ist es also, sofern man sich als Impulsgruppe versteht, richtig, unter sich zu bleiben, ohne einer *klerikalen Blickverengung* (wenn auch unter anderem Vorzeichen) zu unterliegen? 3. Huldigt man nicht einem zu *formalen Demokratiebegriff*, wenn man von Wahlen so ziemlich alles erwartet (z. B. Wahl der leitenden Beamten in den Diözesankurien) und überall recht unpraktikable plebiszitäre Elemente einführen möchte (z. B. Wahl der Synodalen über ein kompliziertes Delegationssystem durch die Gemeinden), durch die man die Immobilität des „Apparats" eher vergrößert als verkleinert? 4. Läßt sich das reichlich demonstrierte *Freiheitspathos* mit übermäßig „humanitärem" Anstrich durchhalten, ohne daß das unterscheidend Christliche aus dem Blickfeld gerät? Gewiß hat die Kirche die Aufgabe, der Verwirklichung der konkreten Freiheit zu dienen. Aber kann solches Freiheitsethos isoliert werden? Steht es nicht vielmehr unter dem Anruf des *Glaubensgehorsams*, der auch gewisse Formen des Verzichts auf Freiheit einschließt? 5. Besteht nicht gerade auf Grund der Tatsache, daß sich der Geistliche heute noch einer freiheitshemmenden kirchlichen Tradition und Gesetzgebung zu erwehren hat und er sich deswegen in seinen Aktionen auf die Überwindung struktureller Mißstände konzentriert, auch die Gefahr *spiritueller Verarmung*? Können Impulsgruppen in solcher Verarmung aber auf die Dauer fruchtbar und überzeugend wirken? 6. Eine energische Weltzuwendung ist gewiß zu begrüßen und notwendig. Kann aber eine solche *Weltzuwendung*, wenn sie nicht in ständige Beziehung zu den Grundtatsachen des Offenbarungsgeschehens gesetzt wird, nicht auch die Glaubensinhalte verdecken oder dazu beitragen, daß man unbewußt über leergewordene Gehäuse mit humanitärem Eifer hinwegredet?

Erneuerung der Katechese in Lateinamerika?

Spannungen und auffallende Gärungsphänomene in der Kirche Lateinamerikas schlagen sich immer häufiger in der Weltpresse nieder. Es mag sogar sein, daß für Kenner der Gesamtsituation gerade darin sehr Zentrales sichtbar wird. Isoliert sind solche Erscheinungen an der Oberfläche allerdings nicht zureichend zu analysieren. Sie gelten zwar als Anzeichen dafür, daß mit der Schwerpunktverlagerung auf die soziale Problematik ungeheures Pathos im Spiel ist. Zur Wahrnehmung der tieferen Umformungsmomente und Schlüsselaspekte ist jedoch eine breitere Analyse erforderlich. Maßgebende Bedeutung haben diesbezüglich die 16 Dokumente der CELAM-Beschlüsse, die auf der zweiten Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe (Medellín 1968; vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 491—496) verabschiedet wurden. Auf sie bezieht sich nunmehr dauernd die pastorale Erneuerungsbewegung in den verschiedenen Ländern. Im Gegensatz zum scharfen Echo in französischen Veröffentlichungen (vgl. die Gesamtausgabe durch Ed. du Cerf, Paris 1969; die ausführliche Kommentare in: *R. Laurentin*, L' Amérique latine à l'heure de l'enfantement, Paris 1968; *H. Fesquet*, Une Église en état de péché mortel, Paris 1968; *A. Gheerbrant*, L'Église rebelle en Amérique latine, Paris 1969; IDO-C, in der neuen Zeitschriftform, Nr. 1, 1969, Ed. de Seuil), liegt bisher keine deutsche Ausgabe dieser wichtigen Dokumentation vor (mit Ausnahme des Dokumentes „Frieden" in: *E. Feil* und *R. Weth* [Hrsg.], Diskussion zur „Theologie der Revolution", München/Mainz 1969, S. 356—364).

Die neue Stoßrichtung der katechetischen Bewegung in Lateinamerika machte sich schon im vergangenen Jahr sehr deutlich bemerkbar, zunächst während der *Internationalen Katechetischen Studienwoche* (Medellín, 11. bis 17. 8. 68; vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 475 f.; und den Kommentar von *A. Exeler* in den „Katechetischen Blättern", 93. Jhg., 1968, S. 683—698; Catéchèse, 1969, Nr. 34, S. 102—109), darauf jedoch in offizieller Form im betreffenden CELAM-Dokument. An diese Voraussetzungen sind die weiteren Ereignisse geknüpft.

„Catequesis Latinoamericana"

In Medellín hatte sich die Glaubenskommission vom CELAM (CLAF — Comité Latinoamericano de la Fe) zur Gründung einer Zeitschrift entschlossen, die der Koordinierung der katechetischen Reflexion und dem Austausch neuer Experimente auf kontinentaler Ebene dienen sollte. Das erste Heft liegt bereits vor und gewährt uns einen ersten Einblick in die Absichten dieses Arbeitsinstruments. „Catequesis Latinoamericana" (hrsg. vom CLAF, Casilla 1190, Asunción, Paraguay) wird vierteljährlich, im Umfang von ca. 150 Seiten, mit Aufsätzen und Dokumenten auf spanisch und portugiesisch

erscheinen, und zwar „mit der Absicht, sich tief und lebendig in den Reifungsprozeß (der lateinamerikanischen Kirche) hineinzustellen" (so Msgr. *Felipe S. Benítez,* Vorsitzender vom CLAF, in der Einleitung). „Wir stehen — so heißt es weiter — vor der Notwendigkeit einer tiefgreifenden Erneuerung der Katechese in Lateinamerika. Diese Erneuerung muß in unserer Wirklichkeit inkarniert erscheinen und daher der Eigenart der Kirche unserer Völker entsprechen." Wenn man diese Aussage mit dem Grundtenor der *CELAM-Beschlüsse* in bezug auf die Eigenart der Situation der Kirche in Lateinamerika und zusätzlich mit wiederholten Äußerungen lateinamerikanischer Theologen, die in die gleiche Richtung zielen, in Einklang bringt, leuchtet es einem allmählich ein, daß eben hierin ein Hauptmerkmal des Bewußtseins der heutigen lateinamerikanischen Kirche zum Ausdruck kommt. So wie man sich dort nach und nach über die Sackgasse der wirtschaftlichen und politischen Abhängigkeit im klaren ist, so wird man sich auch der Tatsache bewußt, daß ein mediterranes Christentum mit kultur-kolonialistischen Zügen der Situation des Kontinents nicht gerecht wird. Das Anwachsen dieses Bewußtseins ist heute besonders in jüngeren kirchlichen Kreisen eindeutig konstatierbar und kommt nicht zuletzt auch in der katechetischen Bewegung zum Durchbruch. Man darf darin keine hochmütige Selbstsicherheit oder gar Trennungslust erblicken; es geht um den vollen Ernst in der Bewältigung einer geschichtlichen Situation, deren konkrete Herausforderungen nur von innen her wahrgenommen werden.

Tagungen, Institute und Experimente

In ihrer ersten Nummer bringt „Catequesis Latinoamericana" einige der Referate, die gelegentlich der Regionaltreffen des vergangenen Jahres und in Medellín gehalten wurden (*J. Audinet, S. Isusquiza, A. Cechin* u. a.), sowie Reflexionsmaterialien und Ergebnisse von Bestandsaufnahmen. Die detaillierten Protokolle der verschiedenen Diskussionsrunden und das Abschlußdokument der Internationalen Katechetischen Woche, das CELAM-Dokument über „Katechese" und die Beschlüsse des Nationaltreffens in Rio (1968) bilden, neben den ansonsten üblichen Sektionen (Bibliographie, Chronik usw.), einen gewichtigen Teil des Inhalts. Für die kommenden Hefte sind angekündigt: eine Konfrontation mit den kulturellen Wurzeln und dem Entwicklungsniveau einzelner Länder, Sonderanalysen der CELAM-Beschlüsse insgesamt und Fragen bezüglich der bekannten „Bewußtwerdungsmethode Paulo Freire" (siehe unten). Allein schon aus dieser *programmatischen Auffächerung* wird ersichtlich, daß man die Grundthesen Medellíns (vermutlich besonders der Dokumente „Gerechtigkeit", „Frieden", „Erziehung") für die Katechese auswerten will. Das läßt eine zunehmende Vorrangigkeit der sozialen Problematik vermuten, wie sie bislang der katechetischen Reflexion Europas ziemlich fremd ist. Die katechetischen Zeitschriften, die es bisher in Lateinamerika gab („Catequesis", Córdoba 56, México D. F.; „Catequesis al Dia", Cúria Arzobispal, Medellín, Kolumbien; „Pastoral Popular", Casilla 2153, Santiago de Chile; „Nuevo Mundo", Apartado 261, Caracas, Venezuela; und noch einige), blieben bisher sehr lokal orientiert und daher auch thematisch beschränkt. Der neuen Zeitschrift kommt also, besonders wegen ihrer Stellung und mutigen Ausrichtung, eine wichtige Bedeutung zu.

Schon im vergangenen Jahr hatten, auch im Hinblick auf die Woche von Medellín, verschiedene vom CLAF koordinierte Regionaltreffen stattgefunden. Für Zentralamerika in Costa Rica, für Kolumbien, Ekuador und Venezuela in *Manizales* (Kolumbien), für Argentinien, Paraguay und Uruguay in *Buenos Aires,* für Chile, Peru und Bolivien in *Arica* (Chile) und für Brasilien in *Rio de Janeiro.* Die Aufzählung dieser Treffen schien uns deshalb wichtig, weil sie vielleicht einen Einblick in jenes Phänomen gewährt, das man in Lateinamerika als Gespür für die „Patria Grande", die „große Heimat", bezeichnet. Auf kontinentaler Ebene waren diese Tagungen nicht gerade der Anfang einer umfassenderen Koordinierung, sie bedeuteten jedoch einen qualitativ neuen Impuls, weil sich eine herangereifte Konvergenz jener Grundeinsichten herausstellte, die es uns nunmehr erlaubt, von einer lateinamerikanischen Perspektive der Katechese zu sprechen. Daß es so etwas tatsächlich gibt, sollte die europäische Reflexion, nicht zuletzt in Hinblick auf ihre mögliche Dienstleistung für Lateinamerika, ernstlich zur Kenntnis nehmen. Eben das zeigte sich denn auch in Medellín, und zwar als eine für die meisten Ausländer frappierende Tatsache (vgl. *A. Exeler,* „Katechetische Blätter", a. a. O.).

Inzwischen haben sich *National- und Regionaltagungen,* Veränderungen an Instituten und neue Experimente in raschem Tempo vermehrt. Man hat sich anscheinend in Medellín, ganz besonders jedoch in den CELAM-Texten, wirklich „getroffen", weil betroffen gefühlt. Daher diese eindeutige Wahrnehmung eines neuen Startmomentes. In Montevideo hat sich das zuständige Nationalteam für Katechese hauptsächlich am Verlauf des Gesamtpastoralverfahrens beteiligt. Anhand eines fast provokativ sozialen Textes, dem man zusätzlich drei weitere „Basis-Dokumente" hinzufügte, haben ca. 700 Erwachsenengruppen (insgesamt ca. 8000 Personen) während vier Monaten über den zeitgemäßen Auftrag der Christen debattiert (vgl. „Víspera", Nr. 9, 1969, S. 33 ff.; „Perspectivas de Diálogo", 1968/69). Im Fernsehen wurde einmal pro Woche offen im Programm „Christen ohne Zensur" diskutiert. Das Endergebnis war in doppelter Hinsicht für die Katechese bedeutsam: zunächst weil man die Bildung von neuartigen Diskussionsgruppen erwachsener Christen nunmehr als Leitbild vor Augen hat; zweitens, weil man den für die Katechese bestgeeigneten Ausgangspunkt (nämlich die starke Betonung der geschichtlich-sozialen Verantwortung der Christen) „entdeckt" hat. Bemerkenswert ist übrigens die Tatsache, daß das *Schlußergebnis* dieses pastoralen Prozesses spontan in die Form eines Gesamthirtenbriefes mündete. Was die katechetische Methode betrifft, fühlte sich das Nationalteam veranlaßt, während des ganzen Januarmonats die „Paulo-Freire-Methode" („método Paulo Freire") zu vertiefen.

Die verschiedenen Institute

Mit dem Thema „Kirche und Entwicklung" beschäftigte sich die peruanische katechetische Bewegung während einer Woche (13. bis 18. Januar 1969) in Huancayo. Argentinien veranstaltete ein ähnliches Treffen in Lujan. Ähnliches ließe sich von den meisten Ländern berichten. Das brasilianische Nationalsekretariat für Katechese ermöglichte sechs Personen einen einmonatigen Aufenthalt in Santiago de Chile zur Kontaktnahme mit dem dorti-

gen ICLA (Instituto Catequístico Latinoamericano) und persönlich mit Paulo Freire.

In Lateinamerika gibt es insgesamt etwa 20 *katechetische Institute*, wovon die meisten allerdings Diözesancharakter aufweisen. Als kontinental ausgerichtete Institute fungierten bisher die beiden ICLA-Einrichtungen (Manizales und Santiago). In Brasilien sind seit Jahren mehrere Regionalinstitute tätig (Pôrto Alegre, São Paulo, Curitiba, Belo Horizonte, Salvador, Rio). Ende 1968 entschloß sich die brasilianische Bischofskonferenz, die verschiedenen Institute in Rio (Liturgie, Katechese, Laienapostolat) zu einem einheitlichen Zentralinstitut höheren Niveaus zusammenzuschließen. Als Hinweis auf den Wandlungsprozeß, den die lateinamerikanischen Institute zur Zeit durchmachen, diene folgender Programmentwurf, für den sich die Institute Brasiliens in einem Nationaltreffen entschieden haben: die ersten zweieinhalb Tage der Woche stehen ganz unter dem Motto „Sozialanalyse der Wirklichkeit" (d. h. Teilnahme an der Arbeit und Diskussion von christlichen Erwachsenengruppen verschiedener, nicht immer institutionell kirchlicher Prägung; Herausschälung der Thematik, die sich konkret als relevant erweist; Zuspitzung dieser Thematik auf weitere Forschungsbedürfnisse und auf die theologische Fragestellung). Darauf folgt ein eintägiges Summieren, Durchdiskutieren und Fragen gemeinsam mit den Professoren in gruppendynamischem Verfahren; dann erst geht man zu den eigentlichen Vorlesungen über die verschiedenen Fachgebiete über, die dann selbstverständlich *induktiv* von dieser Erfahrungsbasis ausgehen und daher „ganz anders aussehen" sollen. Allein schon die Beschränkung der Zeit, die unmittelbar für den mehr theoretischen Inhalt bestimmt ist (nur noch zweieinhalb Tage), bedeutet einen gewagten Schritt, in dem allerdings kein Verzicht auf Vertiefung zu sehen ist, wohl aber ein Verzicht auf jene Art des Theologiebetriebs, der sich in der Wirklichkeitsferne allzuoft mit verkappter Superstruktur und Ideologie deckt. Daß sich eine solche *methodologische Umwälzung* ohne gewisse *Krisenmomente* (die meistens gerade in der Unfähigkeit der biblischen und theologischen Reflexion besteht, diesen Weg mitzugehen) abspielen könnte, ist sicher nicht zu erwarten. Anzeichen derartiger Krisen sind bereits mancherorts erkennbar. Es wäre allerdings bedauernswert, wenn man sie nicht als selbstverständlich mit in Kauf nähme und nicht zu einer positiven Einschätzung hinzuführen wüßte.

Mexiko bereitet zur Zeit ein National-Direktorium für die Katechese vor. Im Projekt, dessen erster Teil bereits von den Bischöfen gutgeheißen wurde, versucht man sich allmählich von importierten Orientierungen (bes. von der in Lateinamerika befolgten „französischen Linie") zu befreien. Das geschieht zuallernächst durch schärfere Betonung der „geschichtlichen Herausforderung der Unterentwicklung", mit der sich die Einleitung auseinandersetzt. Im weiteren Text sind „Sprache" und „Geist" von Medellín allgegenwärtig. Argentinien hatte bereits 1968 ein eigenes Direktorium veröffentlicht, das sich größtenteils an die französischen Grundlinien hält. Heute sieht man darin einen zum Teil verfrühten Schritt. In den übrigen Ländern scheint man heute Eile mit der Abfassung eines solchen Direktoriums zu haben. Kritische Stimmen zum Entwurf eines „Directorium Catechisticum Generale" der römischen Kleruskongregation (1969) sind zu erwarten, zumal bereits eine anfängliche Diskussion dieses Projektes eingeleitet wurde.

Eigenart der lateinamerikanischen Katechese

Bis vor kurzem war die katechetische Reflexion Lateinamerikas grundsätzlich durch *ausländischen Einfluß* bedingt, wobei der „französische" Einfluß besonders stark war. Die gründlichere Ausbildung fand meist in Paris, Brüssel und Straßburg statt, wo auch heute noch zahlreiche Lateinamerikaner (allerdings nicht mehr allzu begeistert) studieren. Nordamerikanischen Einfluß konnte man in den beiden ICLAs feststellen. Deutsches Gedankengut gelangte auf Umwegen nach Lateinamerika (Übersetzungen usw.), da sehr wenige Katecheten zum Studium nach Deutschland kamen. Eine gewisse Ausstrahlung ging auch von Spanien aus. Wie sehr man sich auf die Leistungen Europas verwiesen fühlte, kommt allein schon darin zum Ausdruck, daß die Glaubenskommission von CELAM durch spanische Verleger (Herder-Barcelona und Marova) eine Reihe von Übersetzungen deutscher und französischer Autoren drucken ließ. Ähnliches geschah weniger offiziell in den meisten Ländern (vgl. z. B. die zahlreichen Bändchen, die das Institut von Rio bei Ed. Vozes, Petrópolis, R. J., veröffentlichte). All dem scheint nunmehr ein ziemlich abruptes Ende gesetzt, weil man sich der Nachteile solcher Abhängigkeit bewußt wurde (die Reihe von Rio ist bereits als „abgeschlossen" gemeldet; CLAF möchte auch nicht gerne „einfach übersetzen"). Um es klar zu sagen: man ist mit dem europäischen Standort nicht mehr zufrieden, weil man den eigenen Standort in zunehmendem Maße zur Kenntnis nimmt.

Worin liegt nun diese *spezifische Standortgebundenheit* lateinamerikanischer Katechese, auf die man sich nunmehr konzentrieren will? Handgreiflich — was allerdings noch zu allgemein klingt — in der typischen Herausforderung eines unaufschiebbaren strukturellen sozialen Wandels. Unheilssituation und Unterdrückung, Sünde und soziale „ägyptische Situation", geschichtlicher Befreiungsprozeß und Heilsgeschichte usw. sind Themen, die man ohne simplifizierende Identifikation, aber auch ohne jeglichen Dualismus einheitlich behandeln will. Die ekklesiastische Introversion der Glaubensfragen ist in den Medellín-Dokumenten grundsätzlich überwunden. Die Bischöfe distanzierten sich *explizit* von einer rein innerkirchlichen pastoralen Introvertiertheit (pastoral de conservación) und verlagerten den Referenzpol der Glaubensfragen in den geschichtlichen Gesamtprozeß. Die letzten Fragen, als ausdrücklich religiöse Glaubensfragen, werden in der konkreten Vermittlung durch die „vorletzten" Fragen, d. h. durch die geschichtlich-sozialen Herausforderungen, erfahren. Man geht nicht mehr vordergründig vom institutionellen Standpunkt der Kirche, sondern vielmehr vom Appell Gottes aus, den man von den „Zeichen der Zeit" der lateinamerikanischen Situation abzulesen versucht. Eine bisher ungewöhnliche (und auch lang noch nicht genügend fundierte) Theologie der Offenbarung, als heutiges Herausfordern Gottes durch die sozialen Herausforderungen der Geschichte hindurch, durchzieht geradezu die Medellín-Beschlüsse. Man beachte z. B. anhand der Diskussionsprotokolle (vgl. Catequesis Latinoamericana 1, 1969, S. 83 f., 133, 142) wie nachdrücklich „diese erneuerte Theologie der Offenbarung" eingeschärft wird. Das setzt selbstverständlich auch eine tiefe Polverlagerung in der Ekklesiologie als solcher voraus. Wenn einmal dieses „Heute" des Wortes Gottes in den Vordergrund rückt, wenn man zusätzlich die „Quelle" dieses zeitgemä-

ßen Appells Gottes im sozialen geschichtlichen Prozeß als solchem sieht, dann liegt die Gefahr sehr nahe, daß man gar nicht mehr recht weiß, wie man noch weiterhin von einer — bislang doch üblichen — Zulänglichkeit der klassischen Offenbarungsquellen (Schrift, Tradition, Lehramt und seit Melchior Cano: historia doctrinarum) reden kann. Eine Hermeneutik am „damaligen" Text und Ereignis, die nicht zur sozialen Hermeneutik des Heilswortes in der heutigen Geschichtssituation — was ohne Gesellschaftskritik und -prognose kaum denkbar ist — gelangt, reicht nicht mehr aus. Gerade hierin werden in Lateinamerika anscheinend Schritte getan, die die europäische Theologie noch nicht genügend mitvollzieht, geschweige denn dienstleistend vertieft. Nur auf eine *fundamentale Schlußfolgerung* sei hier hingewiesen: das Fürwichtig-Halten der Sozialanalyse und — konsequenterweise — die Benutzung ihres Instrumentariums in der theologischen Reflexion sind für die katechetische Bewegung Lateinamerikas zur Selbstverständlichkeit geworden (man beachte das als Merkmal der zitierten Dokumente!).

Neben den oben angeführten Beispielen (die Verfahrensweise in Montevideo, die methodologische Umstrukturierung der Institute in Brasilien) sei noch einiges genannt, was in die gleiche Richtung weist: auf den ersten Nationaltreffen für den brasilianischen Gesamtpastoralplan (1966—1970) fing man gewöhnlich mit theologischen Referaten an, die hernach durch sozialanalytische und sozialpsychologische Anmerkungen bereichert und auf diesem Weg zu pastoralen Konsequenzen geführt wurden. Das ganze wurde jedoch gleich im ersten Jahr „umgestülpt". Jetzt pflegt man zunächst jeweils von der *Sozialanalyse* auszugehen. Der Exeget und der Theologe fühlen sich darauf nicht selten in einer bisher ungewohnten Situation der Sprachlosigkeit. In Mexiko bereitet man zur Zeit die dritte und letzte Etappe des „Theologischen National-Kongresses" vor (November 1969), wo sich die von den Basisgruppen herkommenden Delegierten auf Nationalebene treffen werden. Als Startimpuls (Oktober 1968) gab man den Gruppen neun Dokumente als Unterlagen in die Hand, wovon etwa sieben sozialanalytische Texte und nur zwei theologische Texte sind (vgl. „Catequesis...", 1969, 1, S. 13—17; *R. Laurentin*, a. a. O, S. 33 ff.).

Neben dieser „theologischen" Hinwendung zu den geschichtlichen Herausforderungen weist die lateinamerikanische Katechese noch andere Charakteristika auf. Der Begriff „schulischer Religionsunterricht", der doch in Deutschland die katechetische Reflexion grundsätzlich bestimmt, ist in Lateinamerika fast unbekannt. Er ist zwar auch dort nicht völlig fremd, zumal er auf das konfessionell-katholische Schulwesen applizierbar wäre, aber als staatlich unterstützter Unterricht existiert er (mit Ausnahme der vieldiskutierten Missionsgebiete Kolumbiens, auf Grund konkordatärer Abmachungen) überhaupt nicht. Wie wenig die Sorge um schulischen Religionsunterricht, selbst in den katholischen Schulen, die katechetische Reflexion der letzten Jahre bestimmte, dürfte jedem anhand der zitierten Texte einleuchten. Die angegebene Alternative des sogenannten „kirchlichen Religionsunterrichtes", den man sich oft als Ersatz des nicht vorhandenen Schulunterrichts (also nach Schuljahren, aber im Bereich der *tradierten Institutionsmodelle* der Kirche: Pfarrei usw.) vorstellt, ist sicherlich eine in Lateinamerika geübte Form der Katechese. Mehr noch: Manche kirchlichen Strömungen versuchen es immer wieder, die Bedeutsamkeit dieser Form einzuschärfen. Es ist jedoch in letzter Zeit immer deutlicher geworden, daß auch diese Form nach und nach als sekundär zu betrachten ist. Daß die Hauptsorgen nicht mehr in erster Linie dahin zielen, war den Teilnehmern des Medellín-Treffens ziemlich klar. Der Erwachsene und seine konkrete Umwelt stehen im Zentrum des Blickfeldes. Nur wenn man das versteht, ist man imstande, die verschiedensten Formen der Experimente mit *Basis-Kommunitäten* zu würdigen. In einem Kontinent, in dem mehr als die Hälfte der Bevölkerung weniger als 20 Jahre alt ist, gehört der Jugendliche allerdings zu diesem Begriff des „Erwachsenen". Das Konzept „Basis-Kommunität" durchzieht seit Jahren die Pastoralpläne und die pastorale Wirklichkeit Lateinamerikas, so daß europäische Theologen hierin geradezu ein charakteristisches Merkmal Lateinamerikas erblickten (vgl. *R. Laurentin*, a. a. O. — er hat sein ganzes Buch als Bestandsaufnahme der Aktivität solcher „Basis-Kommunitäten" konzipiert). Unter „Basis-Kommunität" darf man sich nicht zunächst die traditionellen kleineren Gruppen der bisherigen Institutionsformen der Kirche vorstellen, sondern die neuartige ekklesiale Verkörperung engagierter Christen. Das wird deutlich, wenn es heißt: „Basis-Kommunitäten sollen entstehen als Instrument zur Überwindung der vorhandenen Marginalität der Menschen und als Zeichen des wirksamen Geheimnisses Christi" (vgl. Catequesis Latinoamericana 1, 1969, S. 152; vgl. S. 143: „... für die Welt offene, in die Welt hineingestellte Basis-Kommunitäten"; vgl. auch S. 22—26).

Kein unrealistisches Katechese-Konzept

Die übliche Unterscheidung zwischen „Katechese" und „Evangelisation" scheint für Lateinamerika unzutreffend und daher ziemlich irrelevant. Es fragt sich, ob sie nur dort der Situation nicht gerecht wird oder ob die Voraussetzung des „schon vorhandenen Glaubens" in der Katechese heute fast überall unrealistisch wäre. Das römische Projekt plädiert allerdings noch sehr ausdrücklich für eine Katechese mit ihrer „nota propria". Die lateinamerikanischen Bischöfe heben hingegen hervor: „Trotz des Pluralismus der Situationen bleibt eines als gemeinsamer Punkt unserer Katechese in den verschiedensten Milieus: sie muß eminent „evangelisierende" Katechese sein ohne den Glauben als vorhanden vorauszusetzen, es sei denn nach dessen notwendiger Konstatierung" (Catequesis Latinoamericana, S. 143). Was man heute in Lateinamerika unter „Katechese" versteht, ist nicht leicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, vor allem wenn man an die Verschiedenheit der Situationen und an die unterschiedlichen neueren Experimente denkt. Die Bejahung dieses Pluralismus fand deshalb auch in den Medellín-Dokumenten den gewünschten Niederschlag (vgl. Catequesis Latinoamericana, S. 132, 142). Mobilität und Anpassungsfähigkeit, keine aprioristische Festlegung „fixierter Universalmodelle", mutiges Experimentieren, die notwendige Freiheit im Forschen und Handeln — all das wird als evident unersetzlich gefordert. In vielen Ländern ist übrigens die Katechese gar nicht mehr so deutlich als *sektorales Einzelgebiet der Pastoral* festzustellen. Gerade weil sie sich, mehr als es dem Anschein nach in Europa der Fall ist, in die Gesamtpastoral hineinverflochten sieht, sind ihre abgrenzenden Konturen konsequenterweise viel verschwommener. Schon allein die Tat-

sache, daß die wirkenden Kräfte oft gleichzeitig an verschiedenen Fronten operieren, führt dazu, daß gewisse Trennungslinien bereits sehr abstrakt wirken. Das hat einerseits wohl unverkennbare Nachteile; andererseits wird jedoch ein viel vitaleres Ineinandergreifen der Aktivitäten, im Hinblick auf Globalziele, ermöglicht. Damit ist wahrscheinlich auch einer der Hauptgründe aufgedeckt, weshalb die europäische Fachliteratur den Lateinamerikanern oft zu „speziell" und unpraktikabel erscheint.

Bedeutend schwerwiegender scheint jedoch eine weitere Divergenz, die man vielleicht folgendermaßen andeuten könnte: die lateinamerikanische Katechese versucht es, die konkreten Konsequenzen aus der (theoretisch) unwidersprochenen Lehre zu ziehen, daß nämlich das Heil des Menschen sich im Hier und Jetzt seiner sozial verflochtenen Gegenwart ereignet und von nirgendwo sonst magisch herzuleiten ist, was aber natürlich nicht bedeuten kann, daß sich diese Gegenwart geschichtslos interpretieren ließe. Also muß sich die Geschichtswerdung dieses Heils als Ernstnehmen der geschichtlichen Herausforderungen bewähren, weil sich nur darin und nirgendwo anders Gottbegegnung ermöglicht. Diese *Gottbegegnung* kann also nur als ein Vorwärts und niemals als ein Nach-draußen dieser konkreten Geschichte gemeint sein. Man weiß, wie zentral und doch noch unbewältigt diese Problematik in der heutigen Theologie hervortritt. Neben scheinbarer theoretischer Ausgeglichenheit besteht allzuoft eine Angst vor den logischen Konsequenzen in der Praxis. Man theoretisiert in puncto Sozialtheologie (oder wie immer man es nennen mag), weiß jedoch mit Sozialanalyse nichts anzufangen. Die heilsame Furcht vor Ideologien läßt vor dem Versuch des mutigen prophetischen Wortes zurückschrecken. Ist es nicht erstaunlich, daß die üblichen Warnungen („Soziologisierung der Theologie" usw.) bei lateinamerikanischen Verhältnissen anscheinend gar nicht mehr recht „greifen"? (Was aber wohl nicht heißen kann, sie seien gerade im jetzigen Moment überflüssig geworden.)

Kommunitärer Bewußtwerdungsprozeß

Das *soziale Engagement* der lateinamerikanischen Katechese, mit evidenten Folgen für ihren Inhalt, läßt sich durch einige Zitate erhellen. „Die heutige Katechese erkennt, aufgrund einer adäquateren Theologie der Offenbarung, in den geschichtlichen Situationen und in den echt menschlichen Bestrebungen die ersten Zeichen, auf die man achten muß, um den Heilswillen Gottes für den heutigen Menschen zu entdecken. Deshalb gehören diese Situationen auch zum Inhalt der Katechese." „Eine Gesamtpastoral setzt auch die offene und endgültige Annahme des sozialen Wandlungsprozesses voraus ... Der Katechese obliegt unter anderem die Aufgabe, diese Entwicklung sinngebend zu beschleunigen. Die Formen der Entwicklung können sehr verschieden sein: progressiv oder revolutionär." „Der Mensch gelangt zum Heil insofern er aktiv und bewußt an diesem geschichtlichen Prozeß partizipiert." „Der Glaube impliziert den effektiven Einsatz im geschichtlichen Prozeß ..." „Unter Katechese verstehen wir eine Gemeinde, die, im Licht des Glaubens, ihren geschichtlichen Prozeß reflektiert." „Die Evangelisation (Katechese) ist jene Aktion, durch die eine menschliche Gruppe sich des umfassenden Fortschritts der Menschheit bewußt wird, in dem Gott sie anruft, sich aktiv einzusetzen" (Catequesis Latinoamericana, S. 85, 132, 133, 151).

Der Begriff „katechetische Methodik" wird in Lateinamerika zur Zeit ziemlich neu geprägt. Dies wurde in Medellín auch als notwendig angesehen (vgl. Catequesis Latinoamericana, S. 84). Die Verschiedenheit der katechetischen Methoden wird auch in Europa dauernd erörtert. Es scheint jedoch immer wieder eine *Priorität des didaktischen Aspektes* durchzuschimmern, was in Kontext des „schulischen Religionsunterrichts" auch verständlich ist. In Lateinamerika ist aber gerade dieser Kontext keinesfalls der wichtigste Referenzpunkt. Der Begriff der „didaktischen Methode" klingt deshalb schon rein sprachlich fast fremd. Unter „Methode" versteht man immer mehr den gruppendynamischen Prozeß, in dem menschliche Befreiungsprobleme und Glaubensfragen simultan und ineinandergreifend diskutiert werden. Die Anregung zu diesem Konzept der *Bewußtwerdungsmethode* kam größtenteils von den vielfältigen Erfahrungen, die man in der „Basis-Erziehungsbewegung" (Movimento de Educação de Base — MEB) in Brasilien seit Jahren gesammelt hat. Paulo Freire, katholischer Laie aus Brasilien, Berater der UNESCO und des Weltrates der Kirchen, der seit Jahren im Exil in Chile lebt, ist ohne Zweifel einer der bedeutendsten Christen Lateinamerikas. Die von ihm erdachte Alphabetisierungs- und Bewußtwerdungsmethode (gewöhnlich schlechthin als „método Paulo Freire" bezeichnet) ist ein psycho-sozialer Gruppenprozeß, der von der Soziologie der situationsgebundenen Sprache ausgeht. Nach der Erforschung des an Ort und Stelle gebrauchten Grundvokabulars wird im Alphabetisierungsverlauf das unfreie Repräsentationssystem „entlarvt", die Sprache wird „entkodifiziert", so daß ein befreites Wort vom Menschen selbst zurückgewonnen wird. Der Erfolg dieser Methode (vgl. Einzelheiten in: Catequesis Latinoamericana, S. 44 ff.) ließ sich nicht nur in der raschen Alphabetisierung erweisen; er zeigte sich vor allem im *Bewußtwerden* (conscientização) der Betroffenen. Ähnlich wie man es zunächst mit den „Schlüsselwörtern" des Grundvokabulars getan hat, greift man nachher die „Schlüsselthematik" der konkreten menschlichen Situation auf. Das Ergebnis ist das Heranreifen einer veränderten Fähigkeit der Einzelnen, ihre eigene Situation zu interpretieren und sich ihr bewußt zu „stellen". Der Neologismus „conscientização" ist heute überall in Lateinamerika üblich geworden. Die anthropologischen Grundthesen Paulo Freires (vgl. seine Bücher: A educação como prática da liberdade, Rio 1967; La pedagogia del oprimido, Santiago 1968) fanden einen eindeutigen Niederschlag im CELAM-Dokument über „Erziehung". Paulo Freire selbst hat sich in der letzten Zeit nachdrücklich bemüht, seine „Methode" für die Katechese fruchtbar zu machen. In nicht wenigen katechetischen Kreisen (vor allem in Brasilien, Uruguay und Chile) wird die Anwendung der „Methode" praktiziert, und die Zeitschrift „Catequesis Latinoamericana" verspricht. weitere Aufsätze zum Thema.
zum Thema.

Welche Hilfe wäre von Europa aus zu leisten?

Gemeint ist zunächst bestimmt nicht die Geldhilfe. Darüber ließe sich sogar reichlich diskutieren. Diesbezüglich wäre gewiß die Finanzierung von Reisen europäischer Theologen keiner schlechter Vorschlag. Der Brückenschlag von der europäischen zur lateinamerikanischen Katechese

scheint erheblich schwieriger geworden zu sein. Man fühlt sich dort — ob zu Recht oder zu Unrecht — ein wenig voraus, was den konkreten Standort der Katechese betrifft. Dabei fehlen allerdings nicht die Sorgen. Bei aller Notwendigkeit des gewagten Standortes, mit der radikalen Ernstnahme der geschichtlich-sozialen Herausforderungen, läßt sich jedoch die große Gefahr des Verlustes eines explizit christlichen Inhaltes kaum verschweigen. Diese Gefahr brennt übrigens den führenden Katechetikern Lateinamerikas im Bewußtsein. Sie wissen um diese Gefahr. Spricht man mit ihnen, äußern sie sich darüber geradezu hilfeheischend. Diese Hilfe kann jedoch nur von jenen geleistet werden, die sich in die Situation einfühlen und den methodologischen Vorsprung mitvollziehen. Eine Dogmatik, die nicht über rein theoretische Gefechte hinwegkommt, eine Exegese, die nichts zur Hermeneutik des Wortes Gottes in den dortigen sozialen Verflechtungen zu sagen weiß, eine Katechetik, die sich vom Hintergrund des etablierten schulischen Religionsunterrichts nicht loslöst, eine Pastoraltheologie, die kirchlich introvertiert bleibt, sind wahrscheinlich nicht imstande, die verlangte Hilfe zu leisten.

Kurzinformationen

Die erste Arbeitssitzung der **Diözesansynode des Bistums Meißen** fand vom 13. bis 15. Juni 1969 in der Dresdener Kathedrale statt. Schon vor dem Konzil hatte die Meißener Erzpriesterkonferenz (14. 5. 59) die Abhaltung einer Diözesansynode vorgeschlagen, und Bischof Spülbeck kündigte sie Ende August 1965 sowie im Hirtenbrief vom 30. Januar 1966 an. Bis Oktober desselben Jahres trafen über 1000 Einzelanträge zur Synode aus allen Kreisen des Bistums ein, die in 16 Fachkommissionen bearbeitet wurden (vgl. „Tag des Herrn", Leipzig, 14. 6. 69, S. 92ff.). Eine Koordinierungskommission, die seit April 1968 besteht, hatte die Erarbeitung eines „Generalschemas über das Volk Gottes im Bistum Meißen" vorgeschlagen. Im Oktober desselben Jahres konnte der von einer gemischten Kommission verfaßte erste Entwurf des Generalschemas vorgelegt werden. Klerus, Pfarrgemeinde- und Dekanatsräte haben diese Vorlage durchdiskutiert und stimmten ihr in der Mehrheit zu. Allerdings mußten noch mehr als 850 einzelne Änderungswünsche eingearbeitet werden, bis der endgültige, jetzt der Synode vorgelegte Text am 5. Mai d. Js. verabschiedet und den Synodalen übergeben werden konnte. Zwei weitere Entwürfe der Fachkommission „Bau und Kunst" und „Technische Durchführungsfragen für Bauangelegenheiten" wurden zusammen mit den Satzungsvorschlägen für die Räte ebenfalls der Synode vorgelegt. Bischof Spülbeck hatte den Domdekan von Bautzen, Dr. Bulang, zum 1. Präsidenten der Synode ernannt und schlug drei weitere Präsidiumsmitglieder vor, die vom Plenum zu bestätigen waren. Die Synode setzt sich aus etwa 150 Mitgliedern zusammen (davon sind 80 Priester, 60 Laien und 9 Ordensschwestern). Eine Gruppe der Synodalen wurde von den Priesterkonferenzen und Dekanatsräten gewährt, die zweite besteht aus Vertretern der Diözese (Erzpriester, Pröpste, Ordensobere, Domkapitulare, Ordinariats-, Offizialats- und Bischöfliche Räte), die dritte Gruppe, die Priester und Laien umfaßt (Vorsitzende der Fachkommissionen, Vertreter der Diözesancaritas, Seelsorgehelferinnen, Studenten- und Jugendvertreter), wurde vom Bischof berufen. Das Generalschema gliedert sich in fünf Kapitel (mit insgesamt 44 Abschnitten): 1. Das Volk Gottes, 2. Brüderlichkeit und Mitverantwortung, 3. Freiheit und Autorität, 4. Die Ordnungen der Kirche, 5. Mitarbeiter Gottes. In den Vorlagen wird ausdrücklich berücksichtigt, daß im Bistum Meißen auch sorbische Volksgruppen leben. Die Beschlüsse der Synode, die der Zweidrittelmehrheit bedürfen, gelten kirchenrechtlich als Empfehlungen, die erst durch bischöflichen Erlaß rechtsverbindlich werden.

In einer Pressekonferenz vom 6. Juni 1969 gab der Vorsitzende der **„Bewegung für Papst und Kirche"**, Prof. W. Hoeres, in Frankfurt die Ziele dieses am 23. 2. 69 gegründeten Kreises an. Die Bewegung, bei der es sich um „einen losen Zusammenschluß katholischer Priester und Laien aus Deutschland, Österreich und der Schweiz — ähnlich der evangelischen Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium' — handelt", möchte „den Bischöfen Deutschlands und dem Heiligen Vater" den Dialog anbieten. Das der Presse übergebene „Manifest" wendet sich an „alle Katholiken" und weist in seiner recht feierlichen Einleitung auf die „kirchen- und weltgeschichtliche Stunde" hin, die „der Krisis", wenn nicht „der Katastrophe" zutreibe. In seinen drei Hauptteilen enthält das „Manifest" Erklärungen, wie das Bekenntnis zu „den Verlautbarungen des Zweiten Vatikanischen Konzils", zum I. Vaticanum „und zum Tridentinum" sowie zu „allen Konzilien und definitiven Entscheidungen des kirchlichen Lehramts und darüber hinaus zur ganzen zweitausendjährigen Tradition der Kirche", zum „Gehorsam zum Statthalter Christi auf Erden" und zur Annahme der päpstlichen Enzykliken, „wie es Pius XII. in der Enzyklika ‚Humani generis' dargelegt hat". Der zweite Manifestteil lehnt ab: Alle in den beiden Enzykliken „Humani generis" und „Ecclesiam suam" gekennzeichneten Irrtümer, „jede sinnverändernde Neuformulierung der Dogmen", die „sog. Neuinterpretation des Glaubens", die einer „Umdeutung" gleichkomme, die „lieblose und zerstörerische Kritik" an der Kirche und ihren Traditionen, den „falschverstandenen Dialog", der ohne jeden festen Standpunkt alles und jedes in Frage stelle, das „falsch verstandene Aggiornamento", eine „Demokratisierung der Kirche", die deren hierarchische Verfassung antaste und damit „zur Vernichtung der Kirche" führe ... Schließlich wird erwartet, daß „das apostolische Lehramt mit Freimut ausgeübt" werde, daß die Kirche ihre „richterliche Vollmacht" gebrauche und „ausschließt, was nicht mehr zu ihr gehört". Ferner solle das „willkürliche Experimentieren", besonders auf liturgischem Gebiet, aufhören. Die kirchliche Publizistik solle „allseitig gerecht" berichten und nicht „einseitig der Neuerungssucht" das Wort reden; endlich soll „ernst gemacht" werden — „besonders an den Stätten der Priesterausbildung — mit jener Erneuerung, die nicht so sehr aus der Änderung der äußeren Gesetze als vielmehr der inneren Haltung des Gehorsams gegenüber Christus, in der Haltung der Heiligen und der Magd des Herrn besteht". — Es sollen bereits 19 000 Unterschriften dieses Manifests vorliegen (u. a. Minister a. D. A. Hundhammer, Prof. Lakebrink, Sigismund v. Radecki, Prof. R. Seewald, Dr. v. Hildebrandt, Prof. Frhr. von der Heydte, Ministerpräsident a. D. Altmeier). Man will weitere Unterschriften sammeln und in Vorträgen, Rundschreiben und gemeinsamen Willenskundgebungen zur Verbreitung der Thesen beitragen.

Die außerordentliche Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz vom 26. bis 29. Mai 1969 in Issy-les-Moulineaux lief in zwei getrennten Tagungen ab: 1. in einer gemeinsamen Sitzung der Bischöfe mit Priesterdelegierten; 2. in der eigentlichen Konferenz mit dem Schwerpunktthema Schule und Universitäten. Zur ersten gemeinsamen Sitzung (26./27. 5. 69) versammelten sich 121 Bischöfe und 101 Priester als Delegierte der Diözesen sowie sechs höhere Ordensobere, um aufgrund der provisorischen Auswertung einer vorausgehenden Befragung von Priestern, Ordensfrauen, Seminaristen und Laien die gegenwärtige Situation des französischen Klerus zu diskutieren („La Croix", 29. 5. 69). Die Auswertung ließ gewisse Konvergenzen in den Forderungen der Befragten erkennen: diese be-

trafen die Notwendigkeit einer realistischen Konzeption der Pastoral, ein konzertiertes Pastoralprogramm auf diözesaner Ebene, eine Reform der Sakramentenspendung, eine Klärung der Funktion der Autorität in der Kirche, eine Standortbestimmung der Priestergruppen, die Überprüfung des Sozialstatus des Priesters, eine effektive Reform der kirchlichen Verwaltung und eine rationellere Verteilung des Klerus. Weiter ergab sich aus der Umfrage die Bedeutung der theologischen Weiterbildung sowie ein gewandeltes Verständnis von Spiritualität und Leben. Gemäß diesen Konvergenzen sonderten elf Arbeitskreise, die jeweils von einem Bischof und Priester gemeinsam geleitet wurden, Fragen von nationalem Belang aus. Als Resultat wurden konkrete Vorschläge nach Art eines Stufenplanes der Vollversammlung (mit der Möglichkeit, Verbesserungen anzubringen) zur Abstimmung vorgelegt: 1. Was ohne große (kanonische und andere) Schwierigkeiten *sofort* in Angriff genommen werden kann (z. B. Einsetzung einer Finanzkommission in jeder Diözese); 2. schwierigere und *zeitraubendere Probleme* (z. B. Einführung verschiedener Typen von Priestern); 3. Fragen, die erst nach *eingehenden theologischen Untersuchungen* geklärt werden können (z. B. theologische Abgrenzung von Amts- und allgemeinem Priestertum). Bischöfe und Priesterdelegierte bestimmten auch zusammen die Prioritäten der künftigen Arbeit: 1. das Studium der Probleme, die sich auf die Sendung der Kirche in und für die Welt beziehen (z. B. Zuordnung von Verkündigung und Kult); 2. Ausarbeitung eines Pastoralprogrammes in jeder Diözese; 3. Strukturprobleme (z. B. Seelsorge nach dem Territorialprinzip oder nach soziologischen bzw. „kategorialen" Gegebenheiten). Einige Hoffnungen auf eine Institutionalisierung dieses ersten Versuches eines Dialogs auf nationaler Ebene wurden geweckt durch die Wahl eines neuen, zunächst noch informellen ständigen nationalen Gremiums von Bischöfen und Priestern („équipe nationale de continuité"), das sich aus 15 Bischöfen und Priesterdelegierten der neun apostolischen Regionen zusammensetzt. Dieses Gremium soll den jeweiligen Stand der programmierten Arbeit überprüfen und für die nächste Zusammenkunft von Priestern und Bischöfen im November dieses Jahres die Prioritäten festlegen. Während des zweiten Abschnittes, der eigentlichen Vollversammlung der Bischofskonferenz, diskutierte man das vorläufige Programm der Bischofssynode im Oktober dieses Jahres in Rom und nahm, wohl im Hinblick darauf, eine Anpassung der Statuten an die der anderen nationalen Episkopate vor. Der Präsident wird nunmehr von der Vollversammlung selbst und nicht — wie bisher — nur von den Kardinälen unter den Bischöfen gewählt (HK 22, 557). Seine Funktionen wurden gegenüber denen seines Stellvertreters so abgegrenzt, daß ihm der Vorsitz der Konferenz und die Pflege der Beziehungen nach außen zusteht, während sein Stellvertreter die Geschäfte der Vollversammlung führen, die Zusammenkünfte des Ständigen Rates der Bischofskonferenzen leiten und für die Abstimmung mit dem Generalsekretariat sorgen soll. Zum neuen Präsidenten wählte die Vollversammlung den Erzbischof von Paris und bisherigen stellvertretenden Vorsitzenden, *F. Marty. M. Vial*, Bischof von Nantes, wurde stellvertretender Vorsitzender und Weihbischof *R. Etchegaray* wurde für weitere drei Jahre in seinem Amt als Generalsekretär der französischen Bischofskonferenz bestätigt.

Die mit einiger Spannung erwartete **holländische Priester-Enquête,** die auf eine Initiative der holländischen Bischöfe (vom Januar 1967) zurückgeht und die ein Jahr danach vom Pastoralinstitut der niederländischen Kirche (P. I. N. K.) beim „Instituut voor Toegepaste Sociologie" (I. T. S.) in Nijmegen in Auftrag gegeben worden war, liegt nun vor. (Veröffentlicht in der Reihe „De Kerk van morgen", Nr. 6: „Ambtscelibaat in een veranderende kerk. Resultaten van een onderzoek onder alle priesters, diakens en subdiakens in Nederland"; Amersfoort 1969. — Eine kurze Zusammenfassung erschien unter dem Titel: „Priestercelibaat: een problem van de kerk. Samenvatting van empirisch onderzoek in Nederland", Nr. 6 A der Reihe „De kerk van morgen". Zu erhalten über: Katholiek Archief, Kon. Wilhelminalaan 17, Amersfoort.) Der Fragebogen enthielt 39 meist noch weiter unterteilte Fragen und wurde an insgesamt 8879 Welt- und Ordenspriester sowie Diakone, Subdiakone und Theologiestudenten verschickt. Die Antwortquote war mit 83 % (bei 1 % an unbrauchbaren Rücksendungen) sehr hoch. Vier Hauptfragekomplexe zum Thema Zölibat wurden vorgelegt: 1. Meinungen hinsichtlich der Beibehaltung der Verpflichtung zum Amtszölibat bzw. der Entflechtung von Priesteramt und Zölibat; 2. Haltung gegenüber dem Amtszölibat im allgemeinen; 3. persönliche Einschätzung, d. h. die Bedeutung des Amtszölibats für das eigene Priesterleben; 4. eine Reihe von Fragen, welche die vorherigen Aussagen detaillieren sollten. Eine Theologenkommission der auch *E. Schillebeeckx,* dem die Endredaktion oblag, angehörte, war an der Auswertung der Ergebnisse beteiligt. Die Mehrheit der Befragten nimmt keinen „radikalen Standpunkt" ein (vgl. Katholiek Archief, 30. 5. 69 — 6. 6. 69, S. 550). Eine uneingeschränkte Aufhebung der Zölibatsverpflichtung für alle Kleriker fordern 21 %, für die bedingungslose Beibehaltung des Amtszölibats sprachen sich nur 5 % der Befragten aus. Weitere Punkte der Befragung hatten die Einschätzung des eigenen priesterlichen Wirkens, die Wohnverhältnisse, das Selbstverständnis des Priesters in der Kirche und Glaubensschwierigkeiten zum Gegenstand. Ferner gibt die Enquête auch wertvolle Aufschlüsse über den Zusammenhang zwischen einzelnen Fragekomplexen (z. B. Glaubensschwierigkeiten und Einschätzung des Zölibats) sowie über die Haltung einzelner Gruppen, wie etwa die des höheren Klerus, der Ordensleute, der Priester im Ruhestand usw., im Hinblick auf die Gesamtheit der Befragten.

In den **ökumenischen Bestrebungen in Schottland wie auch in Holland** sind bemerkenswerte Fortschritte erzielt worden. Zwar war es noch am 20. 5. 69 von seiten protestantischer Extremisten zu lauten Protesten gegen die Teilnahme eines offiziellen katholischen Beobachters bei der Nationalkonferenz der Kirche von Schottland in Edinburgh gekommen (die durch eine offizielle Stellungnahme der „Church of Scotland" — im Beisein von Königin Elisabeth II. — zurückgewiesen wurden), doch hat sich bald darauf eine protestantisch-katholische Studienkommission als Ergebnis ihrer im Oktober 1968 begonnenen Beratungen für einen gemeinsamen Taufritus ausgesprochen. Die ersten Theologischen Gespräche zwischen den Kirchen, die durch insgesamt 24 Kleriker und Laien repräsentiert waren, hatten „die Taufe und ihren Platz innerhalb der Kirche" zum Thema. „Über den Sinn und die Bedeutung der Taufe waren sich die Teilnehmer völlig einig", erklärte der Provost der St. Pauls Episcopal Cathedral von Dundee. P. J. Quinn SJ, Konsultor des römischen Einheitssekretariats für Schottland, sah den Sinn der Kommissionsarbeit darin, daß hier eine bedeutende Vorarbeit im Hinblick auf ein besseres Einvernehmen der Christen in Schottland geleistet worden sei; denn „die Hoffnung auf eine christliche Erneuerung in Schottland scheint in einem erneuerten Verständnis der Bedeutung der Taufe zu liegen". Die Studiengruppe, deren Arbeitsergebnis sowohl der im November ds. J. tagenden Provinzialsynode der schottischen Episkopalkirche als auch der für September / Oktober erwarteten Konferenz der katholischen Bischöfe Schottlands zur Prüfung vorgelegt werden sollen, wird sich künftig auch mit anderen Themenkreisen befassen (vgl. NC News Service, 6. 6. 69). In ein weit fortgeschritteneres Stadium gehört eine Meldung aus Holland. Im Frühjahr 1970 soll in der ostholländischen Grenzprovinz Twente das erste interkonfessionelle „Regionalkonzil" stattfinden. Alle in dieser Provinz vertretenen protestantischen Kirchen und die katholische Kirche haben ihre Teilnahme bereits zugesagt. Dieses Regionalkonzil, das sich das „Holländische Pastoralkonzil" zum Vorbild nehmen will, wird sich mit Fragen des Glaubenslebens, mit den Strukturen der Kirche und kirchlichen Gemeinde sowie dem Komplex Evangelium und Leben befassen. Interkonfessionelle Gesprächsgruppen in der ganzen Provinz werden diese Konsultation vorbereiten (vgl. epd, 6. 6. 69).

Die 62. **Synode der Reformierten Kirche in Frankreich,** die vom 7. bis 9. Juni 1969 in einer „Kapelle des Papstes" bei Avignon tagte, hatte die Aufgabe, die auf der Reformsynode von Royan 1968 vorbereiteten Entscheidungen durchzuführen (vgl. HK 22, 258 f.): die Neugliederung nach zusammengefaßten „Regionen" und die Annahme „dogmatischer" Grundsätze für die Union mit den Lutheranern von Frankreich. Beides war gründlich vorbereitet, beide Vorhaben sind vorerst gescheitert, und zwar, wenn man den melancholischen Berichten und Kommentaren in „Réforme" (24. 5. und 14. 6. 69) glauben darf, an einer traditionellen Bewußtseinsenge der immerhin von französischen Individualisten vertretenen Gemeinden. Obwohl alle wissen und es auf der Synode eigens betont wurde, daß bereits in der Christenheit ein Stadium erreicht ist, wo sich spontan zwischenkonfessionelle Gruppen als Pioniere einer Union bilden. Doch die Delegierten waren — ähnlich der in der Bundesrepublik wachsenden „Bekenntnisgemeinschaft: Kein anderes Evangelium" (mit ihren römisch-katholischen Varianten) — nicht einmal bereit, sich dem Problem einer Neuformulierung des Glaubens nach den Erkenntnissen biblischer Hermeneutik zu stellen, mit der sich an der Spitze der ökumenischen Pyramide Faith and Order intensiv befaßt. Die verschiedenen Pläne zur Bildung von Regionen wurden unter dem Vorwand abgelehnt, daß dadurch die notwendige Zentralisierung leiden und die Bildung einer Kirchenunion mit den Lutheranern erschwert werde. Und das von *J. Bosc* vorgetragene zweite Thema einer Überprüfung der konfessionellen Fixierungen des 16. Jahrhunderts (für die er sein bereits zitiertes Buch: Situation de l'Œcuménisme en perspective réformée", Du Cerf, Paris 1969, geschrieben hatte), brachte es nicht zuwege, das Problem der Autorität der Bibel den Delegierten in der neuen biblischen Exegese verständlich zu machen. So endete die Synode mit einer Resolution, die eine sorgfältigere Prüfung der doktrinellen Grundlagen für eine Union forderte. *A. Finet* überschrieb seinen geistvollen Kommentar angesichts der Tagung einer Reformierten Synode in einer „Kapelle des Papstes" und der Anwesenheit des Papstes in einer nach reformierter Architektonik konzipierten Kapelle des Weltrates der Kirchen mit der Bemerkung, man müsse sich damit abfinden, daß auf Erden alles sehr relativ sei, besonders aber in der Kirche.

Das Verhältnis des Lutherischen Weltbundes (LWB) zur römisch-katholischen Kirche hat seit dem Dritten Glaubensgespräch von Nemi (4.—8. 5. 69; vgl. HK 23, 245) über „Das Evangelium und die Kirche" einen positiven Wendepunkt erreicht. Das ist erkennbar 1. an dem Kommuniqué, das inzwischen vorliegt (vgl. LWB-Pressedienst, 16. 5. 69) und 2. an dem Besuch einer Delegation des LWB bei den Vatikanischen Behörden und bei Paul VI. (28.—31. 5. 69; vgl. LWB-Pressedienst, 4. 6. 69). Beide Ereignisse stehen im Zeichen der Fünften Vollversammlung des LWB in Porto Allegre (Brasilien) im kommenden Jahr, in deren Vorbereitungen eine enge Fühlung mit der katholischen Hierarchie gesucht und gefunden wurde (vgl. *A. Appel* in LWB-Pressedienst, 23. 4. 69).
Das erwähnte Kommuniqué über das Gespräch von Nemi erwähnt nicht nur die Hauptreferate von *H. Conzelmann* und *W. Burghardt SJ* sowie von *G. A. Lindbeck* und *E. Schillebeeckx*, die ersteren zum Thema der Kirchenstruktur im NT und in der Patristik, letztere über das kirchliche Amt heute, es wird auch vermerkt, daß die Funktion des Evangeliums als Kriterium der apostolischen Sukzession und der kirchlichen Autorität erkannt wurde und man auf dieser Grundlage nächstes Mal die Frage der Unfehlbarkeit und des Primats angehen werde (vgl. ds. Heft, S. 314), anscheinend ohne lutherische Allergie. Ein Grund dafür ist möglicherweise die von dem Reformierten R. McAfee Brown in „Commonweal" unlängst getroffene Feststellung, angesichts des unbefangenen Widerstandes katholischer Laien und Priester gegen die Verbindlichkeit von „Humanae vitae" sei die Befürchtung gegenstandslos geworden, eine organische Vereinigung mit Rom könnte für die Freiheit des Gewissens gefährlich sein (vgl. „Journal of Ecumenical Studies", Vol. 6, Nr. 1, S. 143). Was den Besuch der LWB-Delegation in Rom betrifft, so sind die zwischen dem Generalsekretär A. Appel und dem Papst gewechselten Ansprachen nicht spektakulär, von seiten des Papstes sogar auf Wahrung der Unterschiede bedacht. Aber daß die Lutheraner hernach außer von Kardinal Willebrands auch von den Kardinälen Agagianian, Garonne und Šeper, jeweils in ihrer Eigenschaft als Präfekten vatikanischer Dikasterien, empfangen wurden und zum Schluß vom neuen Staatssekretär Villot, zeigt eine bisher für einen konfessionellen Weltbund einmalige Kontaktaufnahme, die kaum auf die Konferenz von Porto Allegre beschränkt bleiben dürfte.

Schwierigkeiten zwischen den polnischen Jesuiten (etwa 700) und dem Episkopat wurde von vielen Kommentatoren als einer der Hauptgründe genannt, aus denen die Reise des Generaloberen der Jesuiten, *P. Arrupe*, nach Polen in der zweiten Maihälfte erfolgt sei (vgl. „Informations Catholiques Internationales", 1. 6. 69). *E. Andrech* in „Temoignage Chrétien" (29. 5. 69) will jedoch wissen, daß die bereits seit drei Jahren geplante Reise der Vorbereitung einer soziologischen Umfrage gedient habe, die von den Jesuiten durchgeführt werden soll. Nähere Einzelheiten gibt er jedoch nicht an. Tatsache ist freilich, daß die angedeuteten Schwierigkeiten im Rahmen größerer Spannungen zu sehen sind, die seit etwa einem dreiviertel Jahr zwischen der katholischen Intelligenz, vertreten durch die ZNAK-Gruppe und ihre beiden Organe „Wiez" und „Tygodnik Powszechny", einer kleineren Anzahl von Priestern, den Jesuiten, Dominikanern und Pallottinern auf der einen Seite und dem polnischen Episkopat auf der anderen Seite bestehen. Grund dieser Spannungen sind Divergenzen in der Beurteilung des gegenwärtigen polnischen Katholizismus sowie in der Durchführung der vom Konzil gewünschten Reformen (Liturgie, Dialog mit Atheisten und Laien, Katechese). Eine „Table ronde" über den Priester in Polen, die bereits im Juli / August 1968 von „Wiez" veröffentlicht wurde, stellte eine gewisse „Identitätskrise des Priesters" und Reserviertheit offizieller kirchlicher Kreise gegenüber der Durchführung der Konzilsbeschlüsse fest. Einer der Teilnehmer, der Dominikanerprovinzial *P. Kasznica*, wurde anschließend aus der Kommission für ökumenische Fragen ausgeschlossen. Durch eine Entscheidung der Bischofskonferenz im Oktober 1968 wurde den Welt- und Ordenspriestern jede Form der Zusammenarbeit mit „Wiez" untersagt. Eine Verschärfung der Auseinandersetzung brachte ein Artikel des Chefredakteurs der katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny", *J. Turowicz*, über die Krise in der Kirche, für die er als Ursache die „tragische Kluft" zwischen der nachkonziliaren Wirklichkeit und den vom Konzil geweckten Hoffnungen nannte. Kardinal *St. Wyszyński* wirft der „liberalen" katholischen Intelligenz mangelnde theologische Qualifikation sowie ein unzulässiges Messen der Kirche mit politischen Kategorien vor. Dialog erfordere wenigstens „ein bescheidenes theologisches Wissen". Inzwischen hat ein Gespräch J. Turowicz' mit Kardinal Wyszyński die Spannung vorerst beigelegt.

In Spanien gehen die Demonstrationen von Priestergruppen und die Priesterverhaftungen weiter. Im bischöflichen Ordinariat von Bilbao schlossen sich am 30. Mai 1969 fünf Priester zu einem Hungerstreik ein, um gegen die „Verletzung der elementarsten Menschenrechte", namentlich gegen die Folterung politischer Häftlinge und andere Gewaltmaßnahmen seitens staatlicher Stellen, zu protestieren. Die Streikenden wandten sich schriftlich an das Internationale Rote Kreuz (mit der Aufforderung, die Zustände in den Gefängnissen zu untersuchen), an die Vereinten Nationen (damit sie die Gewaltanwendung verurteilen), an das spanische Justizministerium (um die Beseitigung der Gesetze über das „Bandenwesen und den Terrorismus" und der Sondergerichtsbarkeit zu erreichen) sowie an ihren Bischof (daß er Unterdrückung und Gewalt entschieden verurteile). Aus der spanischen Presse war dazu nichts zu erfahren, allerdings wurde ein Flugblatt der streikenden Priester rasch in ganz Spanien verbreitet. Bischof *J. M. Cirarda Lachi-*

ondo konnte die Priester nicht dazu bewegen, den Streik zu beenden. Am 2. Juni wurden sie dann trotz bischöflichen Einspruchs verhaftet. Bereits am 11. Juni verurteilte ein Militärgericht zwei der angeklagten Priester zu 12 und drei zu 10 Jahren Haft mit der Begründung, sie hätten subversive, tendenziöse und falsche Propaganda betrieben, sich durch diese illegale Propaganda gegen das Heer, die Regierung, die spanischen Gesetze, gegen jede Art von Autorität, schließlich gegen den sozialen Frieden und die Einheit Spaniens aufgelehnt und dadurch den Tatbestand „bewaffneter Rebellion" erfüllt. — Aus Solidarität mit den baskischen Priestern schlossen sich am 6. Juni in Barcelona sechs (später schied einer aus) Priester wiederum zu einem Hungerstreik ins Diözesanseminar ein, den sie bis zum 11. Juni fortsetzten. Als sie das Seminar verließen, wurden sie von über 200 Priestern erwartet, die sich mit ihnen solidarisierten. Auch hatten sich eine Nacht lang etwa 100 Priester in einer Kirche Barcelonas eingeschlossen, um gegen die staatlichen Maßnahmen zu protestieren. — In Galizien haben 60 Priester gegen den „Mißbrauch von Gottesdienst und Eucharistie zu politischen Zwecken" protestiert. Anlaß war der 300. Jahrestag der Weihe des damaligen galizischen Königreichs an das Altarsakrament. Zur Feier dieses Tages hatte der Erzbischof von Santiago, Kardinal *F. Quiroga Palacios,* unter Assistenz mehrerer Bischöfe ein Pontifikalamt gefeiert. Während des Opfergangs hatte der spanische Informationsminister, *M. Fraga Iribarne,* stellvertretend für Franco, eine Opfergabe überreicht.

Mit einer mehrstündigen Liturgie gingen am 18. Mai 1969 in Sofia die Feierlichkeiten zum 1100. Todestag des Slawenapostels St. Kyrill († 869 im Rom) zu Ende (öpd, 22. 5. 69), die bereits am 14. Februar dieses Jahres mit einer Konzelebration des Papstes mit verschiedenen Bischöfen aus osteuropäischen Ländern ihren Auftakt genommen hatten. Durch die Teilnahme hoher Vertreter der orthodoxen Kirchen — der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, *Athenagoras,* Metropolit *Nikodim* als Vertreter des Moskauer Patriarchen Alexej und Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, *Hieronymos Kotsonis,* Primas der griechisch-orthodoxen Kirche, sowie Vertreter der orthodoxen Kirchen in Polen, der ČSSR — und einer römisch-katholischen Delegation unter Leitung des Erzbischofs von Reims, *J. B. Maury,* hatte es Patriarch *Kyrill* als Gastgeber verstanden, der Veranstaltung einen betont ökumenischen Akzent zu geben. Diese Bedeutung unterstrich auch der Metropolit *Meliton* von Chalzedon, stellvertretender Vorsitzender des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates in einer Sendung von Radio Sofia wie auch Erzbischof J. B. Maury in seiner Rede auf einem Festakt der Akademie der Wissenschaften, in der er u. a. sagte, daß für Kyrill und Method die „Einheit und Einzigkeit der Kirche konkret in der Gemeinschaft unter den Ortskirchen zum Ausdruck kam" (vgl. („La Croix", 20. 5. 69). Während der Feierlichkeiten kam es zu Kontakten zwischen Vertretern der orthodoxen Kirchen und Mitgliedern der katholischen Delegation. Gemeinsame Gesprächsbasis war die Konsolidierung des Friedens, Rüstungsstopp, Beendigung der Kriegshandlungen und Ausmerzung der Kriegsursachen sowie die weltweite Bekämpfung von Armut und Hunger. Wie die betonte bulgarische Feierlichkeit dürfte auch die Teilnahme der griechisch-orthodoxen Delegation von nationalen Motiven mitbestimmt gewesen sein, da diese in der Intention der Militärjunta auf die griechische Abstammung von Kyrill und Method hinweisen und der Entspannung mit Bulgarien dienen sollte („Neue Zürcher Zeitung", 20. 5. 69). Daß von bulgarischer Regierungsseite die beiden Slawenapostel mehr wegen ihrer kulturellen Leistung (als Schöpfer des kyrillischen Alphabets, als „Philosophen" und große „Humanisten" sowie als „progressive" Vorkämpfer der Bibelübersetzung in einer gesprochenen Volkssprache gegen die Verfechter des Hebräischen, Griechischen und Lateinischen) gefeiert wurden, verstand sich von selbst. Dennoch war die Einladung des Patriarchen Kyrill zur Entsendung einer vatikanischen Delegation auch eine kirchenpolitische Geste, die nicht ohne Zustimmung der Regierung in Sofia wie Moskau erfolgt sein dürfte, deren genauere Einordnung jedoch — über eine Tolerierung ökumenischer Kontakte hinaus — im Augenblick schwierig ist.

Religion als vernachlässigtes Gebiet der Sowjetologie hieß das Thema eines Symposiums, das vom 2. bis 4. Juni 1969 vom Institut zur Erforschung der UdSSR in München sowie vom Centre de Recherches et d'Étude des Institutions Religieuses in Genf gemeinsam veranstaltet wurde. Die in lockerer Form tagende und wohl etwas zu „angelsächsisch" beschickte Versammlung eines begrenzten Kreises von Fachleuten auf den verschiedenen Gebieten der Sowjetologie hatte zum Ziel, die Bedeutsamkeit der Kenntnis der Religionen und ihrer Lage in der UdSSR für den Sowjetologen, gleich welchen Fachgebietes, aufzuzeigen. Zu diesem Zweck sollten die Beiträge der einzelnen Referenten, die eigentlich nur eine Diskussionsgrundlage bildeten, den Einfluß der Religionen (wie der Theologie) auf die verschiedenen Wissensgebiete (Philosophie, Geschichte, Wirtschaft, Recht, Literatur u. a.) bzw. das jeweilige Verhältnis dieser Gebiete zur Religion herausarbeiten. Dabei kam das vorrevolutionäre Rußland in gleicher Weise zur Sprache wie das nachrevolutionäre. *G. Kline* (Bryn Mawr College, Pennsylvania) untersuchte den Einfluß der orthodoxen Theologie auf sieben russische Denker des 18., 19. und 20. Jahrhunderts, wie er sich in deren ethischen, anthropologischen, kosmologischen, geschichts-, kultur- und sozialphilosophischen Systemen niedergeschlagen hat. Schwieriger war es schon für *J. Miller* (Glasgow), einen empirisch feststellbaren Einfluß der Religion auf die Wirtschaft anzugeben. Er beschränkte sich auf zwei sehr allgemeine Thesen, die auf eine religiöse Grundlage zurückgehen könnten: 1. der offiziell gepflegte Mythos der Produktivität eines zentral gelenkten Wirtschaftssystems; 2. eine gewisse Parallelität marxistisch-leninistischer und orthodox-christlicher Grundgedanken (zyklische Geschichtsauffassung, Annahme eines allgemein verbindlichen ethischen Gesetzes, dem man gehorchen müsse). Über die Situation des Judentums referierte *G. Sosin* (Radio Liberty, München). Diese sei nicht überall gleich. Waren und sind die Juden in der UdSSR im allgemeinen einer stärkeren Verfolgung und Diskriminierung ausgesetzt als andere Religionsgemeinschaften, so gebe es doch noch in zentralasiatischen Gebieten jüdische Gemeinden (Gesamtzahl 22), die noch ein relativ freies religiöses Leben nach ihren Traditionen führen könnten. Die stärkere Diskriminierung der Juden gehe hauptsächlich auf zwei Gründe, einen ideologischen und einen politischen, zurück: Zerschlagung des jüdischen Identitätsbewußtseins (das in seiner ethnischen Komponente durch die Verfolgung noch vertieft wurde), als eines gesellschaftspolitischen Fremdkörpers, der sich einer Gleichschaltung widersetze; Benutzung des „Zionismus" als willkommenen Sündenbocks. Ein Großteil der „liberalen" Intelligenz sei jüdischer Herkunft. Auch sei das jüdische Element in der gegenwärtigen „Protestbewegung" unter den Intellektuellen stark vertreten. Im Gegensatz dazu sei die offizielle Religionspolitik gegenüber dem Islam sehr viel liberaler. Weitere Beiträge behandelten die Rechtsstellung der russisch-orthodoxen Kirche (*D. A. Loeber,* Kiel), religiöse Themen und Motive in der sowjetischen Literatur (*M. Hayward,* Oxford), die antireligiöse Propaganda und atheistische Erziehung (*J. Pennar,* New York), das Verhältnis Religion und Musik (*St. Krebs,* Santa Barbara), die kommunistische Partei als eine Art Staatskirche und die gesellschaftliche Entwicklung, die „Bedrohung" des Regimes durch das Fortbestehen religiösen Glaubens (*M. G. Field,* Harvard University).

Der **Rücktritt von James P. Shannon, Weihbischof von St. Paul und Minneapolis,** wurde jetzt bestätigt. Nachdem zunächst widersprüchliche Gerüchte verbreitet worden waren (vgl. „National Catholic Reporter", 4. 6. 69), stellte Shannon selbst den Sachverhalt klar. Rückblickend nahm die Affäre demnach folgenden Verlauf. Am 23. 9. 68, etwa zwei Monate nach Veröffentlichung von „Humanae vitae", wandte sich Shannon brieflich an den Papst. Er könne nicht glauben, schrieb Shannon,

„daß Gott die Menschen an unerfüllbare Normen bindet" (Text im „National Catholic Reporter", 4. 6. 69). Nach seinen Erfahrungen als Priester vermöchten auch gläubige und großherzige Eheleute die strenge Lehre der Enzyklika (Abschnitt 11) nicht zu erfüllen, daß jeder eheliche Akt auf die Weitergabe des Lebens zugeordnet sein müsse. Die Bischofskonferenz der USA habe zwar zugestanden, daß man zu einem gegensätzlichen Standpunkt gelangen könne. Einen Passus in ihrer Verhaltensregel für Dissidenten könne er jedoch nicht nachvollziehen: „Nichtübereinstimmung kann nur in einer Weise zum Ausdruck gebracht werden, die das Gewissen der anderen Gläubigen nicht verwirrt." Shannon erklärte sich bereit, die Konsequenzen auf sich zu nehmen, und bat den Papst um Rat und baldige Antwort. Wie NC News Service berichtet (31. 5. 69), hat der Papst durch das Staatssekretariat diesen Brief beantworten lassen. Am 23. 11. 68 bot Shannon Erzbischof *L. Binz* den Rücktritt an. Er habe dies ganz freiwillig und ohne jedes Drängen seitens seiner Vorgesetzten getan, betonte Shannon („National Catholic Reporter", 18. 6. 69). Nuntius *L. Raimondi* habe ihm dann mehrere Positionen im Ausland angeboten. Da man ihm aber nur einen bezahlten Wohnsitz außerhalb der USA anbieten, aber keine pastorale Verantwortung übertragen wollte, habe er schließlich abgelehnt (NC News Service, 11. 6. 69). Bischof Shannon hatte sich durch sein Engagement für die Gleichberechtigung der Farbigen und gegen den Vietnamkrieg bereits mehrfach exponiert. Shannon hat inzwischen wiederum eine Lehrtätigkeit übernommen, und zwar am St. John's College in Santa Fe. Er erklärte, er wolle keine Protestbewegung anführen: „Die Kirche ist meine Mutter und meine geistige Heimat." Gegen seinen Wunsch haben sich Protestmärsche zum Zweck seiner Wiedereinsetzung konstituiert (NC News Service, 11. 6. 69). Durch Unterschriftensammlungen und Zeitungsinserate wird gegenwärtig gefordert, Shannon eine „verantwortungsvolle" Stellung in der US-amerikanischen Hierarchie zu übertragen.

Vom 3. bis 5. Juni fand bei Caracas (Venezuela) das **IV. Interamerikanische Bischofstreffen** statt. Insgesamt 40 Teilnehmer, das Präsidium des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM), einzelne Vertreter nationaler Bischofskonferenzen und die Repräsentanten des US-amerikanischen Episkopats berieten über Probleme kirchlicher Zusammenarbeit zwischen Süd- und Nordamerika (Noticias Aliadas, 4. 6. 69). Die Richtlinien der Bischofsversammlung von Medellín (vgl. HK 22, 491) als Basis für die Erneuerung Lateinamerikas stellten den ersten Tagungspunkt. Problemgeladener waren die beiden übrigen. Die lateinamerikanischen Bischöfe forderten die Katholiken Nordamerikas auf, ihren Einfluß gegen einseitige politische und wirtschaftliche Interessen und für internationale Gerechtigkeit geltend zu machen. Lateinamerika sei „ein Vulkan kurz vor dem Ausbruch", und die Kirche werde durch diesen Ausbruch in ihrer Existenz bedroht, hieß es in einer Vorlage der venezolanischen Kommission Iustitia et Pax (vgl. NC News Service, 7. und 9. 6. 69). Die „Allianz für den Fortschritt" wird darin analysiert, mit dem Ergebnis, daß die Hilfeleistung bislang nur zur Bereicherung der Geber geführt habe. Ebenso heikel war der dritte Punkt: personelle Hilfe für die Kirche Lateinamerikas (vgl. HK 21, 166). Beide Seiten gaben sich optimistisch. Von den 5500 US-amerikanischen Geistlichen und Laien im Dienste der Kirche Mittel- und Südamerikas leisteten die meisten vorbildliche Arbeit. Nur in einigen wenigen Fällen seien „koloniale" Mentalität und „oberflächlicher" Einsatz zu beklagen. Beschlossen wurde eine dreistufige Ausbildung für alle zum Einsatz in Lateinamerika bestimmten kirchlichen Kräfte: 1. sprachliche und allgemein kulturelle Ausbildung in Washington; 2. Einübung in die pastoralen Probleme Lateinamerikas an einem Institut in México City, das gegenwärtig errichtet wird (wohl auch als Ersatz für CIDOC zu verstehen, vgl. HK 23, 115); 3. Kurse in einem Ausbildungszentrum des Einsatzlandes zur Integration in örtliche Verhältnisse und Bevölkerung (Noticias Aliadas, 14. 6. 69).

Bücher

Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft. Herausgegeben von Paul Neuenzeit. Kösel-Verlag, München 1969. 408 Seiten, Lw. 32.— DM, Paperback 19.80 DM.

„Beiträge zu einer notwendigen Diskussion" nennt der Herausgeber diese kontrastfreudige Mischung von disparaten Standpunkten und beklagt es, daß sich die Vertreter der mittleren Richtung entzogen haben. Immerhin ist es gelungen, für die tatsächlich notwendige Diskussion 25 typische Sprecher aus dem evangelischen wie aus dem katholischen Lager zusammenzustellen, in alphabetischer Reihenfolge, beginnend mit dem evangelischen Therapeuthen *R. Affemann*, der von der Tiefenpsychologie und Psychopharmakologie eine Auflösung des Scheinglaubens der Christen erwartet, bis zu der Katakomben-Jeremiade des greisen Malers *R. Seewald*, dem die moderne gesellschaftskritische Theologie ein Ärgernis ist. Dazwischen findet man Namen der Avantgarde: *J. Blank* mit seinen Thesen zu Tradition und Lehramt, *F. Böckle*, der aufgrund biblischer Hermeneutik in Fragen der Sexualmoral vom Lehramt nur noch die besseren Argumente erwartet, bis zu *N. Greinacher* und *H. Halbfas*, der seine revidierte Position einer eben noch „kirchlichen Theologie" nach „Publik" (7. 2. 69) wieder zur radikalen Vorordnung der freien Wissenschaft vor das Lehramt zurücknimmt. Seine Linie der Kritik an der Verleugnung der Wirklichkeit durch das Lehramt wird von *P. Matussek* aus der Sicht des Psychologen noch verschärft, so daß *P. Schoonenbergs* „Theologie als kritische Prophetie" demgegenüber milde und weise wirkt. Die Beiträge der protestantischen Autoren wattieren gleichsam die hochexplosive Mischung, von *H. Gollwitzers* Beitrag „Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft" einmal abgesehen. Es ist fast eine Wohltat, wenn der allzu konservative *G. May* in diesem erregten Chor daran erinnert, daß die Theologie Glauben erfordert und zum Glauben führen soll, und er zum Schutz eines echten Pluralismus die Vorherrschaft einer einzigen „progressiven" Schule an Universitäten, Verlagen und Massenmedien eingeschränkt sehen möchte, auch wenn er die Vorherrschaft übertreibt und sich Differenzierungen erspart. Andere Stimmen wie die von *H. Bolewski* und *H. Fischer-Barnikol* sind voller Resignation über die Leichenstarre an den Fakultäten und liebäugeln mit einem Ausbruch in freie Akademien. Dem evangelischen Autor *H. Geißer* wurde die kritische Deutung der Sendung Papst Pauls VI. aufgetragen, und er hat — mit Respekt gesagt — den heiklen Auftrag exakt und würdig erfüllt. Die Kirche wird von diesen die Breite und Wirklichkeit der theologischen Diskussion repräsentierenden Beiträgen Nutzen ziehen, aber die letztlich gemeinte Gesellschaft, deren Aufmerksamkeit man durch die Heranziehung von *M. Horkheimer* zu interessieren hofft, wird ziemlich unberührt bleiben oder mit der Treffsicherheit des Feindes sagen: da lebt noch ein Rest klerikaler Herrschsucht, wie der „Spiegel" in seiner Titelgeschichte zur „Bedrängnis des Papstes" (28. 4. 69) urteilte. Wie auch immer, die Diskussion muß durchgeführt werden. Es ist ein Verdienst, daß die Herausgeber dazu helfen. Aber das Ergebnis könnte anders ausfallen, als es die Theologen sich denken.

WILHELM BITTER (Hrsg.), **Verbrechen — Schuld oder Schicksal?** Zur Reform des Strafwesens. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1969, 265 Seiten, DM 18,50.

In seinem Geleitwort zu dem als Tagungsbericht der Stuttgarter Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger" herausgegebenen Werk betont der damalige Bundesjustizminister *G. Heinemann*

die Notwendigkeit der Mitwirkung von Ärzten und Seelsorgern an der Reform des Strafwesens und dabei besonders jenes Gebietes, das sich mit der Resozialisierung der Strafgefangenen zu befassen hat. So kommen im Tagungsbericht denn auch Persönlichkeiten zu Wort, die aufgrund ihrer fachlichen Kompetenz und ihrer langjährigen Erfahrung in der Praxis in der hintergründigen Klärung der psychologischen, soziologischen, juristischen und theologischen Aspekte des Strafens und der Besserung nicht nur ein sozialpolitisches, sondern genuin humanitäres Anliegen sehen. In fünfzehn Beiträgen (mit zwei Aussprachen) sind bedeutende Erkenntnisse über die Zusammenhänge zwischen Straftat und psychopathologischen Gegebenheiten, zwischen sozialer Verwahrlosung und dem durch das derzeitige Strafrecht gestützten Fehlverhalten der Gesellschaft enthalten. So sind (nach dem Baseler Psychiater *M. Gschwind*) personales historisches Schicksal und aktuelles Verhaltenschicksal „manipulierbare Phänomene" geworden, für deren Steuerung alle mitverantwortlich seien (S. 219). „Seelische Ursachen von Straftaten" *(R. Engell)* werden vom gegenwärtigen Strafrecht und erst recht beim heutigen Strafvollzug — von ganz wenigen beispielhaften Ausnahmen abgesehen — viel zu wenig berücksichtigt, zumal „Milieueinflüsse als gravierendes, möglicherweise ausschlaggebendes Moment" für die verbrecherische Tat wahrscheinlich werden (S. 188). Der schweizer Dominikaner *G. Mainberger* fordert, das Wesen der Strafe „durch und durch atheologisch" zu sehen und ein „laisiertes Strafwesen" zu schaffen, den „Mythos vom zürnenden und wilden Gott" abzusetzen, damit Strafe in die Gesellschaft, wohin sie gehöre, zurückkehre (S. 256). Wir wissen, daß es mit einer rein formaljuristischen Strafrechtsreform nicht getan wäre. Die Änderung der *Strafpraxis* ist notwendig, wenn die Zielvorstellungen, wie sie der Direktor der Kantonalen Strafanstalt Saxerriet in Salez, Schweiz, *R. Schütz*, formuliert hat, verwirklicht werden sollen. Es gilt nämlich, den straffällig Gewordenen zu einem „dauernden Rechtstun" anzuleiten und ihn „in seiner inneren und äußeren Lebensgestaltung auf ein neues, höheres Niveau zu heben..." (S. 222). Es ist allerdings etwas erstaunlich, daß sich keiner der Referenten zu der gerade in letzter Zeit wieder stärker geforderten Wiedergutmachung durch den Täter (etwa im Falle von Eigentumsdelikten) geäußert zu haben scheint, zumal die Befürworter in ihr ein wirksames Mittel zur Einsicht in soziale Verantwortlichkeit, in den Sinn der Strafe usw. sehen. — Wenn es wahr ist, daß, wie es im bereits zitierten Geleitwort heißt, von dieser Tagung „wesentliche Anregungen für die Gesetzgebung ausgegangen sind", so wäre dem schon vor dreizehn Jahren dokumentierten Bemühen der Stuttgarter Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger" um eine tiefgreifende Reform des derzeitigen Strafwesens doch ein verdienter Erfolg beschieden.

PETER NICHOLS, **Die Politik des Vatikan.** Gustav Lübbe Verlag, Bergisch Gladbach 1969, 415 S.
Über die Politik des Vatikan ein Buch zu schreiben, ist ein Unterfangen. Peter Nichols, römischer Korrespondent der „Times" seit 1957 und somit Berichterstatter des gesamten Konzilsgeschehens, sucht sich dieser Aufgabe „mit Wohlwollen und Respekt, unbeeinflußt von persönlichen Vorurteilen, jedoch keineswegs kritiklos" zu entledigen. Das Ergebnis ist ein rund 400 Seiten umfassender Bericht, der mit Konstantin dem Großen beginnt und bei Paul VI. endet. Allein dieser weitgespannte Bogen deutet schon darauf hin, daß hier nicht strenge Historiographie, sondern lockere, wenn auch sachgebundene und persönlich gefärbte Journalistik geboten wird. So ist das Wort „Politik" im Titel nicht im strengen Wortsinn zu verstehen. Der Autor beschreibt und analysiert auch — mit den Augen eines kritischen Nichtkatholiken — die Organe der kirchlichen Zentralverwaltung ebenso wie den Standpunkt „des" Vatikan zu Problemen und Phänomenen wie Demokratie, Kommunismus, Faschismus, Entwicklungshilfe, Friedenspolitik, Geburtenregelung, innerkatholische Gärung, Ökumenismus u. a. Schon aus dieser Aufzählung ergibt sich, daß umfangmäßig der Hauptakzent auf der neuesten Zeit seit Johannes XXIII. liegt. So charakterisiert der Autor diesen als einen Papst, auf den „alle Welt ... hören wollte", während es für Paul VI. charakteristisch sei, daß „er wünscht, alle Welt möge auf den Vatikan hören" (S. 133). Daß dem Autor die Feder etwas zu leicht übers Papier gleitet, zeigt sich u. a. an der Charakterisierung des Verhältnisses Johannes' XXIII. zum Kommunismus. Dieser habe den Umschwung in der Einstellung gegenüber dem Kommunismus zustande gebracht, da er „in jedem Menschen nur die guten Züge" sehen wollte und sich einfach weigerte, den Kommunismus als „durch und durch schlecht" anzuerkennen. Man erfährt viele interessante Einzelheiten, so z. B. warum Johannes XXIII. A. Adschubej, den Schwiegersohn Chruschtschows und Cefredakteur der „Izvestija", empfangen habe. Paul VI. habe diese Einstellung seines Vorgängers zum Kommunismus nur mit vorsichtiger Zurückhaltung anerkannt. Ausführlich geht der Verfasser auch auf die Auseinandersetzung in der Frage der Geburtenregelung und das Konzilsgeschehen ein. Ein flüssiger Stil, historische Rückblenden, Ironie und Witz, bisweilen beißender Spott machen das Buch zu einer unterhaltsamen Lektüre, in der man freilich nicht jedes Wort und jede Mitteilung auf die Goldwaage legen darf.

JOSEF HÖFFNER und WILHELM WEBER (Hrsg.), **Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften.** Zehnter Band, 1969. Verlag Regensberg, Münster, 316 Seiten.
Die katholische Soziallehre, u. a. als Reaktion auf die marxistische Kapitalismuskritik vorwiegend mit Wirtschafts- und Sozialpolitik befaßt, habe Fragen der politischen Ethik vernachlässigt. Deshalb soll hier unter dem Rahmenthema „Demokratie — Kirche — Politische Ethik" ein Beitrag „zu dem seit den fünfziger Jahren und besonders nach dem Zweiten Vatikanum aufgebrochenen Dialog zwischen Kirche und freiheitlich-demokratischem Staat" geleistet werden (Vorwort, S. 7 f.). Von den zwölf Beiträgen namhafter Sozialwissenschaftler seien drei stellvertretend genannt. „Zum Demokratieverständnis der Kirche" schreibt *J. Rief*, man leiste der Kirche einen schlechten Dienst, wenn man sie vom „Vorwurf der Demokratiefeindlichkeit reinwaschen" zu müssen glaube (S. 46). Tatsächlich habe sich die Kirche, nicht zuletzt durch den Syllabus von 1864, „den Weg zu einer vernünftigen Einschätzung des demokratischen Elementes" verbaut (S. 60). Das „eigentliche demokratische Problem" habe auch Pius XII. nicht gesehen, weil er — statt „der Ermöglichung einer Einheit durch die Vielheit der Meinungen hindurch" — die „Einheit der Geister in den hauptsächlichsten Grundsätzen des Lebens" gesucht habe. Die Demokratie sei erst dann von den Päpsten als „drängendes Problem empfunden" worden, als nach dem Zweiten Weltkrieg die Kirche „mit der sich formierenden Idee der Demokratie als Lebensform konfrontiert wurde" (S. 66). — Die Kirche müsse sich mit revolutionären Äußerungen von Minderheiten, die zudem oft der „sozialethischen Reflexion" entbehrten und sich lieber auf sogenannte „biblisch-theologische" Begründungen stützen, auseinandersetzen. In diesem Zusammenhang bietet *R. Weiler* mit „Katholische Soziallehre und Revolution" manche Klärung. Der ideengeschichtliche Überblick zur Revolutionstheorie wird bis zum berühmt gewordenen § 31 von „Populorum progressio" und zur Theologie der Revolution heraufgeführt. Letztere sei als Reaktion auf die „Versäumnisse der scholastischen Tradierung des Naturrechts" und als Anwort auf einen „übersteigerten Heilsindividualismus" verständlich (S. 218 f.). Ihre entscheidende Schwäche sei aber, daß sie „über unverbindliche Schwärmerei nicht hinauskommt und Gefahr läuft, sehr gewalttätigen und ungerechten Bewegungen zum Vorspann zu dienen" (S. 220). In Theologie und Moral könne es keine allgemeine Theorie der Revolution geben, sondern nur eine Frage der „sittlichen Rechtfertigung unter bestimmten Umständen" (S. 226). — Unter dem Titel „Ideologie und Utopie" bietet *G. Ermecke* Begriffsbestimmungen zweier modischer Schlagworte, die er als „Wirklichkeitsverfälschung" bzw. Wirklichkeitsverfehlung" charakterisiert (S. 267 f.). — Leider gehen solche Veröffentlichungen wegen mangelnder Werbung im allgemeinen Bücherangebot unter.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BOLLMAN, Richard W. **Theology and the Moving Picture.** In: Thought Vol. XLIV Nr. 172 (Spring 1969) S. 101 bis 121.

Die Theologie habe in den letzten Jahren auch künstlerische Äußerungen als lohnendes Objekt ihrer Betrachtung entdeckt. Dem Film gegenüber befinde sich der Theologe aber immer noch in einer „methodologischen Unsicherheit". Immerhin sei erkannt worden, daß auch der Film zu den Medien gehört, in denen die Frage nach dem Menschen, nach Gott, ja selbst das Glaubenszeugnis zum Ausdruck kämen. Bollman bezieht sich in seinen Beispielen bezeichnenderweise vor allem auf den italienischen Realismus. Der Theologe brauche sich in seinem beruflichen Interesse jedoch nicht nur auf die theologisch relevanten Themen des einen oder anderen Regisseurs zu beschränken. „Das Medium Film selbst verdient theologische Reflexion." Wie die klassische Kunst, habe auch der Film eine Welt des Sakralen entdeckt, „aber nicht durch die Abgrenzung des Sakralen vom Profanen". Der Film weise vielmehr diese Unterscheidung zurück. Der Kinobesuch dürfe nicht mit Unterhaltung abgetan werden. Der Film verlange dringend nach einer theologischen Ästhetik. Der Beitrag wird ergänzt durch eine Bibliographie englischsprachiger Literatur zum Thema.

L'autorité dans la foi. In: la revue nouvelle (Sonderheft) Jhg. 25 Heft 5/6 (Mai/Juni 1969) S. 451—516.

In fünf Einzelbeiträgen wird die Frage nach den tiefsten Ursachen der Autoritätskrise gestellt, die sich „allzuoft darauf beschränkt, die Ausübung der Autorität in Frage zu stellen", während es doch eigentlich um „einen Kontaktbruch zwischen dem Menschen und der Religion: die Sprache der Kirche hat ihre Suggestivkraft verloren", geht. *F. Houtart* untersucht in seiner Studie („Autorität und sozialer Wandel, Gedanken über die Kirche), wie weit die Kirche als Institution hinter der sozialen Entwicklung zurückgeblieben ist. Unter dem Titel „Die Autorität der Bibel" zeigt *M. Schoonbrood* auf, wie schwer sich der Anspruch auf die höchste Autorität der Bibel aufrechterhalten läßt. Er fragt, ob die Menschen von heute wohl die Bibel als alleinigen Maßstab ihres Glaubens annehmen und allein darin das Wort Gottes vernehmen können? (S. 47). „Die Autorität des Lehramts" (R. Vander Gucht), das das „Privileg der Infallibilität" genießt, stellt uns vor eine dreifache Frage (S. 485): Wo liegt die Grenze zwischen der unfehlbaren Lehraussage und der nicht unfehlbaren Weisung? Was ist der Sinn eines gemäß seines historischen Kontextes definierten Lehrsatzes? Inwieweit beeinflußt eine größere Nähe zur Schrift die aktuelle Verkündigung? — In seinem Beitrag „Grenzen und Wert der inneren Inspiration" stellt *G. Bonnet* die Frage, ob und inwieweit die Kirche der inneren Inspiration einen „authentischen Platz" zuerkennt? *O. Rabut* („Glaube, Unsicherheit und letzte Fragen") weist schließlich auf die Notwendigkeit der Klärung der Frage nach dem Glauben des Christen in dieser Welt hin, denn „nie war es wichtiger als heute, sich den echten Fragen zu stellen" (S. 516).

Religion et dévelopment. In: Social Compass Vol. XVI Nr. 1 (1969) S. 1 bis 140.

Die von FERES herausgegebene internationale Zeitschrift für Religionssoziologie hat diese Nummer dem Thema „Religion und Entwicklung" gewidmet. Weniger in einer systematisierenden Darstellung als vielmehr durch die Sammlung verschiedener Einzeluntersuchungen in Lateinamerika, Asien und Afrika wird die wechselweise Beeinflussung von Religionen einerseits und sozioökonomische Entwicklung andererseits behandelt. A. E. Spencer berichtet über „Christliche Lehrerbildungsanstalten in den Entwicklungsländern seit dem Ersten Weltkrieg", A. Benoit hat die „Vermittlung sozialer Werte durch die kirchlichen und staatlichen höheren Schulen in Columbien" untersucht, E. Borges Costa schildert das Verhältnis von „Protestantismus und Entwicklung im brasilianischen Nordosten". R. Dickinson stellt die provozierende Frage: „Unterstützen kirchliche Projekte überhaupt die Entwicklung?"

THIELICKE, Helmut. **Können sich Strukturen bekehren?** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 66 Heft 1 (April 1969) S. 98—114.

Thielicke geht „ein Grundproblem aktueller Sozialethik", die von den Theologen der Revolution postulierte „Bekehrung der Strukturen" zunächst von den antithetischen Ansätzen des Denkens bei der „Ich-Einsamkeit" (Descartes und Kant) auf der einen und von Hegel und Marx auf der anderen Seite mit ihrer „ichlosen Wirklichkeit" an. Über einer treffenden Kritik von *M. Kohnstamm* zugunsten einer Revolution durch moderne biochemische Saatzüchtungen gegen gewaltsame Umwälzungen springt er dann aus dem akuten Problem heraus durch einen Rückgriff auf die lutherische Lehre von den Zwei Reichen. Er wirft den „Revolutionstheologen" vor, sie kopierten die Theorie von Marx, daß der Mensch ein Produkt seiner Verhältnisse sei, und meinten, den Menschen dadurch bessern zu können, daß sie die Verhältnisse ändern. Dieses ideologisierte Christentum sei nichts anderes als die alte Häresie von der Werkgerechtigkeit. Die Entfremdung des Menschen in den Strukturen werde nur überwunden durch die Einwirkung Gottes auf das Herz. Das sei die biblische Linie. Paulus haben den verlaufenen Sklaven Onesimos zu seinem Herrn Philemon zurückgeschickt, ohne die Sklaverei zu kritisieren, aber er habe der Neugeburt des Menschen vertraut. Diese Argumentation wird aber einer berechtigten Kritik an der Theologie der Revolution offenbar insofern nicht gerecht, als sie die sozialen Verhältnisse, die in gewissen Ländern kirchlich sanktioniert werden, mit der Rechtfertigungslehre zudeckt.

THILS, G. **Unité et communion dans l'Église.** À propos du synode épiscopal d'octobre 1969. In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 101 Heft 5 (Mai 1969) S. 475—492.

Die bevorstehende Bischofssynode, auf der die Vollmachten des Papstes und die der Bischofskonferenzen wie auch des einzelnen Bischofs voneinander abgegrenzt werden sollen, erfordere eine genauere theologische Klärung, was unter „Einheit der Kirche" zu verstehen sei. Nach einem Überblick über die einschlägigen Aussagen des Zweiten Vatikanums, untersucht der Autor die verschiedenen Möglichkeiten, Einheit falsch zu verstehen: 1. die Schwierigkeiten, die unverzichtbare, „wesentliche" Einheit jeweils auch konkret anzugeben; 2. Nichtbeachtung des Unterschieds zwischen „dogmatischer Einheit" und ihrer jeweiligen geschichtlichen Verwirklichungsweise; 3. die einseitig einheitsbezogene Interpretation entsprechender Schrift-, Väter- und Konzilstexte; 4. die verschiedene Interpretation des Ausdrucks in „Lumen gentium" „sichtbares Prinzip und Fundament für die Einheit" (Abschnitt 23). Anschließend untersucht Thils die spezifische Funktion des Petrus und seiner Nachfolger wie des Apostelkollegiums und seiner Nachfolger, des Bischofskollegiums, indem er klarstellt, daß der Papst entgegen einer noch vorherrschenden Tendenz nicht „ad placitum" seine Autorität ausüben könne, sondern deren Umfang und Vollzug an seine spezifische Funktion gebunden seien, der Papst also nicht „uni Domino devinctus" sei, sondern der Offenbarung, der Grundstruktur der Kirche, den Definitionen früherer Konzilien usw. unterstehe.

Philosophie und Anthropologie

DEGENHARDT, Karl Heinz. **Probleme der genetischen Manipulation.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 94 Heft 6 (Juni 1969) S. 375—382.

Der Autor stellt die Frage nach der „Veränderung des Menschen durch Beeinflussung seiner Erbmasse" (Untertitel). Die Zahl der mit körperlichen, geistigen oder psychischen Behinderungen geborenen Kinder sei relativ hoch (eines unter 12—18) und die Erforschung der Ursachen dieser Störungen sei noch nicht sehr weit fortgeschritten, obwohl sehr viel getan werde, um den Müttern schon während der Schwangerschaft gemäße Hilfen zu bieten. Nach einer kurzen Erklärung der genetischen Struktur des Menschen und einer ausführlicheren Erläuterung des Begriffs der Mutation weist der Beitrag auf die mutationsfördernde Wirkung ionisierender Strahlen und „bestimmter chemischer Agenzien" hin. Diese Einflüsse seien allerdings „völlig ungerichtet" und bedingten „Selektionsnachteile" (S. 379). Auf die Frage nach der Möglichkeit der gesteuerten Auslösung spezieller vorteilhafter Mutationen antwortet der Autor sehr zurückhaltend. Unser Wissen um den Menschen sei heute noch „allzu fragmentarisch", und ein Zuwachs an speziellem Wissen über das System Mensch — also objektives biologisches Wissen — bilde die notwendige Voraussetzung für einen Fortschritt auf diesem Gebiet. Hinsichtlich der „genetischen Zukunft des Menschen" sei die Erhöhung der Mutationsrate durch ionisierende Strahlen „relativ gering", eine entsprechende Erhöhung der Mutagenese sei jedoch „derzeitig noch nicht voraussehbar" (S. 381).

FELLERMEIER, Jakob. **Das Problem der Sittlichkeit.** In: Theologie und Glaube Jhg. 59 Heft 3 (Mai/Juni 1969) S. 213—234.

„Das Problem der Sittlichkeit ergibt sich aus der Verbindung des freien Handelns mit einem absolut verpflichtenden Gesetz." Daraus ergibt sich für Fellermeier, daß Sittlichkeit nur im Bereich des Menschen seinen Platz habe und weder für das Naturgeschehen noch für Gott gegeben sei. Einleitend gibt der Autor einen Überblick über die verschiedenen Auffassungen von der Freiheit des menschlichen Willens und seiner Bindung durch das Gesetz im Laufe der historischen Entwicklung. Das eigentliche Problem der Sittlichkeit liegt, wie Fellermeier in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Philosophen herausarbeitet, darin, daß der letzte verpflichtende Grund für die sittliche Ordnung der Wille Gottes sei, woraus sich eine absolute Verpflichtung auf das bestehende Sittengesetz ergebe. Wie könne sich aber in dieser absoluten Bindung die Freiheit des Menschen behaupten? Der eigentliche Grund für die Wahrung der menschlichen Freiheit in der absoluten Verpflichtung durch Gott liege jedoch darin, daß diese Verpflichtung einen persönlichen Anruf Gottes an den persönlichen Willen des Menschen bedeute und damit Liebe als das persönliche Band zwischen Gott und Mensch. Liebe aber binde immer absolut bei gleichzeitiger höchster Freiheit.

WETTER, G. A. **Zur Ambivalenz des marxistischen Ideologiebegriffes.** In: Gregorianum Vol. 50 Heft 2 (2. Quartal 1969) S. 383—390.

Wetter stellt eine doppelte Ambivalenz des marxistischen Ideologiebegriffes fest: einmal bezogen auf die Klassengesellschaft (in ihr gibt es nur eine falsche Widerspiegelung der gesellschaftlichen Basis), sodann, und darauf beschränkt sich der Aufsatz, bezogen auf die sozialistische Gesellschaft, in der gewisse Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins ihren illusorischen Charakter bewahren (z. B. die Religion, der überhaupt kein Wahrheitsgehalt zuerkannt wird). Wetter untersucht anschließend die Frage, wie es zu dieser Ambivalenz kam, ob sie schon bei Marx vorhanden war und ob sie eine konsequente Weiterentwicklung seines Denkens darstellt. Er beantwortet diese Fragen auf dem Wege einer kurzen Analyse des ursprünglichen Marxschen Denkansatzes und verfolgt die Frage des Verhältnisses von Denken und Sein auf dem Hintergrund der verschiedenen Formen von Dialektik in den Marxschen Frühschriften. Sodann zeigt er, wie die spätere marxistische Philosophie in zweifacher Hinsicht darüber hinausging, wobei er diese Weiterentwicklung als konsequente Weiterführung des Marxschen Denkansatzes herausschält. Daraus ergibt sich für Wetter die Konsequenz, daß im theoretischen Denkgebäude des Marxismus sich durchaus ohne logischen Bruch auch ein neues und positives Verhältnis zur Religion entwickeln könne.

Gesellschaft und Kultur

BECKER, Hellmut. **Bildung und Bildungschancen außerhalb der Schulen in der gegenwärtigen Gesellschaft.** In: Universitas Jhg. 24 Heft 5 (Mai 1969) S. 477—484.

Der Direktor des Instituts für Bildungsforschung in der Max-Planck-Gesellschaft nennt drei Faktoren, die „die revolutionäre Veränderung des Bildungsvorganges in unserer Zeit" bestimmen: eine quantitative Explosion der Lernenden, eine Explosion der Kenntnisse und schließlich die Tatsache, daß Bildung und Fortbildung heute eine lebenslange Aufgabe darstellen. Durch diese Faktoren verändere sich das Bildungswesen sowohl inhaltlich als auch strukturell. Von den damit verbundenen Schwierigkeiten würden praktisch alle Länder betroffen; eine der schwierigsten Fragen sei die Planung der gesamten Bildung und Weiterbildung. „Heute sind wir so weit, daß Menschen, die die Veränderungen der Welt nicht wenigstens zum Teil verarbeiten, in Beruf und Leben funktionsunfähig werden." Becker fordert einen Deutschen Rat für Erwachsenenbildung, dazu jeweilige Landesräte und Koordinierungsgremien in den Städten und Landkreisen. An diesen Stellen müsse die allgemeinbildende und berufliche Weiterbildung zu Wort kommen. Eine gewisse „Freizügigkeit" innerhalb des Fortbildungsangebots der einzelnen Verbände und Institute müsse angestrebt werden, die Angebote der pluralistischen Glieder der Gesellschaft für die Erwachsenenbildung müßten zu einem „korrespondierenden System" verbunden werden.

HOLLISTER, Robinson G. **Problèmes et politiques de main-d'œuvre en Afrique subsaharienne.** In: Revue Internationale du Travail Vol. 99 Nr. 5 (Mai 1969) S. 577—595.

Der Autor, Professor für Wirtschaftswissenschaften an der US-amerikanischen Universität Wisconsin, erwartet aufgrund seiner Forschungen im Bereich des Arbeitsmarkts in Schwarzafrika für die kommenden fünf bis zehn Jahre drei Hauptprobleme: es wird 1. an qualifizierten Arbeitskräften mangeln; 2. werden Landflucht und in der Folge Arbeitslosigkeit zu Schwierigkeiten führen; 3. sieht er im bestehenden Lohnsystem eine Konfliktquelle. In seinen Vorschlägen für sachgerechte Lösung dieser Problemkomplexe unterstreicht Hollister die Bedeutung einer integrierten Arbeitspolitik, wobei es vor allem auf die Entwicklung des Arbeitskräfteangebots, die Erziehung und Bildung und die Planung im Hinblick auf die Entwicklung ankomme. Klare Programme und ihre Anwendung seien dringend gefordert.

KALTENBRUNNER, Gerd-Klaus. **Prinzipielle oder experimentelle Utopie?** In: Wort und Wahrheit Jhg. 24 Heft 3 (Mai/Juni 1969) S. 257—271.

Ernst Bloch gehöre nicht zu diesen Denkern, die Leben und Denken in exemplarischer Objektivität voneinander trennen. Er sei weder Idealist noch Positivist, sondern habe sein Denken „als Ausdruck und Artikulierung nicht nur eines bestimmten persönlichen Lebensgefühls, sondern einer ganzen historischen Epoche, eines politischen Wollens von universalem Anspruch verstanden". „Ernst Blochs Messianismus" (Untertitel) lasse sich an den Stationen seines inneren und äußeren Lebensweges messen und in seiner Entwicklung verfolgen: seine frühen Kontakte mit der damaligen sozialdemokratischen Opposition, seine Münchener Zeit im Kreis *Max Webers*, seine Freundschaft mit *G. Lukács*, mit dem ihn auch die Vorliebe für eine Art „mystischen Anarchismus" verband, sein erstes Exil in der Schweiz, das er als „Pazifist, Sozialist, als Denker des Exodus" erlebte, die „Thomas Münzer-Zeit", das zweite Schweizer Exil (1933), die weiteren Stationen Österreich, Frankreich, in der Tschechoslowakei und schließlich 1938 in den USA. Dort schrieb er sein großes Werk „Das Prinzip Hoffnung", die „Summe seines theoretisch-praktischen Messianismus" (S. 264), womit er sich seine „metaphysische Arche" geschaffen habe. Das Werk wolle Bloch allerdings als marxistische Philosophie verstanden haben, die ein kommunistisches „Reich der Freiheit" heraufbeschwöre. Aber in Leipzig geriet er bald in Konflikt mit der Parteiideologie, die mit seiner weltweiten alles umspannenden „Ideologie" nichts anzufangen wußte. „Bloch wurde so zum Beispiel für die Enttäuschung ungebrochener Utopie" (S. 271).

Kirche und Ökumene

DENZLER, Georg. **Zur Geschichte des Zölibats.** Ehe und Ehelosigkeit der Priester bis zur Einführung des Zölibatsgesetzes im Jahr 1139. In: Stimmen der Zeit Jhg. 94 Heft 6 (Juni 1969) S. 383 bis 401.

In einem ersten Abschnitt gibt Denzler einen Überblick über die kirchenrechtlichen Bestimmungen des Zölibats. Bei Paulus, der als Kronzeuge angeführt würde, werde jedoch häufig übersehen, daß er die Ehelosigkeit als Charisma (1 Kor. 7, 7) versteht. In den ersten christlichen Jahrhunderten entstand die Gewohnheit, daß Inhaber höherer Weihen keine Ehe mehr eingehen konnten. Erst im 4. Jahrhundert begann die kirchliche Gesetzgebung im eigentlichen Sinn. Die gebräuchlichen Strafen für eine Übertretung der Vorschrift zur Enthaltsamkeit verheirateter Priester bestanden in Suspension und Exkommunikation. Ein zweiter Abschnitt gibt die hauptsächlichen Beweggründe für die Ehelosigkeit des Klerus an (stärkste Einflüsse aus dem griechisch-römischen Kulturbereich, Höherbewertung des jungfräulichen Lebens u. a.). Der christliche Osten habe generell eine unbefangenere Einstellung zum Geschlechtlichen gehabt. Im letzten Teil geht der Autor auf die tatsächlichen Lebensverhältnisse der Priester und Bischöfe in vor- und mittelalterlicher Zeit ein. Die Mehrzahl der Priester scheine bis in das 12. Jahrhundert hinein verheiratet gewesen zu sein.

JAEGER, Lorenz Kardinal. **Die Ökumenische Bewegung an einem Wendepunkt.** In: Catholica Jhg. 23 Heft 2/3 (1969) S. 303—326.

Diese Sondernummer ist als Festschrift zum 65. Geburtstag ihres Begründers und Direktors des Joh. Adam Möhler-Institutes in Paderborn, *E. Stakemeier*, veröffentlicht. Unter den herausragenden Beiträgen der Freunde und Schüler ist besonders zu erwähnen Heinrich *Fries* „Das Lehramt als Dienst am Glauben" (S. 154—172) mit Berücksichtigung der Fehlbarkeit einer authentischen Erklärung und ihrer Revidierbarkeit. Angesichts des Papstbesuches in Genf kommt der sorgfältig belegten Analyse von Kardinal *Jaeger* zur theologischen Situation nach der Vollversammlung von Uppsala erhebliche Bedeutung zu. Er sieht die Krise darin, „daß statt der bisher bejahten Einheit des NT nunmehr die fehlende Einheit vorausgesetzt wird" (S. 318). Er befürchtet mit dem für Orthodoxie zuständigen französischen Ökumeniker *C. Dumont OP*, daß sich aus dieser Wendung umstürzende Folgen für den Weltkirchenrat ergeben, weil nunmehr das Ziel einer sichtbaren Einheit der Kirche in Frage gestellt sei. — Aus der Fülle der Beiträge sei noch erwähnt Heribert *Mühlen* „Christologie im Horizont der traditionellen Seinsfrage" (S. 205—239), eine Neuinterpretation der Christologie von Nizäa und Chalkedon auf eine existentielle Kreuzestheologie hin.

KÖHNLEIN, Manfred. **Neuorientierung des katholischen Religionsunterrichts?** In: Una Sancta Jhg. 24 Heft 1/2 (Mai 1969) S. 34—46.

Diese Kritik an dem sog. „Rahmenplan für die Glaubensunterweisung mit Plänen für das 1.—10. Schuljahr", herausgegeben vom Deutschen Katechetenverein, ist einem evangelischen Autor übertragen. Ihr Wert liegt darin, daß gewisse katholische Imponderabilien zur Sprache kommen, die intern gar nicht bemerkt werden, die aber Evangelischen als Krankheit erscheinen. Bejaht wird die Intention, daß die Katechese von der Gemeinschaft der Kirche getragen werden müsse, auch der sachkundliche Stil des Religionsunterrichts samt der Tendenz zur Schwerpunktbildung. Höchst bedenklich hingegen erscheint dem Verfasser die Naivität, wie das Evangelium „eingeübt" wird, indem man das liturgische Leben der Kirche selbstverständlich dem Leben in Christus gleichsetze. Hier werde der psychologische Wunsch nach Anschaulichkeit wohl zu schnell und zu fraglos mit der dogmatischen Theorie von der „Zeichenhaftigkeit" harmonisiert. Ob das Anerziehen kultischer Routine nicht die heute festgestellte „Substanzlosigkeit des Religiösen" mitverschuldet habe?

LILIENFELD, Fairy von. **Römisch-katholische und orthodoxe Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und „Orientalium ecclesiarum".** In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Jhg. 20 Nr. 2 (März/April 1969) S. 21—27.

Im Zuge einer Prüfung der Konzilsdekrete wird hier mit Sachkenntnis dargelegt, daß die Bemühungen Roms um die orthodoxen Kirchen trotz aller Höflichkeiten und des Abbaus historischer Fehlgriffe an der unlösbaren Frage der Unionskirchen scheitern, die den Orthodoxen ein Ärgernis sind und das Mißtrauen gegenüber dem römischen Proselytismus und Kirchenimperialismus wachhalten. Er geht sodann die wirklichen dogmatischen Differenzpunkte durch, von denen praktisch nur das Filioque und der Primat verbleiben; schwerwiegender sei jedoch das historische Mißtrauen gegenüber dem lateinischen Westen, „eine Art höherer Phyletismus", jedenfalls ein nichttheologischer Faktor. Einstweilen kämen sich römische Katholiken und Protestanten näher als Rom und die Ostkirchen.

HERDER KORRESPONDENZ

Achtes Heft
23. Jahrgang
August 1969

Eine polemisch definierte Wahrheitsaussage ist in Gefahr, sich als bloße Verneinung eines Irrtums zu verstehen ... Was sie aussagt, ist richtig; was sie verschweigt, ist auch richtig.

Hans Küng

Nochmals: Was wird aus der künftigen Synode?

Die Diskussion um die geplante „Gemeinsame Synode der Diözesen der Bundesrepublik" kam in den letzten Wochen nicht sonderlich zum Zuge. Wohl war sie immer wieder mehr oder weniger privates Tagesgespräch der unmittelbar Interessierten. Einzelne Organisationen und Gruppen, die sich von Anfang an besonders nachdrücklich hinter den Plan gestellt hatten, äußerten sich in Memoranden und Interviews: so der Bensberger Kreis und die Arbeitsgemeinschaft der Priestergruppen in ihrem hier bereits erwähnten gemeinsamen Memorandum (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 331) und die Leitung des BDKJ in einem Gespräch mit dem „Ruhrwort" (5. 7. 69), neuestens auch die KDSE in ihrer „Freisinger Erklärung" (KNA, 22. 7. 69). Es wurden bereits die ersten *Umfragen* gestartet, auf deren Auswertung man mit Spannung wartet. Es fehlte auch nicht an Vermutungen, Kombinationen und gelegentlicher, präventiver Kritik. Konkrete Themenvorschläge lassen jedoch bisher auf sich warten. Der Beitrag von *W. Kasper* in „Publik" (23. 5. 69) scheint einstweilen so ziemlich das einzige überlegte öffentliche Theologenwort geblieben zu sein. Ein breites und nachhaltiges Echo hat sich bisher nicht abgezeichnet.

Bisher ohne Öffentlichkeit

Dafür gibt es verschiedene Erklärungen. Gerade während dieser Wochen standen andere, *gesamtkirchlich* gewichtigere Ereignisse im Vordergrund: die Auseinandersetzung um das Interview von Kardinal Suenens (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 297 ff., und ds. Heft, S. 376); sodann das europäische Bischofssymposium in Chur (vgl. ds. Heft, S. 349); schließlich die Aktionen der mehr und mehr in den Vordergrund drängenden Priestergruppen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 327 ff.), die auch in Chur die äußere Szenerie und deshalb auch das publizistische Interesse stärker beherrschten als das etwas unschlüssig und unbeholfen diskutierende und aus durchaus divergierenden Meinungen zusammengesetzte Symposium selbst. Diese Vorgänge und Ereignisse schienen der Synodendiskussion den Rang abzulaufen, zumal alle drei direkt oder indirekt auf ein weiteres Ereignis zielten: auf die Außerordentliche Bischofssynode in Rom im Oktober, die nun wiederum, wie schon seinerzeit ihre „ordentliche" Vorgängerin vom Oktober 1967, mit einem Wust von Postulaten überladen, teilweise in Unkenntnis ihrer begrenzten Wirkmöglichkeiten als erwartungsvoller Ausweg aus vielerlei kirchlichen Desideraten und Querelen angesehen wird.

Es gibt aber noch eine zweite Erklärung: Man begann die ersten *Vorbereitungsarbeiten* mit viel Betulichkeit, fast ein bißchen unter der Hand und in sorgfältiger Abschirmung vor unerwünschter „Öffentlichkeit". Die Kommission aus Mitgliedern des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und der Laienkommission der Bischofskonferenz, seinerzeit zur Auswertung der Ergebnisse des Essener Katholikentages mit dem Synodenplan als möglichem Hintergrund gebildet und anläßlich der amtlichen Bekanntgabe des Projektes durch die Bischofskonferenz Ende Februar dieses Jahres mit der Ausarbeitung eines Statutenentwurfs und eines vorläufigen Rahmenprogramms beauftragt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 151), hat zwar seither in Vollsitzungen und Unterkommissionen mehrmals getagt, zuletzt (als Gesamtkommission) am 7. Juli. Aber man mühte sich dabei um allergrößte Diskretion; verzichtete nicht nur auf Kommuniqués, sondern sogar auf die Bekanntgabe der Termine, und selbst über die Zusammensetzung des ursprünglich elfköpfigen Gremiums, ein für seine Beurteilung gewiß nicht unerhebliches Faktum, wurde nie etwas amtlich verlautbart; wohl aber wurde dieses über das Medium der Unterkommissionen inzwischen um mehrere theologische und kanonistische Expertenmitglieder erweitert. Über seine Arbeit erfuhr eine breitere Öffentlichkeit jedoch erst durch eine Indiskretion der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung", die unmittelbar vor der ersten Julisitzung (5. 7. 69) der Kommission Auszüge aus einem ersten Statutenentwurf veröffentlichte, die sich jedoch vornehmlich auf Angaben über Zusammensetzung und Leitung der Synode beschränkten und wenig enthielten, was nicht schon wenigstens als Plan seit Monaten bekannt war.

Ein nicht zu übersehendes Handicap

Schließlich eine letzte, vermutlich kaum die belangloseste Erklärung: Der fast notwendige Wunsch Kardinal Döpfners, es möge „ein sorgfältig durchdachtes Verfahren der breiten Information und der gewissenhaften Sammlung der vielen Beiträge und Anregungen gefunden werden" (vor der Vollversammlung des Zentralkomitees im April dieses Jahres), fällt im Augenblick kaum auf besonders

fruchtbaren Boden. Nicht nur daß man sich bisher mit der Information mit der verständlichen, aber kaum schlüssigen Begründung, die Materialien müßten zunächst den Bischöfen vorgelegt werden, zurückhielt. Auch das *Interesse an der Synode* ist weiterhin nur beschränkt aktivierbar. So sehr einzelne Gruppen vorschlagen und fordern, so wenig darf man sich über deren eigene Breitenwirkung täuschen. So groß die Unruhe in der Kirche ist und so interessant sie vielen erscheinen mag, Engagements und Diskussionen unterliegen, besonders wo man ohne anstrengende Reflexion nicht auskommt, einem natürlichen Abnutzungsprozeß. Dieser ist trotz ständig neuer und scheinbar immer kräftigerer Nahrung bereits fortgeschritten, freilich ohne daß man es sich bislang schon eingestehen möchte. Mancher Christ wird des vielen Palavers (so, wie er es versteht) müde, und da er von der Synode vornehmlich auch solches erwartet, gewährt er ihm von vornherein keinen allzu hohen Kredit. Der breite Strom (auch der kirchlich manifesten) Christen ist gar nicht so bewegt, ist weder kämpferischer Reformer noch besorgter Apologet der Tradition, marschiert weder mit „Impulsgruppen" noch mit der „Bewegung für Papst und Kirche". Er ist mit Reformen einverstanden, jedenfalls solange sie ihm nicht unter die eigene Haut gehen, aber er kämpft nicht darum. Dazu sind Gewohnheiten zu heimelig und die Interessenschwerpunkte zu sehr auf andere Lebensbereiche verteilt. Schließlich ist auch die größer werdende Masse derer nicht zu übersehen, die von kirchlichen Glaubenskriterien bereits weit weg sind, von Kirche reden und Reformen vorgeben, aber anderes, „Gesellschaftliches", im Sinne haben. Der evangelische Kirchentag brachte diesen Aspekt wiederum in Erinnerung (vgl. ds. Heft, S. 352). In der katholischen Kirche verhält es sich kaum substantiell anders.

Schließlich gibt es sehr viele einzelne und Gruppen, die, die Last ihnen nicht mehr verständlicher kirchlicher Vorschriften in ihrem Beruf und Status tragend, zu sehr mit kirchlicher Innenarchitektur befaßt sind, ohne den Blick für fundamentalere Erörterungen frei zu bekommen, derentwegen allein sich eine Synode letztlich lohnen dürfte. Aber gerade diese Gesichtspunkte machen eine möglichst breite Information von Anfang an besonders dringend, will man nicht durch allzuviel Diskretion die Chancen der Synode in ihrer Vorbereitung, aber noch mehr in ihrer Anwendung auch bei den Gutwilligen verringern.

Hinzu kommen noch handfestere Argumente. Zwar handelt es sich bei der bisherigen Vorbereitungsarbeit, wie es der Geistliche Direktor im Zentralkommitee, Doz. *Kl. Hemmerle,* in „Publik" (23. 5. 69) formulierte, nicht mehr als um „Vorüberlegungen". Aber gerade Vorüberlegungen pflegen selten ohne weiterzielende Hintergedanken angestellt zu werden, und wenn nicht alles täuscht, scheinen gerade in dem, was bisher an Statut erarbeitet wurde, solche am Werk, soweit es sich dabei nicht um bereits seit der Ankündigung der Synode feststehende römische Auflagen handelt. Es ist zu hoffen, daß die bisher erarbeiteten Vorlagen, bevor die Bischofskonferenz endgültig darüber befindet, *öffentlich* zur Diskussion gestellt werden. Es wird erwartet, daß der Episkopat anläßlich der nächsten, für den 29./30. August angekündigten Außerordentlichen Vollversammlung der Bischofskonferenz, die sich außer dem Programm der Römischen Synode auch mit der Vorbereitung der deutschen zu befassen hätte, diesem Wunsch entspricht.

Da aber bei Einhaltung des vorgesehenen Terminkalenders für eine öffentliche Diskussion nur die Zeit zwischen dieser Außerordentlichen Vollversammlung und der regulären Herbstkonferenz der deutschen Bischöfe (vermutlich noch unmittelbar vor Beginn der römischen Synode bleibt, mag es nicht unnütz sein, einmal zu sichten, was jetzt schon zur Diskussion steht. Auch wenn man bei näherem Hinhören den Eindruck gewinnt, die Erstellung einer ersten Rahmenthematik sei bereits weiter gediehen als der Statutenentwurf, so verdient doch letzterer hier den Vorrang, nicht weil rechtliche Bestimmungen wichtiger genommen werden als die Thematik, sondern weil statutarische Bestimmungen früher festgelegt zu werden pflegen als inhaltliche Vorschläge, die ja erst in einem späteren Stadium in ihrem präzisen Aussagewert greifbar werden, und weil vom Statut Funktionsweise und Handlungsvollmacht abhängen.

Die voraussichtliche Zusammensetzung

Nimmt man das, was an „amtlichen" Vorschlägen durchgesickert ist und was bisher an unmaßgeblicher Meinung vorgetragen wurde, so stößt man, läßt man Ausformungen im Detail weg, auf *zwei durchaus divergierende Modelle.* Die Divergenz beginnt bereits bei den Vorstellungen über die Zusammensetzung der Synodalmitglieder. In den verantwortlichen Gremien war man sich offenbar sehr bald über die Begrenzung der Mitgliederzahl einig. Schon vor den ersten Kommissionssitzungen wurde die Zahl 250 genannt. Dagegen erhob sich kaum Widerspruch. Will man arbeitsfähig bleiben, kann man die Mitgliederzahl nicht beliebig dehnen. Sollte allerdings die Zahl von etwa 300 eine qualifiziertere Repräsentativität sichern, müßte eine solche Erhöhung der Mitgliederzahl ja nicht ausgeschlossen werden. Schließlich gab es ja schon Diözesansynoden mit wesentlich höherer Mitgliederzahl. Geht man aber von der römischen Auflage aus, wenigstens die Hälfte der Mitglieder müßten Kleriker sein, dürfte mit einer höheren Mitgliederzahl kaum optimalere Repräsentativität zu erreichen sein. Schließlich zählen auch noch banalere Tatsachen: Die Auswahlmöglichkeit von für eine Synode geeigneten Mitgliedern, die sich zugleich für eine solche Funktion hinreichend frei machen können, ist nicht so groß, wie manche eifrigen Kirchendemokraten wahrhaben möchten.

Entscheidender aber sind die *Kriterien,* nach denen die nach dem bisherigen Entwurf vorgesehenen 258 Mitglieder rekrutiert werden. Nach den Vorstellungen der Statutenkommission (vgl. den bereits erwähnten Bericht der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" vom 5. 7. 69) sollen der Synode angehören: die Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz (22 residierende und ca. 28 Weihbischöfe); 158 „gewählte" Mitglieder: davon 22 Vertreter der Ordinariate, 22 Vertreter der Priesterräte, 22 Vertreter der Seelsorgeräte, 22 Vertreter der Diözesanräte der Katholiken, 50 vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken Gewählte und 20 von den Vereinigungen der höheren Ordensoberen gewählte Ordensleute. Diese Zahl soll dann noch durch 50 von der Deutschen Bischofskonferenz zu berufende Mitglieder ergänzt werden. (Die Bischöfe werden gebeten, bei ihren Berufungen möglichst alle kirchlichen Lebensbereiche, aber auch die verschiedenen Gruppen und Tendenzen in der Kirche zu berücksichtigen.) Gegen diesen Schlüssel wird z. B. von *N. Greinacher* (vgl. „Publik", 23. 5. 69), aber auch von nam-

haften Theologen eingewandt, er garantiere keine echte Repräsentanz des gesamten Kirchenvolkes und führe zu einer Überrepräsentanz der Hierarchie und der bestehenden Institutionen und Organisationen gegenüber den Gemeinden. Diesen Kritikern erscheint deshalb eine Wahl an der Basis der Gemeinden (mittels eines mehrstufigen Delegationssystems durch Wahlmänner in den Gemeinden, Bezirken und Diözesen) als einzig richtige Alternative. Man verweist dabei auf die (nicht näher geprüften) „guten" Wiener Erfahrungen.

Aber gegen ein solches Wahlsystem spricht nicht nur das komplizierte Verfahren (wobei nicht sicher ist, in welcher Breite man die Basis — welche Basis? — wirklich erreicht). Es lassen sich auch andere Gründe anführen: In den nachkonziliaren Pfarrgemeinde- und den verschiedensten Diözesanräten hat man eben erst ein vorläufiges, wenigstens annähernd als repräsentativ gedachtes „Rätesystem" geschaffen. Seine „Legitimation" von unten ist gewiß schmal, da es sich dabei immer noch überwiegend um entsandte (von den Verbänden) oder berufene Mitglieder (durch den Pfarrer) handelt. Das System hat seine Schwächen, aber man sollte es nicht über das Medium der Synode bereits entwerten, sondern ihm gerade hier eine Möglichkeit geben, sich zu äußern. Die Verfechter von „Volkswahlen" hätten sodann noch ein Zweites zu bedenken: Wenn auch aktives und passives kirchliches Wahlverhalten noch nicht annähernd untersucht ist, so zeigen doch die bisherigen Erfahrungen (übrigens nicht nur in der katholischen Kirche), daß der Trend zu einer *gefährlich immobilen Mitte* (auch die Rätewahlen waren, wenigstens was die Laiengremien betrifft, in dieser Hinsicht lehrreich) durch solche Volkswahlen eher verstärkt wird. Hier muß man wohl ganz nüchtern fragen: Wer wählt? und: Wer läßt sich wählen? Schon da zeigt sich: die ideale „demokratische" und „effiziente" Zusammensetzung der Synode gibt es nicht.

Kompetenzen in der Synode

Wichtiger als die minuziöse Erarbeitung von Wahlverfahren ist wohl die Anwendung möglichst *flexibler Ernennungskriterien.* Nicht alle nach den bisherigen Vorschlägen vorgesehenen Gruppen sind gleich wichtig. 22 Vertreter der Ordinariate (in den meisten Fällen sicher Generalvikare) müssen zwar nicht unbedingt als „verschleierte Zweit- und Drittstimmen der Bischöfe" erscheinen, sie sind in der Synode als Repräsentanten eines ganz bestimmten Erfahrungsbereiches (in dem ja auch sehr viel über die Durchführung der Beschlüsse entschieden wird) nicht „überflüssig", aber sie könnten auf eine kleinere qualifizierte Gruppe (beispielsweise: 2 Generalvikare, 2 Personal-, 2 Schulreferenten, 2 Seelsorgsamtsleiter) der größeren Glaubwürdigkeit des Unternehmens wegen beschränkt werden. Auch die Orden würden, um dem Ganzen einen weniger „innerkirchlichen" Anstrich zu geben, sich mit 10 Vertretern nicht düpiert fühlen. Aber als noch wichtiger wird sich erweisen, wer die 100 von der Bischofskonferenz Ernannten und vom Zentralkomitee Gewählten sind (wobei nicht nur Mitglieder des Zentralkomitees gewählt werden sollten). Hier müßte gewiß das dynamische, besonders sachlich (auch im Sinne von Welterfahrung) qualifizierte und „eigenwillige" Element bevorzugt werden und dürften nicht vornehmlich solche ernannt werden, die „übergangen" wurden oder auch noch zum Zuge kommen möchten. Die ernennenden Gremien werden hier einem nicht geringen Druck ausgesetzt sein. Sie werden sicher den verschiedenen Strömungen Rechnung zu tragen haben, aber man wird sich im Sinne größerer Sachlichkeit und Flexibilität auch davor zu hüten haben, daß die Präsenz der Sachkompetenz im Gestrüpp der Meinungen untergeht. Aber die Sachkompetenz müßte dann freilich nicht (wie die bisherigen Vorschläge noch den Eindruck erwecken) am administrativen und organisatorischen Systemwissen gemessen werden, sondern müßte sich an Kriterien der Glaubens- und Welterfahrung ausrichten. Auch dies kann schließlich immer nur annähernd geschehen, aber die Statutenverfasser sollten, gerade wenn ihnen selbst eine führende Rolle in der Synode zugedacht ist, nicht den Eindruck erwecken, als wollten sie sich von vornherein eine leicht lenkbare Versammlung schaffen.

Problematischer als die Zusammensetzung erweisen sich aber die bisherigen Vorschläge zur *Struktur* der Synode und zu den Kompetenzen ihrer Organe. Es ist zu hoffen, daß sich wenigstens einige „protokollarische" Unhöflichkeiten gegenüber der Vollversammlung vermeiden lassen. Es entspricht gewiß dem guten Einvernehmen zwischen Episkopat und Vollversammlung, wenn der Präsident der Bischofskonferenz auch Vorsitzender der Synode ist. Von der Bestellung der Vizepräsidenten durch ein eigenes Wahlgremium (Bischofskonferenz und Zentralkomitee) dürfte man wohl Abstand nehmen. Aber auch die Bestellung des Sekretärs könnte man mit guten Gründen der Synode selbst überlassen, besonders wenn der Vorschlag an Boden gewinnt, die konstituierende Sitzung bereits zu einem früheren Zeitpunkt (etwa Herbst 1970) einzuberufen. Diese hätte den Themenkatalog endgültig festzulegen und die Kommissionen zu errichten; warum sollte man ihr (nach Vorschlagslisten) nicht auch die selbständige Wahl aller wichtigen Organe überlassen, zudem dann immer noch Möglichkeiten zu Ergänzungen und Korrekturen bestehen. Die in sich effizienteste kann sich ja dann doch auch als die gewollte Lösung bestätigen. Aber wenn sowohl der Sekretär wie die Mitglieder der Zentral- und Vorbereitungskommission und diese beiden Kommissionen auch in ihrer Zusammensetzung (mit breiten Vollmachten) vom Statut festgelegt werden und die Bischofskonferenz ihrerseits über Anfang und Ende der Synode und über die Zulassung der Themen entscheidet, so würde die Vollversammlung durch einen engen Filter von Obrigkeiten und Kommissionen ihrer eigenen Aktionsfähigkeit beraubt. Schon hier zeigt sich, daß sich die Glaubwürdigkeit der Synode an zwei Faktoren entscheiden wird: am Maß an Freiheit, das trotz handlungsfähiger Organe und aller Notwendigkeit einer effizienten Verhandlungsführung der Vollversammlung verbleibt (und wieweit sich diese Organe *auch* der Vollversammlung oder *nur* der Bischofskonferenz gegenüber verantwortlich wissen), und am Verhältnis zwischen Vollversammlung und Episkopat. Für das letztere wird in den bisherigen Vorschlägen das Prinzip der *alleinigen gesetzgebenden Kompetenz* der Bischöfe erwartungsgemäß festgehalten. Gesetzgebende Körperschaften sind die Deutsche Bischofskonferenz bei Fragen ihrer Kompetenz und in allen anderen Fragen die einzelnen Diözesanbischöfe.

Die Frage ist nun, muß es bei der Feststellung bleiben, daß die Synode als Vollversammlung nur beratende Kompetenz hat und die verabschiedeten Dokumente eines nochmaligen getrennten positiven Gesetzgebungsaktes der Bischöfe bedürfen. Von verschiedener Seite wurde in letz-

ter Zeit mit immer mehr Nachdruck eine Differenzierung dieses Prinzips vorgeschlagen: Die Bischöfe sollten ihre Gesetzgebungskompetenz *in* der Synode wahrnehmen und im Falle der Nichtübereinstimmung vom *Vetorecht* Gebrauch machen (vgl. dazu auch Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 203). Damit wäre sowohl die Synode aufgewertet wie das Recht der Bischöfe (in einem stärker dialogischen Rahmen) voll gewahrt und einer Zersplitterung der Ergebnisse durch diözesanen Eigenwillen vorgebaut. Dabei ließen sich die Rechte der Synode und des Episkopats wohl nach den verschiedenen Qualifikationen der synodalen Verlautbarungen differenzieren, je nachdem, ob es sich dabei um Gesetzesvorlagen (die ins Diözesanrecht zu übernehmen sind), um Petitionen von gesamtkirchlichem Gewicht an die Adresse Roms oder um für die deutsche Öffentlichkeit bestimmte Erklärungen handelt.

Zwei entgegengesetzte Modelle

Wie immer man sich dies aber im einzelnen vorstellt, am Verhältnis zwischen Vollversammlung und Episkopat bzw. zwischen synodaler „Beratung" und bischöflicher „Gesetzgebung" werden die vorhin erwähnten *divergierenden Modelle* am deutlichsten sichtbar. Für das eine Modell bleibt letztlich alle Zuständigkeit bei den Bischöfen: Sie bestimmen (bzw. das Statut in ihrem Sinne) über Themen und Organe, über Dauer der Synode und über die gesetzliche „Qualifikation" ihrer „Empfehlungen". Die Vollversammlung bliebe trotz großzügigen Verfahrens in den Kommissionen (die nicht mehrheitlich von Klerikern zusammengesetzt zu sein brauchen und in denen auch die „Berater" volles Stimmrecht erhalten sollten) Abstimmungsmaschinerie in (trotz weitherziger Thematik) eng gezogenen oder jederzeit einengbaren Grenzen. Das andere Modell versteht zwar die Synode ebenfalls durchaus als Einheit von Bischöfen und „Volksvertretern", nimmt durch die Verlagerung des Gesetzgebungsaktes in die Vollversammlung die Bischöfe aber noch nachdrücklicher in die Synode hinein und macht die „Volksvertreter" nicht zu bloßen Vollzugsgenossen der Bischöfe, sondern zu ihren Verhandlungspartnern, wobei beide Seiten zu einem echten, wenn auch anstrengenden Dialog der Argumente gezwungen wären.

Es wäre nun sicher falsch, die beiden Modelle einander wie Zerrbild und Ideal gegenüberzustellen. Noch weniger wird man sich auf die Meinung einlassen können, es gehe jeweils nur um ein geringeres oder größeres Maß an gutem Willen, um unterschiedliche Sehschärfen, um das Vis à vis von Klugheit und Borniertheit. Hinter beiden Modellen stehen gewichtige sachliche Argumente. Ein Statut, wie man es bisher konzipiert hat, gewährt gewiß ein größeres Maß an *Effizienz*, nicht nur an technischer, sondern auch an gesetzgeberischer. „Demokratische" Gremien vermögen nicht unbedingt dasselbe, besonders im jetzigen Übergang, wo bei oft mangelnder Sachkompetenz im kirchlichen Bereich Diskussionsmethoden erst eingeübt werden müssen und das innerkirchliche Gesprächsklima sich zugleich verschlechtert. Aber ein Ereignis wie die Synode muß nicht nur in ihrem Ergebnis, sondern (wohl als Voraussetzung dafür) auch in ihrem Ablauf *glaubwürdig* erscheinen. In einem Dispositionskonflikt zwischen Effizienz und Glaubwürdigkeit kann erstere nicht auf Kosten der letzteren durchgesetzt werden. Noch problematischer würde die statutarische Vorbereitung, wenn Angst bei den Bischöfen vor den auf der Synode zu erwartenden Auseinandersetzungen und die Bedenken mancher „Laien" vor einer weiteren Auflockerung der „Geschlossenheit des deutschen Katholizismus" der Synode Fesseln anlegen wollten. Abgesehen davon, daß solche Intentionen wider alles Bemühen sehr bald transparent würden, könnten sie beim gegenwärtigen kirchlichen Gesprächsklima nicht solidere Einheit, sondern nur abruptere Spaltung und langfristige Entmutigung auch bei Gutwilligen bewirken. Damit in keinem Moment der Vorbereitung und des Verlaufs der Synode ein solcher Verdacht aufkommen muß, wäre wohl auch zu erwägen, ob Bischofskonferenz und Zentralkomitee beispielsweise bei der Ernennung von Mitgliedern nicht durch erweiterte Gremien ergänzt werden könnten.

Thematisch weiter voran?

Bei aller Bedeutung der rechtlichen Konstruktion der Synode wäre es aber doch begrüßenswert, wenn sehr bald eine lebhaftere Diskussion, verbunden mit gezielter *Programmarbeit*, in den zuständigen Gremien zustande käme. Soweit man hört, sind die bisherigen Ansätze durchaus auf fruchtbaren Boden gefallen. Wohl handelt es sich bei den ersten Ausarbeitungen offenbar um einen erst noch unverbindlichen Themenkatalog, der versucht, zunächst einmal die mögliche Thematik in der ganzen Breite zu erfassen. Doch werden schon deutlich Schwerpunkte sichtbar, die an den gegenwärtig als akut empfundenen Fragestellungen orientiert werden. Als solche Schwerpunkte erscheinen: das große Thema der Glaubensverkündigung einschließlich der Dienste und Träger der Verkündigung unter Berücksichtigung der hermeneutischen Probleme der Verkündigungspraxis in Katechese, Erwachsenenbildung und Predigt; das Verhältnis des Amtspriestertums zum allgemeinen Priestertum und die Differenzierung seiner Dienste und Lebensformen; liturgische Fragen, besonders aus dem Bereich von Buße und Eucharistie (einschließlich der pastoralen Darstellung ihrer Grundbedeutung für das Glaubensleben); Fragen der Seelsorgsplanung einschließlich der Frage nach der Möglichkeit neuer Gemeindeformen; Ehe und Sexualität einschließlich der Frage der möglichen Formen ökumenischer Zusammenarbeit in der Mischehenseelsorge; Fragen der gesamtkirchlichen Kooperation, soweit sie sich unter regionalen Gesichtspunkten anzeigen; Fragen der gesellschaftlichen Kooperation der Kirche, vor allem im Bildungsbereich und im Bereich der Sozialdienste.

Dringender als ein möglichst vollständiger Katalog von Einzelthemen scheint im gegenwärtigen Stadium der Vorbereitung jedoch zu sein, daß von Anfang an die *grundlegenden Perspektiven*, nach denen die Synode thematisch vorzugehen hat, im Blick bleiben: die alle „pastoralen" Fragen prägende Glaubenssituation, die ökumenische Verflechtung aller Sachfragen, das hermeneutische Problem von Theorie und Praxis. Denn nur durch solche durchlaufenden Perspektiven kann die Thematik flexibel und aufnahmefähig für ergänzende Fragestellungen bleiben. Man verhindert damit am besten eine bloße beziehungslose Aneinanderreihung von in sich wichtigen Themen und kann schon im Aufbau der Thematik eine Hierarchie der Probleme und Wahrheiten einhalten.

Das Wichtigste scheint aber, wie schon gesagt, zum *gegenwärtigen Zeitpunkt* noch nicht die lückenlose Ausarbeitung einer Themenliste und schon gar nicht ihre inhaltliche Fixierung zu sein (hier wird man ja für die Vorberei-

tung selbst sich auch noch stärker an den Ergebnissen der allgemeinen Diskussion orientieren müssen), sondern daß die Synode eine Gestalt erhält, die sie arbeitsfähig *und* glaubwürdig macht. Das Verhältnis zwischen Episkopat und Vollversammlung bleibt dabei die Kernfrage. Könnte man sich wider gegenwärtiges Erwarten noch für eine Gesetzgebungsweise der Synode entscheiden, in der die Bischöfe auch als Gesetzgeber in der Synode verbleiben und den ihnen von Fall zu Fall notwendig scheinenden Dissens auf ein bischöfliches Veto beschränken, so würde durch die deutsche Synode ein *Zeichen* gesetzt, das für das Verhältnis zwischen Bischöfen und Volk von gesamtkirchlicher Bedeutung wäre und gegen das Rom wenig Plausibles einzuwenden hätte.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Das Zweite Europäische Bischofssymposium

Das Symposium, zu dem sich vom 7. bis 10. Juli 108 Bischöfe aus 19 europäischen Ländern in Chur zusammenfanden, sollte als Forum der gegenseitigen Information und des Meinungsaustausches vornehmlich zum Thema „Der Priester in der Welt und in der Kirche von heute" ursprünglich wohl eine bescheidenere Rolle spielen, als sie ihr von „der" Öffentlichkeit zugedacht wurde.
Zeitpunkt und Thema dieses Zweiten Symposiums der europäischen Bischöfe waren bereits während der ersten Bischofssynode in Rom im Oktober 1967 von den Vertretern der europäischen Bischofskonferenzen festgelegt worden. Freilich ahnte damals, als man sich für die Priesterfrage als Thema entschied, noch kaum jemand, wie sehr die Bischöfe in den vergangenen zwei Jahren von explosiven Entwicklungen überrollt werden sollten, so daß einer von ihnen in Chur sagte, „wir sind fünf Jahre im Rückstand". Ebensowenig war damals der Zeitpunkt der zweiten (außerordentlichen) Bischofssynode bekannt. Beide aber, zunehmende Verschärfung der Priesterfrage in den westeuropäischen Ländern (bei allen unterschiedlich gesetzten Schwerpunkten) sowie die bevorstehende Bischofssynode und die Diskussion um das Interview von Kardinal Suenens gaben dem Churer Geschehen seine weitere und spezifische Perspektive und bewirkten unter den Bischöfen, die sich in Ruhe und „unter sich" beraten wollten, von Anfang an eine gespannte Atmosphäre. Die überreich herbeigeströmten Presse-, Rundfunk- und Fernsehreporter (zwei Journalisten auf einen Bischof) brachten ihnen „öffentliches" Interesse deutlich zu Bewußtsein, auch wenn dieses vornehmlich durch das gleichzeitige auf Einwirkung zielende Treffen europäischer Priestergruppen (rund 100 Vertreter aus acht Ländern, 4 Beobachter aus den USA) mitbedingt war, von dem sich mancher eine kleine Sensation zu versprechen schien.

Ungenügende Vorbereitung

Obwohl das Symposium bereits im Oktober 1967 beschlossen wurde, einigte man sich erst bei einer Vorbesprechung im Juli 1968 in Paris auf die endgültige Formulierung des Gesamtthemas. Ein „Verbindungskomitee der Sechs" hatte die einzelnen Referenten zu bestimmen. Weiter kam man überein, in den einzelnen Ländern eine begrenzte Umfrage durchzuführen, die die Bischöfe mit dem notwendigen Minimum an konkretem Material zur gegenwärtigen Problematik der Priesterfrage versorgen sollte. Die Fragen, die für alle Länder gleich lauteten und vom Generalsekretär der bischöflichen Kleruskommission der spanischen Bischofskonferenz, *R. Echarren*, zusammengestellt wurden, sollten die Forderungen der Priester an ihre Bischöfe, ihre Anregungen und Vorschläge in Erfahrung bringen: z. B. im Hinblick auf das Verhältnis von Priester und Bischof, die Beziehungen der Priester untereinander, den Autoritätsstil der Bischöfe, den Zölibat, die Mitverantwortung des Priesters mit dem Bischof in der Leitung der Diözese, die Frage des verheirateten Priesters, des Priesters im Nebenberuf u. a. Sie sollte aber auch die grundlegenden Probleme und Bedürfnisse, denen sich der Priester heute gegenübergestellt sieht, aufzeigen, z. B. seine theologische Aus- und Weiterbildung, die spezifische Art seiner Integration in die Welt und sein persönliches religiöses Leben sowie seine wirtschaftliche Situation. An dieser unter Zeitdruck durchgeführten und sehr improvisierten Umfrage, die nur etwa 350 Priester aus 11 Ländern erfaßte, wurde auf dem Symposium von verschiedenen Seiten Kritik geübt. Sie sei erst im Herbst 1968 in Angriff genommen worden, sie habe die bereits existierenden Priesterräte zu wenig oder überhaupt nicht in die Befragung einbezogen, die Laien seien praktisch ganz übergangen worden, von Repräsentativität könne gar keine Rede sein. Natürlich wußten dies auch die Bischöfe, weshalb auch von ihnen klar die Notwendigkeit einer künftigen, streng wissenschaftlichen und repräsentativen Befragung von Priestern und Laien betont wurde. Anderseits konnte man darauf verweisen, daß viele Bischöfe, vor allem in Holland und Belgien, aber auch in Deutschland und Frankreich, auch noch andere Informationsquellen benutzt hatten (Priesterräte, Umfragen auf diözesaner Ebene und an Universitäten).

Teilnehmer aus Ost und West

Unter den Bischöfen fiel zunächst die relativ hohe Teilnehmerzahl (im ganzen 14) aus Osteuropa auf, unter ihnen der Erzbischof *B. Kominek* (Breslau), *K. Očenašek* (Königgrätz) und Erzbischof *J. Pogačnik* (Laibach). Es fehlten auch nicht die großen Namen. Vierzehn Kardinäle waren zugegen, darunter auch mehrere Vorsitzende von nationalen Bischofskonferenzen, so die Kardinäle *Alfrink, Döpfner, Heenan, Suenens* und *Urbani*. Die einzelnen Länder waren zahlenmäßig wie folgt vertreten: Belgien (10), Dänemark (1), Deutschland (9), England (6), Frankreich (13), Holland (7), Irland (2), Italien (21), Jugoslawien (6), Luxemburg (1), Malta (1), Österreich (3), Polen (5), Portugal (5), Schweden (1), Schweiz (7), Spanien (5), Tschechoslowakei (1), Ungarn (2). Als ökumenischer Be-

obachter war der Generalsekretär der Konferenz europäischer Kirchen, *W. G. Garfield* (Genf), zugegen. Darüber hinaus hatten die Bischöfe insgesamt etwa 50 bis 60 theologische Berater mitgebracht. Von deutscher Seite waren u. a. *K. Rahner* (Münster) und *K. Lehmann* (Mainz) anwesend. *E. Schillebeeckx* war erwartet worden, kam aber nicht. Anwesend waren ferner der größere Teil der Mitglieder des Vorbereitungskomitees. Außereuropäische Beobachter waren diesmal im Gegensatz zum Ersten Bischofssymposium in Noordwijkerhout (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 354f.) nicht erschienen. *L. Rubin*, der Generalsekretär der römischen Bischofssynode sowie Kardinal *J. J. Wright* nahmen als vatikanische Beobachter teil und zeigten, wie in der Pressekonferenz bemerkt wurde, „une discretion remarquable et remarquée".

Programm und Organisation

Außer dem Eröffnungs- und Schlußreferat fanden alle Referate und Diskussionen unter Ausschluß der Öffentlichkeit statt. Nur *W. G. Garfield* als ökumenischer Beobachter sowie die theologischen Berater und die Mitglieder des Vorbereitungskomitees konnten an allen Veranstaltungen teilnehmen. Der Vormittag war mit zwei Referaten und einem Bericht (ausgenommen der Mittwochvormittag) ausgefüllt. Nachmittags diskutierten die Bischöfe in sieben Arbeitskreisen zu je 15 bis 20 Teilnehmern. Offizielle Konferenzsprachen waren Deutsch, Französisch und Italienisch. Während die Vorträge am Vormittag simultan übersetzt wurden, gab es in den Arbeitskreisen keine Übersetzer, noch seien, wie zu erfahren war, die Diskussionen protokolliert worden. Diese Tatsache wurde von manchem Bischof als Mangel empfunden, da sie zusätzlich sprachliche Verständigungsbarrieren schuf. Gerühmt wurde die (interne) „offene" Atmosphäre; an Meinungsverschiedenheiten habe es nicht gefehlt. Gegenüber Noordwijkerhout sei man in Chur jedoch einen Schritt weitergekommen: man habe wenigstens den Versuch unternommen, zu den konkreten Fragen und Problemen vorzudringen, wenn dies auch nicht überall gelungen zu sein scheint. Von den zwei Aspekten des Themas kam in den Diskussionen im wesentlichen nur Punkt eins: „Der Priester in einer sich wandelnden Welt", zur Sprache (vgl. dazu den Wortlaut des Referates von Msgr. *J. Dellepoort*, ds. Heft, S. 373). Die Zölibatsfrage war als solche thematisch nicht vorgesehen und kam auch in der Diskussion kaum zum Zug. Wegen der Abstimmung über die Zulassung von Vertretern von Priestergruppen, die sich den ganzen Mittwochvormittag hinzog, entfiel der Umfragebericht von *R. Echarren* über den Priester in einer sich erneuernden Kirche. Die drei Themen der Referate „Der Priester in einer sich wandelnden Welt" (Kardinal *A. Bengsch*, Weihbischof *E. Falcao)*, in „einer sich wandelnden Kirche" (Kardinal *V. Enrique Tarancón*, Bischof *E. Worlock*) und „Der Bischof und seine Priester" (Kardinal *A. Poma*, Erzbischof *J. Guyot)* lassen sich in ihren wesentlichen weiterführenden Aussagen etwa wie folgt zusammenfassen: Die Möglichkeit einer künftigen pluriformen Ausprägung des einen Priesteramtes ist zu erwägen (Kardinal *J. Döpfner*), alle Strukturen haben eine Dienstfunktion im Hinblick auf die Gemeinschaft mit Gott und die Bruderliebe (Kardinal *Bengsch*), die kultische und die Verkündigungsfunktion des Priesters müssen als Einheit gesehen *(D. Worlock)*, an der Notwendigkeit einer vertieften Spiritualität müsse festgehalten, zugleich noch nicht kalkulierbare Wege der Mitverantwortung müßten gesucht werden *(V. Enrique Tarancón)*.

Besondere Aufmerksamkeit fand erwartungsgemäß Kardinal *L. J. Suenens* in seiner öffentlichen Schlußansprache über den „Priester im Dienst des Gottesvolkes". Einleitend forderte er mehr Vertrauen in die Überraschungen des Heiligen Geistes, dessen Wirken nicht durch ein historisch fixiertes Priesterbild paralysiert werden dürfe. Christus habe bei der Gründung seiner Kirche und des neuen Priestertums weder dessen Strukturen noch dessen Ausübungsweise festgelegt. Die vielfältigen Aufgaben der Kirche erforderten eine vielfältige Ausprägung des Priester- und auch des Bischofsamtes. Dabei nehme der Geist seinen Weg nicht vom Papst über die Bischöfe und Priester zu den Laien, sondern er sei der ganzen Kirche als ganzer gegeben. Gegenüber der heutigen Krise, die — so präzisierte der Kardinal den Sinn seines Interviews — in erster Linie eine Krise des Glaubens und erst dann eine Krise der Strukturen sei (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 297ff.), müsse man in Ruhe und Gelassenheit reagieren, da nach seiner Meinung nicht das Priestertum, sondern lediglich dessen *uniforme* Ausprägung von einem Teil des Klerus angefochten werde. Diese Krise sei nicht rein negativ zu bewerten, als ob es heute keinen Idealismus mehr gebe, man müsse sie auch unter soziologischen und theologischen Kriterien sehen. In einer Gesellschaft, in der die sozialen Unterschiede immer mehr eingeebnet werden, müsse der Priester keinem „klerikalen Stand" angehören. In einer säkularisierten Welt sei das Zurücktreten seiner kultischen Funktion „ganz normal". Dennoch bleibe ihm dieser Welt gegenüber eine kritische und prophetische Funktion, die heute nur auf pluriforme Weise gelebt werden könne.

Das Neue Testament lasse klar erkennen, daß es nur einen Mittler, einen Meister und einen Hohenpriester gebe: Christus. Alle Christen bilden ein priesterliches Volk, auf das das Amtspriestertum hingeordnet sei. Gegenüber dem Dienst, den alle Christen zu leisten hätten, übernehme der Priester „einen ständigen Dienst für die Gemeinde als solche". Dieser sei ein Verkündigungs-, ein Vorsteher- und ein Versöhnungsdienst. Zu diesem Dienst habe der Priester Autorität empfangen, die eine brüderliche, spirituelle und der Gemeinde gegenüber verantwortliche Autorität sei.

Abschließend forderte der Kardinal eine personengerechtere, den menschlichen Problemen Rechnung tragende Prozedur bei Laisierungsverfahren, eine Lösung des Problems des Zölibates, der nicht notwendig mit dem Priesteramt verknüpft sei, sowohl auf gesamtkirchlicher wie ortskirchlicher Ebene, und zwar im Gespräch mit Bischöfen, Priestern und Laien. An die im Oktober erstmals zusammentretende Theologenkommission richtete er zwei Wünsche: die Herausarbeitung des evangelischen Wertes der Freiheit des Zölibates und dessen Neubegründung; die Klärung dessen, was wesentlich zum Priesteramt gehört.

Mißglückte Kontakte

Die gleichzeitig in der „Unterstadt" agierenden 100 Vertreter europäischer Priestergruppen, die erst am

12. Juni 1969 in Löwen ihr internationales Verbindungssekretariat (SIDIM) errichtet hatten (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 328) waren in der Erwartung nach Chur gekommen, von den Bischöfen, die *über* sie beraten wollten, gehört zu werden. Aber ein solches Anhören oder Mitreden einer so formierten Spontaneität war nicht vorgesehen, und das Gros der Bischöfe zeigte wenig Neigung, sich durch das Drängen der Gruppenvertreter, zahlreicher theologischer Berater und einer Minderheit der Bischöfe selbst, zu der auch die Mehrheit der deutschen Teilnehmer zu rechnen war, umstimmen zu lassen.

Eine erste Bitte der Priester um Teilnahme an den Gesprächen, bereits im März dieses Jahres vorgetragen, wurde abschlägig beschieden. Erst als ein zweiter Brief zu Beginn des Symposiums vom „comité responsable" wiederum negativ beantwortet wurde, entschloß man sich zur Ausübung eines gewissen Drucks durch einen „Spaziergang" vor die Tore der Tagungsstätte der Bischöfe. Über ihre Minimalforderungen (Teilnahme einiger ihrer Vertreter an den Beratungen der Bischöfe und Mitteilung der Ergebnisse in einer gemeinsamen Pressekonferenz) entschied das Symposium der Bischöfe am Mittwochvormittag in einer Abstimmung, deren genaue Voten nicht bekannt wurden und vor der die anwesenden Theologenberater (mit Ausnahme des ökumenischen Beobachters) mit einem (entgegen einem schriftlichen Protest von 14 theologischen Experten) „exeant omnes non-episcopi" des Vorsitzenden hinauskomplimentiert wurden. Das Ergebnis der Abstimmung war wiederum — „mit großer Mehrheit" — negativ. Die Begründung der Bischöfe lautete: dies sei ein Symposium der Bischöfe, nicht der Priester, es sei juristisch unverbindlich, die Priester seien nicht repräsentativ, jeder habe ja die Möglichkeit, mit seinem Bischof persönlich zu sprechen. Dieser Bescheid veranlaßte dann offenbar Kardinal Suenens zu einem Zusatzantrag, daß einige Bischöfe, die sich dazu bereit erklärten, sich privat mit einer Gruppe von Priestern treffen sollten. Dieser Antrag soll nach *R. Laurentin* („Le Figaro", 11. 7. 69) mit 51 gegen 36 Stimmen angenommen worden sein. So kam es schließlich doch zu einem informellen, für beide Seiten wenig befriedigenden Treffen zwischen sechs Bischöfen (*H. Ernst,* Breda, Holland; *J. Guyot,* Toulouse, Frankreich; *A. Mensa,* Verelli, Italien; *Ch.-M. Himmer,* Tournai, Belgien; Weihbischof *A. Frotz,* Köln, *F. Wetter,* Speyer) und einer größeren Gruppe von Priestern in Anwesenheit der Presse. Dieses Gespräch, das in gespannter Atmosphäre begann und in dem harte Fragen gestellt wurden — die Zölibatsfrage geriet bisweilen ungebührlich ins Zentrum —, dürfte jedoch den beteiligten Bischöfen die ganze Schärfe der Problematik deutlich gemacht haben.

Die Priestergruppen verabschiedeten am Schluß ihres Treffens einstimmig drei Resolutionen: über den Zölibat, über das „Engagement" des Priesters und die Ausübung einer beruflichen Tätigkeit. Die Motion über den Zölibat stellte nicht dessen Sinn, sondern nur dessen Pflichtcharakter in Frage sowie die Bedingungen, unter denen er in der lateinischen Kirche gelebt wird. Die Resolution über das „Engagement" der Priester betont die Verpflichtung des Priesters zur klaren und offenen Stellungnahme gegen jede Art von „Korruption", Unterdrückung und Manipulation. Im Dokument über die berufliche Tätigkeit wird die freie Wahl eines Berufes und dessen Ausübung als Mittel zur Bezeugung des Glaubens in der Solidarität mit den Menschen hervorgehoben. Allerdings übten die 18 inoffiziellen Vertreter der MIEC (Mouvement International des Etudiants Catholiques), die zusammen mit den Priestern die genannten Motionen beraten hatten, bei der Abstimmung Stimmenthaltung. Sie bemängelten weniger den Inhalt der Resolutionen, mit dem sie sich im großen und ganzen einverstanden erklärten (wenn sie auch ihre begrenzte Kompetenz betonten), als vielmehr das Niveau der Diskussion, welche die Priesterfrage zu wenig im Rahmen der fundamentaleren ekklesiologischen Frage behandelt habe.

Eine dürftige Erklärung

Die von Weihbischof *R. Etchegaray* verlesene Schlußerklärung kam in den meisten Punkten über allgemeine Formulierungen nicht hinaus. Den meisten Priestern, die eine Überprüfung kirchlicher und seelsorglicher Strukturen verlangen, wurde darin das Motiv echter Sorge zugestanden. Das Bestreben, den Pflichtzölibat vom Priestertum zu trennen, treffe nur für eine Minderheit zu. Die überwiegende Mehrheit fordere nur eine vertiefte Motivierung. (Diese Aussage läßt freilich angesichts des Fehlens wissenschaftlicher und repräsentativer Umfragen — und auch auf dem Hintergrund des Dellepoort-Berichts — die Frage aufkommen, woher man dies so genau wisse.) Der Priester wünsche wirkliche, so hieß es weiter, Mitverantwortung durch Einbeziehung in den Meinungsbildungsprozeß, wobei er jedoch anerkenne, daß die letzte Entscheidung der bischöflichen Autorität vorbehalten bleibe. Auf der kommenden Bischofssynode sollen die Präsidenten der nationalen Bischofskonferenzen nach neuen Formen der Zusammenarbeit suchen.

War der Diskussionsertrag des Symposiums auch dürftig und durch das etwas kämpferische Geschehen am Rande und die offensichtliche Hilflosigkeit der Mehrzahl der Bischöfe gegenüber der geistlichen Kontestation, aber auch gegenüber der Presse behindert, so dürfte die Begegnung doch dazu beigetragen haben, den bischöflichen Teilnehmern die Priesterfrage als gesamtkirchliches Problem konkret und unvermittelt vor Augen geführt zu haben. Auch zeigte sich, daß sich jene Bischöfe, von denen gegenwärtig am ehesten gesamtkirchliche Initiativen zu erwarten sind, der Notwendigkeit, gerade in der Priesterfrage auf Rom etwa über die römische Bischofssynode im Herbst einzuwirken, bewußt waren. So meinte z. B. Kardinal *B. Alfrink* in einer Presseerklärung („La Croix", 15./16. 7. 69), in der er eine gewisse Enttäuschung über Chur nicht zu verbergen suchte, daß der Vorschlag von Kardinal *Suenens,* verheiratete Männer zu Priestern zu weihen, im Oktober sicher „in den Wandelgängen der Bischofssynode" besprochen werden wird. Zum Symposium selbst erklärte Kardinal *J. Döpfner* in einem Interview mit der deutschen Abteilung von Radio Vatikan („La Croix", a. a. O.), „es ist klar, daß diese Form des Symposiums durch eine andere mit klar umschriebenen und konkreten Themen sowie mit einer klaren und präzisen Kompetenz und Repräsentation ersetzt werden muß". Eine solche Versammlung werde dann „für die verschiedenen Bischofskonferenzen wie für die gesamtkirchliche Synode nützlich und sogar notwendig sein".

Der 14. Evangelische Kirchentag

„Hungern nach Gerechtigkeit" war das Motto des 14. Deutschen Evangelischen Kirchentags, der vom 16. bis 20. Juli 1969 in Stuttgart abgehalten wurde. Er verstand sich als eine Vertiefung und Präzisierung des 13. Evangelischen Kirchentags in Hannover vor zwei Jahren (vgl. *R. v. Weizsäcker*, „Christ und Welt", 17. 1. 69), der den Frieden zum Thema hatte. Aber schon rein äußerlich unterschied sich dieses Ereignis in Stuttgart vom Kirchentag in Hannover (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 376 ff.). Und dies nicht nur durch die Fülle des Angebots (man hat schon von einem „Evangelischen Supermarkt" gesprochen), das eine bisher nicht gekannte Breite verriet. Drei „theologischen" Themen (die Gottesfrage, Streit um Jesus, Kirche) standen vier soziale bzw. gesellschaftlich-politische Themenkreise (der Einzelne und die Anderen, Demokratie, Gerechtigkeit in einer revolutionären Welt, Tribunal zur Ermittlung des Glücks) gegenüber. Außer dem Eröffnungsgottesdienst (am Abend des 16. Juli) und der Hauptversammlung als Abschluß des Kirchentags im Stuttgarter Neckarstadion (Teilnehmerzahl 30 000 bzw. 35 000) gab es keine Großkundgebungen. Man tagte in Arbeitsgruppen, deren Größe man dem Interesse der Teilnehmer überließ. Diesmal hatte man auch von dem System der Voranmeldung der Teilnehmer abgesehen. Aus der Thematik dieser Arbeitsgruppen geht hervor, daß das „Hungern nach Gerechtigkeit" im Sinne der Bergpredigt mit allen sozialen und politischen Implikationen gemeint war. Gespräch und „Kommunikation, die Kontroversen nicht ausschließt" *(R. v. Weizsäcker)*, wurden nicht nur als Methode der Bewußtwerdung, der Suche nach dem eigenen Selbstverständnis akzeptiert, sondern auch als Ziel dieses Kirchentages und als seine „wichtigste Aufgabe" erklärt, die, wie der Kirchentagspräsident in seiner Schlußansprache am 20. Juli feststellte, „noch nicht geschafft" worden sei. Man darf es den Initiatoren abnehmen, daß sie nicht aus taktischen Gründen Offenheit nach allen Seiten praktiziert haben. Opposition war nicht nur von der „jungen Kirche" zu erwarten. Denn man weiß, daß der Pietismus, der sich in Hannover selbst von der Teilnahme am Kirchentag noch ausgeschlossen hatte, in Württemberg sehr stark verwurzelt ist und daß die sog. Neue Theologie sich in Stuttgart auf etwas fremdem Boden befand. Daher hätte man meinen sollen, daß sich die härtesten Auseinandersetzungen wohl innerhalb der theologischen Thematik zeigen würden.

Eine nur halbherzige Konfrontation

Während es in der Arbeitsgruppe, die sich mit der Gottesfrage beschäftigt hatte und an der sich durchschnittlich um 2000 Personen beteiligten, unter der sicheren Leitung des Tutzinger Akademiedirektors *P. Rieger* nicht uninteressant, aber doch verhältnismäßig ruhig zuging, verlief der „Streit um Jesus" (Leitung: *A. Hege*, Heilbronn, und Pfarrer *P. Spambalg*, Ludwigsburg) recht unterschiedlich. In dieser größten Halle des Killesberggeländes versammelten sich zu den einzelnen Sitzungen dieser Arbeitsgruppe zwischen 6000 und 7000 Besucher. Gewiß kam hierher die Mehrzahl der Gläubigen, die im Kirchentag eine geistliche Erbauung, auch Belehrung und weniger einen „Streit" gesucht haben. Es dürfte müßig sein, sich vorzustellen, wie der „Streit um Jesus" verlaufen wäre, wenn Prof. *W. Marxsen* sich nicht von seinem Münsteraner Kollegen Prof. *G. Klein* hätte vertreten lassen müssen, um, wie ursprünglich vorgesehen, den Standpunkt der sog. „Neuen Theologie" gegenüber einem der profiliertesten Repräsentanten der Bewegung „Kein anderes Evangelium", Prof. *W. Künneth*, Erlangen, zu vertreten. Das Publikum, das sichtlich engagiert den Ausführungen von Prof. Klein über „Das Ärgernis des Kreuzes" folgte, war durchaus nicht damit einverstanden, daß das (theologische Gegensätze etwas herunterspielende) „Versöhnungsangebot" von seiten Kleins durch Prof. Künneth sehr kategorisch abgelehnt wurde.

Der Teilnehmerzahl nach schien das Interesse an der Arbeitsgruppe „Kirche" nicht überwältigend zu sein. Waren bei der ersten Sitzung dieser Arbeitsgruppe noch über 2000 Kirchentagsbesucher zugegen, so sank die Zuhörerzahl zeitweise unter 1000. Die aggressiven Thesen *R. Krämer-Badonis* (1. Die Gesellschaft braucht keine Kirche. 2. Die Kirche braucht die Gesellschaft und ist ihr Reflex. 3. Die Kirche hebt im dialektischen Selbstreflex den Glauben auf) wurden nicht widerspruchslos hingenommen. Prof. *J. Illies* lenkte in seiner Antwort auf die Frage nach Möglichkeiten und Grenzen des rationalen Denkens und betonte den Charakter des Glaubens als Mysterium. Das Plenum der Arbeitsgruppe Kirche identifizierte sich mit der Forderung nach dem „gemeinsamen Abendmahl . . . von Allen und für Alle, die ihr Leben und die Zukunft von der Hoffnung her verstehen, die in Jesus sichtbar geworden ist".

Von der Diskussion zum Protest

Unter dem Thema „Der Einzelne und die Anderen" tagte die Arbeitsgruppe, deren Podium zeitweise (am Donnerstag, 16. Juli) von Prof. *A. Mitscherlich*, Frau *M. Mitscherlich-Nielsen* und *J. Scharfenberg* und *H. von Hentig* besetzt war. Die Diskussion über das Mitscherlich-Referat „Aggression als individuelles und gesellschaftliches Schicksal" entwickelte sich zeitweilig zu einer Kontroverse über das Verhältnis der Psychoanalyse zur Theologie.

Weniger diszipliniert und ruhig ging es in Halle 2 zu, wo die Arbeitsgruppe Demokratie tagte. Schon als bekannt wurde, daß sich sowohl *Rainer Barzel* als auch *Helmut Schmidt*, die in einem Hearing befragt werden sollten, entschuldigen ließen und zu ihrer Vertretung zwei Stuttgarter Kandidaten für die Bundestagswahlen, *H. Dehringer* (CDU) und Bundesjustizminister *H. Ehmke* (SPD), erschienen waren, hatte sich eine gewisse Verbitterung besonders unter den jüngeren Kirchentagsteilnehmern bemerkbar gemacht. Als kurz vor Schluß der Vormittagssitzung am Freitag auch das im Stuttgarter Landtag gerade zur Verabschiedung anstehende „Ordnungsrecht" zur Sprache kam, wurde von der Mehrheit der Teilnehmer der Entschluß zu einer *Demonstration* gefaßt und ausgeführt, ohne daß die Polizei eingreifen mußte.

Die Gruppe der sich ansonsten in Halle 10 versammelten jungen Teilnehmer (verschiedene Gruppierungen der ESG und auch kleinere radi-

kalere Grüppchen) schienen sich anfangs ganz und gar für die Arbeitsgruppe „Gerechtigkeit in einer revolutionären Welt" interessiert zu haben. Nach gelegentlichen turbulenten Szenen brachte der Arbeitskreis eine Resolution „An Bundestag und Bundesregierung" ein, in der eine Sondersitzung des Parlaments über die gegenwärtige Schließung der Luftbrücke nach Biafra gefordert wurde. Die Bundesregierung solle sich für die Erzwingung eines Waffenembargos über beide Seiten und für Waffenstillstandsverhandlungen einsetzen. Die Entwicklungshilfe, sowohl die staatliche wie die private, wurde „kapitalistischer" Intentionen und politischer Nebenabsichten verdächtigt.

Das „Tribunal zur Ermittlung des Glücks" erarbeitete unter der Leitung von Bundesrichter *H. Simon* schon am ersten Tage nach dreieinhalbstündiger Sitzung zwei Resolutionen zur Eigentumsfrage. Das projektierte Glück nahm dabei offensichtlich gelegentlich etwas weltfremde Züge an. Privates Eigentum, so lautete eine Forderung, sei zu vergesellschaften und unter „demokratische" Kontrolle zu stellen. Direkte und indirekte Subventionierung des privaten Wohnungsbaues sei einzustellen und der „gesellschaftliche" Wohnungsbau zu fördern. Als Voraussetzung wurde eine neue Bodenordnung gefordert, die privates Grundeigentum aufhebt. In der zweiten Resolution wurde die „volle Erfüllung" des Grundgesetzartikels, der die Bedingungen der Überführung von Privateigentum in Gemeineigentum regelt, gefordert.

Die Bibel war gefragt

Den Vormittagsveranstaltungen der Arbeitsgruppen ging jeweils die sog. „Bibelarbeit" voraus, die eine erstaunlich große Anteilnahme fand. So kamen zu den von *H. Zahrnt*, Hamburg, vor der Sitzung der Arbeitsgruppe „Kirche" gehaltenen biblischen Überlegungen etwa doppelt soviel Menschen wie zu den Arbeitsgruppensitzungen. Unter dem Stichwort „Kirchentag im Gespräch" fand jeweils am Nachmittag auf dem Stuttgarter Schillerplatz ein Diskussionsforum statt. Man wollte aus dem Kirchentag keinen „Naturschutzpark für evangelische Christen" machen. Auch das jeweilige „Interview des Tages" war eine öffentliche Angelegenheit. Hier stellten sich vor allem Politiker der Diskussion mit Journalisten und dem Publikum. Das Programm des Kirchentages bot für den Abend eine reiche Auswahl an. Vorlesungsreihen innerhalb der Arbeitsgemeinschaft „Juden und Christen" mit Referaten von Rabbiner *R. R. Geis*, Düsseldorf, *Moshe Tavor*, Jerusalem, Prof. *K. Sontheimer*, Berlin, und *A. Hassan*, letzterer über „Die Position der Araber, ihr Selbstgefühl und ihre Forderungen an Israel." — In der Vorlesungsreihe „Aspekte der Gerechtigkeit" behandelte Prof. *E. Schweizer*, Zürich, „Gerechtigkeit unter Partnern" und „Gerechtigkeit unter Völkern". Der Prager Philosophieprofessor *M. Machovec* hielt innerhalb der Reihe „Recht, Gerechtigkeit und Gewalt" ein Referat über „Marxismus zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit", zu dem etwa 5000 Hörer gekommen waren. In der dem Killesberg nahegelegenen Brenzkirche wurde allabendlich eine Abendmahlsfeier gehalten. Kulturelle Programme (Theater und Konzerte, kabarettistische Veranstaltungen), Teach-ins usw. setzten sich gelegentlich bis spät in die Nacht fort. In 25 Wohnwagen, etwas abseits und hinter hohen Hecken geradezu versteckt, wurde pädagogische, psychologische und besonders seelsorgliche Beratung angeboten.

Schwierige Balance

Ob dieser Kirchentag den „Anfang einer ganz neuen Entwicklung" *(J. Zink)* darstellt, wird wohl abzuwarten bleiben. Pessimisten glauben, mit dieser Veranstaltung habe sich der Kirchentag selbst ad absurdum geführt. Manche Stimmen aus dem gläubigen Kirchenvolk fanden das laute Gebaren in Halle 10, dem Treffpunkt jugendlicher Protestgruppen verschiedenster Schattierungen, schlechthin skandalös. Studenten, die die ESG-Zeitschrift „Pro-Test" oder gar die rotgedruckte Sonderausgabe „Kritischer Katholizismus" etwas marktschreierisch anpriesen, wurden zuweilen als „Kommunisten" angesprochen. Daß dieser Kirchentag so „begeisternd, lebendig" (und in manchem den Vorgängen auf dem letzten Katholikentag in Essen sehr ähnlich) war, ist gewiß auf das spezifische Interesse vornehmlich junger Teilnehmer zurückzuführen. Freilich gab es junge Protestler, die von vornherein jeglichen Versuch zur konstruktiven Mitarbeit ablehnten. Doch konnte man den jungen Teilnehmern attestieren, daß sie es in der Mehrzahl mit der Diskussion ernst meinten und manches darin gut voranbrachten. Diesen Interessen entsprechend waren auch der Flut von Resolutionen (31 an der Zahl) keine Grenzen gesetzt. Kein Wunder, daß diese von sehr unterschiedlichem Realisierungswert waren. Neben den bereits genannten Entschließungen verdienen hervorgehoben zu werden: die Resolution über die Mischehen (ökumenische Trauungen, Kindererziehung gemäß dem Gewissen der Eheleute, gemeinsame Seelsorgezentren) sowie jene über eine stärkere Beteiligung der Laien an innerkirchlichen Entscheidungen wurden mit Beifall begrüßt. Entschließungen zum Bilderverbot im Religionsunterricht, zur Einführung der Ganztagsschule bedürfen freilich noch sehr sorgfältiger Prüfung. Immerhin: die während der Schlußkundgebung als „Stimme von rechts" bezeichnete Auslassung über „Kirchenfeinde, Christusfeinde und Gottesfeinde" klang doch weit liebloser als viele „linke" Provokationsformeln.

Obenhin betrachtet, könnte man sagen, daß sich der vor Hannover bis zur Spaltungsgefahr bestehende Gegensatz zwischen der „neuen" Theologie und den „konservativen" theologischen Lehrmeinungen nicht auf den Stuttgarter Kirchentag ausgewirkt hat. Denn hinter dem starken sozialen und gesellschafts-politischen Engagement traten theologische Kontroversen in den Hintergrund. Ob Bischof *Eichele* mit der Feststellung recht hatte, daß sich der Württembergische Pietismus als „tragender Pfeiler" dieses Kirchentags verstand, oder ob ein Versöhnungsversuch allein schon durch die Wahl von Stuttgart zum Tagungsort forciert worden ist — wie es nach den Worten von *E. Stammler* scheinen mag, wonach man sich „genötigt" sah, „diesmal besonders die Front des Pietismus zu berücksichtigen" (vgl. „Stuttgarter Zeitung", 16. 7. 69) —, möge dahingestellt bleiben. In Stuttgart manifestierte sich der deutsche Protestantismus überhaupt weniger als Kirche denn als eine Vielzahl „engagierter" Gruppen mit stark ausgeprägtem Politisierungstrend, der durch die zahlenmäßig starke Präsenz pietistischer Tradition keineswegs immer in fruchtbarer Balance gehalten wurde.

Nach dem Scheitern des Unionsplans zwischen Anglikanern und Methodisten

Der 8. Juli 1969 wird nach dem Urteil des Erzbischofs von Canterbury, *M. A. Ramsey,* als „der kritischste Tag seit der Reformation" in die Geschichte der Kirche von England eingehen. Für die Ökumenische Bewegung aber stellt er wohl einen Wendepunkt dar, das Ende der sog. „organischen Einheit" als Unionsschema getrennter Kirchen. In einer historischen Rede beschwor der Primas die in Westminster House, London, versammelten Convocations (Synoden) von Canterbury und von York, sie möchten, wenn in Birmingham gleichzeitig die Methodistenkonferenz über „das denkbar beste Unionsschema" mit der Kirche von England abstimme (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 312f.), ihre Zustimmung nicht versagen, andernfalls werde „das Elend der Kirchenpolitik" weitergehen, die Ökumenische Bewegung aber werde zumindest in den Augen der jungen Generation einen schweren Rückschlag erleiden, und es würden wahrscheinlich mehr Spaltungserscheinungen um sich greifen als im Falle einer Annahme. Die Beschwörung half nicht, auch nicht die gleichzeitige Warnung des Erzbischofs von York, *J. Coggan,* vor dem Feind, der vor den Toren lauere, dem Atheismus. Die Entscheidung der gesetzgebenden Körperschaften der Kirche von England fiel, erst in den letzten beiden Wochen erahnt, gegen den Unionsplan aus, trotz der überwältigenden Mehrheiten in den Probeabstimmungen vom Mai. Es fehlte bei der Zählung der Abstimmungsergebnisse in allen Häusern die Mehrheit von 75 Prozent aller abgegebenen Stimmen, für englische Verhältnisse eine absurde Ziffer bei Verfassungsänderungen. Nur 69 Prozent rechnete man zusammen, ohne ihr Gewicht zu zählen.

Enttäuschende Abstimmungen

Denn im einzelnen waren die Ergebnisse der Abstimmungen gar nicht schlecht. Von den 29 Bischöfen des Oberhauses der Diözese Canterbury hatten nur zwei mit Nein gestimmt, ausgesprochene Anglokatholiken. Im Oberhaus von York stimmten 11 von 14 Bischöfen mit Ja. An den Bischöfen also hatte es nicht gelegen (vgl. „Church Times", 11. 7. 69). Wohl hatte es sich der Klerus anders überlegt, und er wiederum stand offensichtlich unter dem Einfluß der Abneigung vieler einflußreicher Laien, deren Repräsentanten bei einer Probeabstimmung Mitte Juni nur 52 Prozent Ja-Stimmen aufbrachten, wobei ein Drittel der 340 Mitglieder des vorerst nicht rechtsetzenden Hauses der Laien abwesend waren. Dieses magere Ergebnis hatte eigentlich den Umschwung herbeigeführt. Denn hinter den Laien, die auf eine Union mit den Methodisten nicht vorbereitet waren, stand wohl auch das politische Unterhaus von morgen, vermutlich mit einer konservativen Mehrheit, die eines Tages dem Unionsplan die gesetzliche Verbindlichkeit hätte verleihen müssen. So ließ bereits das Sonderreferendum für den Klerus, das während des Monats Juni schriftlich eingeholt wurde, den bevorstehenden Umschwung erkennen (vgl. „Church Times", 20. 6. 69). Eine starke Minderheit von 36,8 Prozent der Geistlichkeit entschied sich gegen den Unionsplan, besonders gegen den sog. Versöhnungsgottesdienst mit seiner „kalkulierten Zweideutigkeit", in welchem durch gegenseitige Handauflegung Anglikaner und Methodisten einander ihre besonderen Gaben zuerkennen sollten, die Anglikaner den Methodisten das, was man in der Kirche von England die „apostolische Sukzession" oder den „historischen Episkopat" nennt, ein Verfahren, das bei mancher Union in Missionsgebieten, vor allem dem Musterbeispiel der 1947 geschaffenen „Kirche von Südindien", funktioniert und sich seitdem bewährt hat. Der Erzbischof von Canterbury hatte angesichts der erwarteten Schwierigkeiten in seiner Schlußansprache vor den Abstimmungen zuversichtlich bemerkt, er wisse, daß viele Geistliche, die im Referendum mit Nein gestimmt hätten, ihren Vorbehalt zurücknehmen würden, wenn erst „die Kirche" entschieden habe; und die anderen wüßten genau, daß man sie unbehelligt in der bisherigen Weise pastorieren lassen und nicht zu einer wie immer gearteten Zusammenarbeit mit den Methodisten nötigen werde.

Erzbischof Ramsey versäumte es nicht hinzuzufügen, daß eine Ablehnung der Union die Verhandlungsposition der Kirche von England gegenüber Rom keineswegs stärken werde! Der Appell nutzte nichts trotz wiederholter Gebetspausen: das „Unterhaus" von Canterbury, die Vertretung des Klerus, wies 77 Neinstimmen bei 154 Ja auf, also genau ein Drittel, das Unterhaus von York nur 71 Ja von 105 Geistlichen. Alles zusammen, obwohl die in der ganzen Welt übliche verfassungsändernde Mehrheit damit erreicht war, reichte das Abstimmungsergebnis nicht aus, um die freiwillig errichtete Barriere von 75 Prozent zu nehmen.

Bleiben die Methodisten allein?

Ehe die erheblichen Folgen dieser Abstimmungsniederlage berichtet werden, zunächst ein Wort über das, was in der gleichen Stunde in Birmingham geschah. Auch dort lag der schlichte Antrag vor, die „endgültige Zustimmung zum Beginn von Stadium I der anglikanisch-methodistischen Vorschläge zu geben und die notwendigen gesetzlichen Maßnahmen einer Zusammenarbeit einzuleiten". Die Methodisten, ebenfalls bis zum letzten Augenblick unentschlossen, da sich auch bei ihnen eine Sezession vorbereitete, rafften sich unter ihrem neuen Präsidenten *R. Davies* auf, den Sprung in eine größere Zukunft zu wagen. Es war ihnen ja zugesichert worden, daß die Handauflegung seitens anglikanischer Bischöfe im Versöhnungsgottesdienst keine „Re-Ordination" bedeute. Das genügte ihnen, und es war von ihnen, jedenfalls für Stadium I, nicht verlangt worden, auf ihre Tradition zu verzichten, daß auch Laien das Abendmahl austeilen können, und zwar ein Abendmahl ohne vergorenen Wein. Sie hatten nichts zu verlieren, sondern eher zu gewinnen. Und so brachte ihre Konferenz eine Mehrheit von 77,4 Stimmen auf zugunsten der „organischen Einheit" mit der Kirche von England unter dem „historischen Episkopat". Als dieses Ergebnis nach Westminster weitergegeben wurde, war man dort konsterniert, und der Methodisten bemächtigte sich eine Stimmung der Enttäuschung, allein gelassen worden zu sein. Was soll nun werden?

Der Erzbischof von Canterbury, der hauptsächliche Promotor der Union, verbarg nicht seine schwere Enttäuschung, aber er fand noch Hoffnung und erklärte, eine Schlacht sei verloren, aber nicht die Einheit. Man werde in absehbarer Zeit denselben Unionsplan abermals zur Abstimmung vorlegen und inzwischen die Bewegung der Gemeinden zueinander auf der Basis wachsen lassen. Man muß sich fragen, ob hier nicht eine typisch britische „Sturheit" (stubbornness) vorliegt statt der bisher zu beobachtenden Regierungsweisheit eines bewährten Hierarchen, der zur Führung entschlossen ist. Nun, der Erzbischof wird den Plan keineswegs denselben Convocations vorlegen. Er denkt wohl daran, daß diese mit der Verfassungsreform der Kirche von England ohnehin ihre Zuständigkeit verlieren und im kommenden Jahr die neue „Generalsynode" in Tätigkeit tritt, die die beiden Diözesen Canterbury und York umfaßt und auf der auch die Laien vertreten sind. Das mag eine andere Situation ergeben, wenn unterdessen die Entwicklung an der Basis bei denjenigen Gemeinden voranschreitet, die sich dem Unionsplan verschrieben haben, und diese sind recht zahlreich.

Ein neues Konzept der Einheit erforderlich?

Damit wird aber ein Element in die ökumenische Entwicklung eingeführt, das keineswegs dem Gedanken einer „organischen Einheit" der Kirchen entspricht, nämlich die Selbsthilfe der Laien und Pfarrer in Gestalt einer die Grenzen der Doktrinen durchbrechenden *Interkommunion*. Zu ihr rät neuerdings auch ein so vorsichtiger Theologe wie Max *Thurian* von Taizé („Der Glaube in der Entscheidung", Herder-Bücherei 345), obwohl das Stillhalteabkommen der römisch-katholischen und der reformierten Kirche Frankreichs bezüglich der Interkommunion soeben veröffentlicht worden ist (vgl. „Réforme", 28. 6. 69, mit der Broschüre „Réunis en son nom", herausgegeben von Kardinal *P. Gouyon,* Erzbischof von Rennes, und Pfarrer *H. Roux*). Die theologische Trägheit nicht einmal der Theologen oder der Kirchenführer, sondern der altgewordenen repräsentativen Laien in der Kirche macht anscheinend einen Durchbruch durch die kontroversen Schranken des 16. Jahrhunderts unabwendbar. Ist aber erst einmal das Drängen von unten her im Gange, so ist das Konzept der *organischen Einheit* überspielt (vgl. dazu auch die Analyse „Kontroversen um die Interkommunion" in: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 266 f.). Die Anglikanische Kirche hatte seit dem Lambeth-Quadrilateral von 1886 den Plan verfolgt, alle aus ihrer Einheit bzw. der einstigen Staatskirche von England ausgebrochenen Freikirchen unter dem „historischen Episkopat" wieder zu sammeln, und sie hatte nach und nach bei den Freikirchen aller Kontinente Verständnis dafür gefunden. Von daher war der Gedanke der „organischen Einheit" zum *Grundkonzept* der Ökumenischen Bewegung und des Weltrates der Kirchen geworden, gipfelnd in der Erklärung der Dritten Vollversammlung von Neu-Delhi 1961 und gleichsam bestätigt durch das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils, das freilich das Konzept der „organischen Einheit" noch genauer katholischer dachte, nämlich unter dem Primat des Papstes mit all den Kautelen bezüglich der Priesterweihe und der von ihr abhängigen „vollständigen Wirklichkeit" (substantia) des eucharistischen Sakraments. An diese Konzeption hatte auch Papst Paul VI. praktisch erinnert, als er sich in Genf vor den Vertretern des Ökumenischen Rates als „Petrus" vorstellte und vor einem eventuellen Beitritt der katholischen Kirche zum Weltrat noch tiefergehende Studien empfahl.

Wenn nicht alles täuscht, so ist der 8. Juli 1969 nicht nur für die Einigung der Christen in England, sondern für die gesamte, die römisch-katholische Kirche einschließende Ökumenische Bewegung ein „Zeichen" geworden, daß wenigstens in Europa, dem Ursprungsland der festformulierten Lehrunterschiede, eine „organische Einheit" ohne Pluralismus des Lehrens und der Ordnung nicht realisierbar ist, sondern der Weg der Bewegung von unten mit „sanfter Gewalt" *(K. Rahner)* vorläufig wirkkräftiger, wenn auch nicht gefahrlos sein dürfte. Die Kirchenpolitik von Canterbury, die Kunst des theologischen Kompromisselns, hat Schiffbruch erlitten. Das Unbehagen der anglikanischen Bourgeoisie vor den kleinen Leuten in den methodistischen Gemeinden, wo der Laie das alkoholfreie Abendmahl austeilt, ist im Grunde der einzige miserable Hemmschuh zu einer neuen Entwicklung. Nun dürfte es zu spät sein, den neuen Wein in die alten juridischen Schläuche zu füllen. Es ist wohl kennzeichnend für die Situation, daß maßgebende Stimmen in England spontan erklärt haben: nun müsse man den Methodisten das Zeichen der Liebe geben und sie zur Interkommunion an den Altären der Kirche von England einladen. Das Scheitern einer Einheitsidee von gestern, unlängst auch im französischen Protestantismus geschehen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 339), macht neue Wege offenbar unabwendbar, und zwar in der ganzen Christenheit.

Das rhodesische Referendum

Am 20. Juni 1969 war die wahlberechtigte Bevölkerung Rhodesiens zu einem Referendum aufgerufen, das zwei Fragen beinhaltete: „Befürworten Sie die Proklamation einer Republik in Rhodesien?" und „Billigen Sie den Entwurf der neuen Verfassung?" Bei 81,8 Prozent Wahlbeteiligung erhielt Premier *I. Smith* von 80,97 bzw. 72,78 Prozent der Wähler die Zustimmung für seine Politik der Trennung von England und der Trennung der Rassen in Rhodesien. Damit ist die *einseitige Unabhängigkeitserklärung* (U. D. I.) von 1965 wohl endgültig, und die von Smith angekündigte Ausrufung der Republik am 11. November dieses Jahres, also am vierten Jahrestag der U. D. I., dürfte selbst durch einen (im übrigen unwahrscheinlichen) Regierungswechsel in London nicht mehr aufzuhalten sein. Die rhodesischen Rebellen hatten lange Zeit Hoffnungen auf eine konservative Regierung mit *E. Powell* gesetzt, der in England für die *Rückgliederung* Farbiger in ihre Herkunftsländer plädiert. Das Abstimmungsergebnis in Rhodesien ist in erster Linie auf die geltenden Wahlrechtsbestimmungen (Wahlrecht nach Besitz und Bildung) zurückzuführen. Von den 237 000 Europäern (so werden die Weißen auch in der neuen Verfassung genannt) waren über 80 000 in den Wählerlisten eingetragen, von den 4,4 Millionen Farbigen (überwiegend

Afrikaner, außerdem Mischlinge und Asiaten, die in der neuen Verfassung alle als „African" bezeichnet werden) nicht einmal 10 000. Tausende wahlberechtigter Afrikaner hatten zwar die Eintragung in die Wählerlisten versäumt (vgl. den Aufruf in „Moto", Juni 1969), die Disproportion hätte sich dennoch nicht grundlegend geändert.

Das Echo der Weltpresse

Das Echo der internationalen Presse zeigt, daß die rhodesischen Vorgänge mit Interesse verfolgt werden. Beachtung fand zunächst der verfassungs- bzw. völkerrechtlich illegale Bruch mit Großbritannien und seiner Krone einschließlich der dramatisierten Einholung des Union Jack in Salisbury und der Demission des britischen Gouverneurs *Humphrey Gibbs*. Unterschiedlich kommentiert wurden Forderungen nach wirtschaftlichen Pressionen gegen Rhodesien, ebenso die Forderung der Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) nach militärischer Intervention, die Ablehnung von Gewaltanwendung seitens Großbritanniens und die Reaktionen in UN-Kreisen. Natürlich wurden der weißen Minderheit in einem überwiegend schwarzen Land und inmitten des schwarzen Kontinents düstere Zukunftsprognosen gestellt. Dagegen wurde über den konkreten Inhalt der geplanten *Verfassung* relativ wenig berichtet, obwohl sie nahezu unglaubliche polizeistaatliche Vollmachten vorsieht. Ebensowenig fand der Protest der christlichen Kirchen ein nennenswertes Echo, die sich zwar aus der mehr politischen Frage nach der Trennung von Großbritannien herausgehalten, in der Frage der Rassentrennung jedoch weitgehend eindeutige Ablehnung bekundeten.

Offiziell wurde der Verfassungsentwurf am 20. Mai 1969 veröffentlicht. Er wurde aber nie im Parlament zur Diskussion gestellt. Der Widerstand der kleinen Oppositionsparteien ist nicht eindeutig und richtet sich wohl auch gar nicht in erster Linie gegen die Rassendiskriminierung. Die „Proposals" von Smith und seiner *Rhodesian Front*, die nach dem Urteil des „Guardian" (22.5.69) den „permanenten Ausnahmezustand" bescheren werden, lassen zwar noch viele Unklarheiten bestehen, die *Grundausrichtung* läßt aber keine Interpretation zu. So heißt es bereits in der Einleitung der „Proposals for a New Constitution for Rhodesia" (Government Printer, Salisbury), nach dem Urteil der rhodesischen Regierung sei die geltende Verfassung (von 1961) „für das Volk von Rhodesien nicht länger annehmbar", insbesondere deshalb, weil diese Verfassung letzten Endes auf „afrikanische Herrschaft" (die von England geforderte „majority rule") abziele und damit unvermeidlich „auf die Beherrschung einer Rasse durch eine andere". Damit sei aber keine Garantie gegeben, daß die „Regierung in verantwortlichen Händen belassen wird". Die Gegenüberstellung von „African rule" und „responsible hands" schließt von vorneherein die vom „Internationalen Afrika Forum" (Mai 1969) unterstellte Absicht Salisburys aus, „auf lange Sicht" die „Integration" anzustreben. Das will man dort gerade nicht, auch nicht über die „wachsende Regierungsbeteiligung" der Afrikaner. Die Bestimmungen über die Zusammensetzung des künftigen Parlaments (House of Assembly) zeigen das recht deutlich. Die 66 Abgeordneten rekrutieren sich aus 50 Europäern, die in 50 ausschließlich europäischen Wahlkreisen gewählt werden, und 16 Afrikanern. Von den Afrikanern werden acht über die je vier Wahlkreise in Matabeleland und Mashonaland, die übrigen acht über das Stammeswahlsystem der beiden Stämme gewählt.

Die völlige Rassentrennung ist mit einer Aufteilung Rhodesiens in European Area, African Area und National Land beabsichtigt, die auch keine andersrassischen Enklaven mehr möglich machen soll, es sei denn im wirtschaftlichen Interesse des Landes, wie z. B. bei der Ausbeutung von Bodenschätzen durch Weiße in der African Area.

Diskriminierung auf lange Sicht

Daß nur ein Bruchteil der afrikanischen Bevölkerung auf lange Sicht das Wahlrecht erhalten wird, dafür sorgen entsprechende Verfassungsbestimmungen. Ein Europäer muß ein Jahreseinkommen von 900 rhodesischen Pfund oder Immobilienwerte von 1800 Pfund nachweisen, um wählen zu dürfen; wenn er eine vierjährige Mittelschule besucht hat, genügt ein Jahreseinkommen von 600 Pfund oder ein Immobilienwert von 1200 Pfund. Ein Afrikaner darf wählen, wenn er 300 Pfund im Jahr verdient oder über 600 Pfund Immobilienwerte verfügt oder über 200 Pfund Jahreseinkommen bzw. 400 Pfund Immobilienwerte bei einem zweijährigen Mittelschulbesuch. Außerdem ist das Staatsoberhaupt berechtigt, die unterschiedlichen Anforderungen progressiv anzugleichen. Die Zahl der afrikanischen Abgeordneten soll künftig in dem Verhältnis zunehmen, in dem der afrikanische Anteil am gesamten Einkommensteueraufkommen des Landes wächst. Die wirtschaftlichen Bedingungen der Afrikaner machen eine auch nur etwaige Gleichberechtigung *auf lange Zeit unmöglich*, aber Smith sorgte darüber hinaus offenbar für eine ferne Zukunft vor: der Anteil farbiger Abgeordneter kann nur soweit und bis zu dem Zeitpunkt anwachsen, bis das afrikanische Einkommensteueraufkommen die Hälfte des nationalen erreicht hat. Wie wenig auf afrikanische Bedürfnisse Rücksicht genommen wird, zeigt sich auch an der Bestimmung, daß Englisch einzige offizielle Landessprache sein soll, wenn auch für eine „Übergangszeit" im Senat Chishona und Sindebele als Verhandlungssprachen verwendet werden dürfen.

Auch die rhodesische Verfassung verzichtet nicht auf einen Grundrechtskatalog. Durch die in westlichen Ländern wohl einmalige Bestimmung, daß kein Gericht die Vereinbarkeit eines Gesetzes mit diesem Grundrechtskatalog überprüfen darf, wird dieser Katalog aber praktisch entwertet. Die Bestimmungen des Abschnitts „Recht auf Leben" werden beispielsweise bereits durch die Bemerkung eingeschränkt, zur „Unterdrückung des Terrorismus" müßten die Möglichkeiten für Gewaltanwendung seitens der Regierungsstellen erweitert werden. Das gleiche gilt für die Möglichkeit der Festnahme „im Interesse der nationalen Verteidigung, der öffentlichen Sicherheit und der öffentlichen Ordnung". Ein „unparteiisches Tribunal" wird sich mit den Festgenommenen „innerhalb eines Zeitraums von drei Monaten nach der Festnahme befassen", wenn die Betroffenen es wünschen. Damit hat die Regierung alle notwendigen Machtmittel in der Hand, um die Aktivität der Unabhängigkeitsbewegungen *Zimbabwe* People's Union (ZAPU) und *Zimbabwe National Union* (ZANU) zu kontrollieren.

Die Reaktionen der Kirchen

Am 5. Juni wurde von den christlichen Kirchen und Gemeinschaften Rhodesiens (mit der Ausnahme der niederländisch-reformierten Kirche, die die Apartheid mit „theologischen" Argumenten rechtfertigt) eine gemeinsame Erklärung an das „christliche Volk von Rhodesien" veröffentlicht, in der nach recht gewundenen Begründungen für die Ablehnung der Verfassungsvorschläge betont wird, daß sie in „direktem Widerspruch zum Neuen Testament" stünden. Unter dem protestantischen Klerus wurden jedoch mehrere Stimmen laut, die sich gegen die „Einmischung der Kirche in die Politik" wandten. So scheint jetzt der Presbyterianischen Kirche die Spaltung zu drohen, auch in der Anglikanischen Kirche sprechen Geistliche den Bischöfen das Recht ab, sich zu politischen und sozialen Fragen zu äußern (Internationaler Fides-Dienst, 3. 7. 69).

Die katholische Presse des Landes stellte sich eindeutig hinter eine eigene Erklärung der fünf katholischen Bischöfe, die am 6. Juni veröffentlicht wurde und die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt. Die Bischöfe fühlen sich verpflichtet, den Verfassungsentwurf „öffentlich zu verurteilen", weil er fundamentalen christlichen Grundsätzen widerspreche und auch nicht am Gemeinwohl des Landes orientiert sei. Der Entwurf sei in der Absicht verfaßt, die Herrschaft eines Teils der Bevölkerung über den anderen zu festigen und die Privilegien zu konservieren. Diese Politik sei „mit Gottes Gesetz unvereinbar" und müsse zu „tragischen Konsequenzen für das ganze Land führen". Die übermäßige Vormachtstellung der Administration sei ungerechtfertigt und führe zu „diktatorischen" Zuständen. Die Regierung habe praktisch einen „Blankoscheck" in der Hand. Die vorgesehenen Einschränkungen der Meinungsfreiheit könnten die Medien zu Instrumenten der „Gehirnwäsche" machen und außerdem den Verkündigungsauftrag der Kirche beeinträchtigen. Die Regelung über die afrikanische Repräsentation nach Stämmen müsse schließlich dazu führen, daß der desintegrierende Tribalismus noch verstärkt werde, zugunsten der weißen Regierung. Unannehmbar seien ferner die Wahlrechtsbestimmungen und die Landeinteilungen nach rassischen Gesichtspunkten.

Nachdem sich eine überwiegende Mehrheit der weißen Christen Rhodesiens gegen die Weisungen ihrer Kirchenführer für Smith und seine Politik entschieden hat, ist noch nicht abzusehen, in welche Richtung sich das kirchliche Leben des Landes entwickeln wird. Gewiß werden manche Geistlichen diese „politische" Frage zu eliminieren versuchen, damit ist das Problem aber nicht gelöst. Einzelne Katholiken haben nach der Veröffentlichung der Bischöfe ihren Kirchenaustritt erklärt, in vielen Fällen wird das Problem einfach totgeschwiegen. Während für die afrikanischen Christen insbesondere die katholische Stellungnahme ein Hoffnungszeichen ist, wird die Problematik der Rassentrennung unter den weißen Christen zu einem Spaltungsferment. Schließlich steht auch zu befürchten, daß die Regierung sehr bald ihre polizeistaatlichen Vollmachten gegen dissidente Kirchenführer anwenden wird, sollten sie dem Regime unbequem werden.

Vorgänge und Entwicklungen

Religionsunterricht in der neutralen Schule

„Laßt euch nicht länger religiös manipulieren — verlaßt massenhaft den Religionsunterricht! Wurdet ihr je gefragt, ob ihr Christen sein wollt? Nein, denn die Kirchen wissen, daß sie sich nur dann im großen Stil am Leben erhalten können, wenn sie sich — mit der Kindertaufe — bereits an wehrlosen Säuglingen vergreifen." In diesen aggressiven Sätzen des „Aufrufs an alle Schülerinnen und Schüler ab 14 Jahren", den der sozialistische Lehrerbund (Sitz Frankfurt a. M.) im Herbst des vergangenen Jahres in Umlauf brachte, wird der inzwischen erreichte Grad einer Aversion gegen die Institution des schulischen Religionsunterrichts markiert, die in weniger massiver Form von verschiedenen Seiten laut wird. Jüngst wurde aus einer ganz anderen politischen Richtung, nämlich von den Jungdemokraten — im Zusammenhang mit dem Wahlprogramm der FDP — die Forderung erhoben, den konfessionell ausgerichteten Religionsunterricht in den Schulen abzuschaffen.

Gründe einer Aversion

Das Unbehagen an diesem Unterricht, das nicht zuletzt von den Schülern selbst immer häufiger zum Ausdruck gebracht wird — durch kritische Stellungnahmen in Schülerversammlungen und Schülerzeitungen, durch entsprechende Reaktionen im Unterricht oder geplante Aktionen gegen den Religionsunterricht (vgl. die Analyse von *F. Freudenberg* in „Die Zeit", 7. 4. 68) und schließlich durch demonstrative Abmeldungen — hat sicher sehr verschiedenartige Gründe: die im Vergleich mit anderen Fächern häufig ungenügende Unterrichtsgestaltung, die oft noch massive Abzweckung auf Glaubensentscheidung und Glaubensverwirklichung in der kirchlichen Praxis, der doktrinäre Stil mancher Religionslehrer, der eine sachgerechte Auseinandersetzung mit dem Unterrichtsinhalt erschwert oder verhindert, schließlich die biographisch erklärliche, epochal verständliche, alters- oder milieubedingte grundsätzlich kritische oder negative Einstellung der Jugendlichen zu Religion, Christentum und Kirche überhaupt.

Die angegebenen Gründe werden als tatsächlich wirksam bestätigt durch die Untersuchungen von *J. Fuhrmann* und *A. Mock* (Bischöfl. Jugendamt Limburg bzw. Arbeitskreis für katholische freie Schulen, Köln) sowie durch die Meinungsumfragen bei Oberstufenschülern der Gymnasien in Berlin und im Saarland („Elternkurier", Dezember 1968). Alle diese Erhebungen bestätigen allerdings auch den Wunsch der Schüler nach sachlicher Information und kritischem Gespräch über Kirchen und Religionen. Man wehrt sich also vor allem gegen die fiktive Selbstverständlichkeit, mit der der herkömmliche Religionsunterricht in den Schulen nach seiner durch Gesetze und Lehrpläne um-

schriebenen Zielsetzung und Aufgabenstellung die christliche Glaubensüberzeugung und die aktive Kirchengliedschaft bei allen Beteiligten, Lehrern wie Schülern, voraussetzt.

Herausforderung an die Religionspädagogik

Damit ist aber nicht nur die jeweilige didaktisch oder methodisch mehr oder weniger unbefriedigende Gestaltung des Unterrichts, sondern die Institution als solche in Frage gestellt. Der Religionsunterricht in Deutschland ist verfassungsgemäß *konfessioneller* Unterricht. Gerade dagegen richten sich aber im letzten die zur Zeit erhobenen Bedenken und Proteste. Es wird in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation als Anachronismus empfunden, daß unter den verschiedenen weltanschaulichen Richtungen ausschließlich den beiden großen christlichen Kirchen das Vorrecht eines vom Staat garantierten, finanziell und personal unterhaltenen Unterrichts zur Verbreitung ihrer spezifischen Glaubenslehren gewährt wird. Jene homogen christliche Gesellschaft, die einmal bei seiner Einführung vorausgesetzt werden konnte, besteht nicht mehr, und die Berufung auf die Tatsache, daß über 90 % unserer Bevölkerung getaufte Christen seien, wirkt angesichts der säkularisierten und weltanschaulich differenzierten Öffentlichkeit nur noch als ideologischer, in der Praxis schwer durchhaltbarer und wenig fruchtbarer Anspruch. Die wirklichen Verhältnisse werden durch Art. 7, Abs. 3 des Grundgesetzes und die entsprechenden Bestimmungen in den Verfassungen und Schulgesetzen der Länder nicht mehr getroffen.

Die Religionspädagogik beider Konfessionen ist durch diese Situation herausgefordert, die grundsätzliche Angemessenheit und die mögliche Funktion eines Religionsunterrichtes in der zwar „formelhaft" (H. Stock) christlich genannten, in Wirklichkeit jedoch weltanschaulich neutralen oder pluralen öffentlichen Schule zu bedenken. Genauer zu prüfen ist vor allem die bis vor kurzem noch herrschende Meinung, der Religionsunterricht sei eine Unternehmung der Kirchen in den Schulen, weil er sich ja an getaufte Glieder der Kirche richte, die normalerweise *im* Glauben zu unterweisen und im Ausnahmefall *zum* Glauben zu führen seien, d. h. zur persönlichen Ratifizierung eines Glaubens, dem sie schon seit ihrer Taufe angehören. Dem steht entgegen, daß das tatsächliche Verhältnis der meisten „katholischen" und „evangelischen" Schüler zu „ihren" Konfessionen und zum christlichen Glauben überhaupt ein Verhältnis *auf Distanz* ist. Das kommt in dem beinahe einhellig geäußerten, wenn auch in seiner Problematik kaum durchdachten Wunsch nach einem *informierenden* Religionsunterricht zum Ausdruck, der sich weder auf eine Konfession noch auf das Christentum beschränken, sondern die anderen Religionen und womöglich auch nichtreligiöse Weltanschauungen einbeziehen und eine offene Diskussion aller dieser Anschauungen ermöglichen soll.

Unterricht als Information?

Es stellt sich die Frage, was „Information" im Zusammenhang mit Christentum und Religion bedeutet. Damit kann eine bloße Unterrichtung über die wahrnehmbaren Erscheinungsformen des Religiösen gemeint sein: eine mehr oder weniger äußerliche Darstellung der Religionsgemeinschaften, ihrer Organisation und Verbreitung, ihrer Riten und Gebräuche, die Mitteilung religionsgeschichtlicher Fakten und ähnliches. Tiefer führen würde eine vergleichende Übersicht über die verschiedenen Überzeugungen und „Lehren", die Lektüre religiöser Texte und „heiliger Schriften". Dabei stellt der Vergleich bereits den Übergang dar von der bloßen Darstellung zur Interpretation. Interpretation als die Bemühung, eine fremde Aussage verständlich zu machen, bewirkt notwendig einen Kontakt der eigenen mit der fremden Überzeugung und führt zur geistigen Auseinandersetzung. Auch ein informierender Religionsunterricht kann also — wenn er nicht in sich selbst sinnlos werden soll — gar nicht in dem Sinn objektiv oder neutral sein, daß er sich auf Darstellung beschränken und Auseinandersetzung vermeiden könnte. Bei Religion geht es von der „Sache" her immer um Inhalte, die den Menschen nicht nur äußerlich, sondern — bewußt oder unbewußt — in der Tiefe seines je eigenen Fragens und Suchens nach dem Ursprung, dem Sinn und dem Ziel seiner Existenz betreffen und, wie auch immer, seine Stellungnahme fordern. Abzulehnen und vermeidbar ist jedoch der im schlecht verstandenen Auftrag seiner Kirche unternommene Versuch des Unterrichtenden, den als Lehre gefaßten Glauben seiner Konfession ungeprüft zu *der* Wahrheit schlechthin zu objektivieren und von da her andere Überzeugungen und Meinungen einseitig zu beurteilen oder kurzschlüssig abzulehnen. Gegen eine derartige Ideologisierung des christlichen Glaubens besteht der Protest zu Recht — auch und gerade dann, wenn sie in sehr subtilen, schwer durchschaubaren und vielleicht dem Lehrer selbst nicht bewußten Formen auftritt.

„Information" mag ein mißverständliches und darum wenig glückliches Schlagwort in der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion sein. Der schulische Religionsunterricht muß seine allgemeine Zielsetzung und seine konkrete Aufgabenstellung an einem Ort finden, der gleich weit entfernt ist von Ideologie und Neutralität (im oben genannten, sachlich unmöglichen Sinn). Dieser Ort muß nach den jüngsten, in diesem Punkt übereinstimmenden Äußerungen maßgeblicher deutscher Religionspädagogen zunächst einmal innerhalb der Schule und nicht außerhalb ihrer gesucht werden. Der Religionsunterricht ist so zu verstehen und zu begründen, daß er dem Auftrag der heutigen Schule und der Zielsetzung ihres Unterrichts entspricht. Er darf seine Legitimation nicht allein aus einem kirchlichen Auftrag herleiten, seine Existenz nicht einem politischen Einfluß der Institution Kirche auf Staat und Schule verdanken. „Religionsunterricht ist von dem Erziehungs- und Bildungsauftrag der Schule nicht ablösbar", formulieren die zu Beginn dieses Jahres von der Theologischen Fakultät der Universität Hamburg verabschiedeten „Leitsätze zum Religionsunterricht". Damit ist nicht nur die grundsätzliche Bedingung für die Gestaltung des Religionsunterrichtes angegeben — es ist umgekehrt zugleich die Forderung gestellt, an einem so gestalteten Unterricht als unabdingbarem Bestandteil des Fächerkanons der Schule festzuhalten, gegen die radikale Tendenz, ihn überhaupt als „ordentliches Lehrfach" abzuschaffen.

Die verschiedenen Vorschläge

Wo die abstrakte Forderung, den Religionsunterricht aus dem Gesamtauftrag der Schule zu verstehen, in konkretere Vorschläge zu seiner Gestaltung übergeht, beginnen

sich die Geister allerdings zu scheiden. Immerhin ist der Ausgangspunkt, die Bestimmung dieser allgemeinen Aufgabe der Schule, noch durchgehend gleich- oder doch ähnlichlautend formuliert: in der Schule geht es um methodisierte „Weltbewegung" *(G. Otto)*, um „Einweisung in die gegenwärtige Lebenswelt" (Hamburger Leitsätze), um „Einführung in wesentliche Lebensfragen" *(H. Stock)*, um „Hermeneutig des Daseins" *(M. Stallmann)*, um „Eröffnung der Welt" *(H. Halbfas)*. Man stimmt auch darin noch überein, daß diese gegenwärtige Welt, die im Unterricht verständlich gemacht werden soll, in allen ihren Bereichen — bis hin zu Naturwissenschaft und Technik und in ihren „modernsten" Erscheinungsformen — wesentlich von ihrer Geschichte und von Überlieferung geprägt ist. Das Verständlichmachen der Welt geschieht also in der Schule zu einem guten Teil durch „Auslegung der Überlieferung". „Das Überkommene wird in der Schule um des gegenwärtigen Lebens willen bedeutsam" (*G. Otto*, Schule — Religionsunterricht — Kirche, ^{3}1968, 40).

Weil nun aber das Christentum zu jenen großen Überlieferungen gehört, die unseren gegenwärtigen Kulturraum entscheidend prägen — an vielen Stellen ohne daß es uns noch bewußt ist —, muß auch das Christentum, sein Ursprung, seine Tradition und seine Wirkung auf die Gegenwart in die Auslegung einbezogen werden. Hier sieht man zur Zeit den eigentlichen Ort für einen schulischen Religionsunterricht. Über die Art und Weise, wie die christliche Überlieferung in der Schule zur Sprache kommen und woraufhin sie ausgelegt werden soll, gehen die Ansichten bei den Katechetikern und Religionspädagogen jedoch auseinander.

In manchen der vorgetragenen Konzeptionen liegt der Akzent deutlich auf der sachlichen Information — so z. B. bei *Otto* mit einer ausgesprochen pragmatischen Zielsetzung. Weil das Christentum „nun einmal" zu unserem Überlieferungsraum gehört, muß es erklärt werden, wenn der junge Mensch diese unsere Welt richtig verstehen soll. So ist etwa der christliche Ursprung der unserer Zeit als selbstverständlich geltenden humanen Tugenden (Achtung vor dem anderen Menschen, Friedenswille, tätige Mitmenschlichkeit) aufzuweisen. Auch nach den Hamburger Leitsätzen hat der Religionsunterricht an erster Stelle „die Kenntnis bestimmter *Sachgebiete* zu vermitteln". Genannt werden die Bibel (!), die Erscheinungsformen der verschiedenen Kirchen, die Einwirkungen christlichen Überlieferungsgutes (!) auf Sprache und Denken, Literatur und Kunst, schließlich die Weltreligionen. Es geht dabei um eine mehr oder weniger äußerlich zu nennende „Orientierung in der Welt von heute". Auch die fünf Funktionen, die *K.-E. Nipkow* dem schulischen Religionsunterricht zuweist, gehören hierher. Nach seiner Meinung hat dieser Unterricht „1. über Religion zu informieren, 2. das religiöse Denken kritisch zu klären und zu ordnen, 3. den Menschen zu interpretieren als ein geschichtliches Wesen, das eine Zukunft hat und auf sie hin verantwortlich leben muß, 4. zu helfen sich zu verständigen, 5. als evangelischer und katholischer Religionsunterricht die beiden verbreitetsten christlichen Glaubensformen jeweils schwerpunktmäßig besonders darzustellen" (Religionspädagogik und Religionsunterricht in der Gegenwart, „Katechetische Blätter" 94, 1969, S. 23 ff.). Nach dieser Auffassung geht es im Religionsunterricht also vorwiegend um Wissen, Verstehen und Einanderverstehen.

Die Position von Halbfas

Erklärung des Christentums und „Aufklärung" seiner Mißverständnisse nennt *Halbfas* als Aufgaben des Religionsunterrichts — aber nicht allein. Er geht schon damit über die Forderung bloßer Kenntnisvermittlung hinaus, daß er die *kritische Auseinandersetzung* mit den vorfindlichen Erscheinungsweisen des Christlichen hier und heute verlangt, die die Schüler zu einer persönlichen Entscheidung gegenüber dem christlichen Glauben „freisetzen" soll (Religionsunterricht als „ordentliches Lehrfach", „Lehren und Glauben" 1968/6, S. 21 ff.). Von dieser kritischen Funktion des Religionsunterrichtes sprechen freilich auch andere, z. B. die Hamburger Leitsätze: das Christentum als „Kraft der Kritik" in der Neugestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse; *H. Stock* sieht die Einführung in das historisch-kritische Verstehen der Bibel und „kritische Freilegung der Humanität Jesu" als Möglichkeit der Übersetzung des Evangeliums in zeitgemäße anthropologische und soziologische Kategorien (Studien zur Auslegung der synoptischen Evangelien im Unterricht, ^{3}1963, Religionsunterricht in der kritischen Schule, 1968). *W. Steck* spricht von der kritischen Erforschung des Christentums von der Erkenntnis der historischen und psychologischen Bedingtheit aller Religion her (Die repressive Tendenz des Religionsunterrichts: Theologia Practica IV, 1969, S. 111 ff.).

Über Kenntnisvermittlung, Aufklärung und Kritik hinaus sieht Halbfas die eigentliche Begründung eines Religionsunterrichts in der Schule darin, daß die in den übrigen Unterrichtsfächern auf vielfache Art begegnende Wirklichkeit hier in ihrer „Tiefendimension", d. h. „in allem, woraufhin sie beansprucht und was ihr Sinn und Gültigkeit gibt", zur Sprache kommen muß. Dem jungen Menschen muß dazu verholfen werden, sich selbst innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit, in der er lebt, in größtmöglicher „Tiefe" zu verstehen und anzunehmen und eben *darin* — und nicht in einem mythologisch mißverstandenen Transzendenzbezug — Gott zu begegnen. Die Tiefe der Wirklichkeit kommt nach Halbfas vor allem in verdichteter Sprache zum Ausdruck: in der Dichtung und in besonderem Maß (nicht: auf wesentlich andere Weise!) in der Bibel. Darum besteht die Methode des Religionsunterrichtes für ihn vorzugsweise in der Lektüre und in der existentialen Interpretation von ausgewählten Texten, in der Begegnung mit „Worten", in denen das *eine* Wort, in dem sich das göttliche Geheimnis des Seins offenbart, immer wieder gesucht werden muß und gefunden werden kann (Das Wort und die Worte: *G. Lange - W. Langer*, Via indirecta, 1969).

Existentiale Deutung der erfahrenen Wirklichkeit ist auch das Ziel der hauptsächlich in Holland entwickelten sog. „anthropologischen Katechese". Die damit gemeinte „Daseinserhellung" vollzieht sich im Gespräch, das, ausgehend von den alltäglichen Welterfahrungen, zu den großen Sinnfragen des Lebens führt und die Möglichkeit einer Deutung des Daseins vom christlichen Glauben her eröffnet. Dabei wird zugleich die — humane und christliche — Verantwortung des einzelnen für den Aufbau einer „lebenswerten Welt für jedermann" geweckt (Höheres Katechetisches Institut Nijmegen, Grundlinien heutiger Katechese, deutsch 1967). Das ist zweifellos ein realisierbares Programm für einen Religionsunterricht, der sich als integrierender Teil der Schule versteht — wenn auch nicht unter dieser Rücksicht entstanden ist!

M. Stallmann, der vor mehr als einem Jahrzehnt unter dem Thema „Auslegung der Überlieferung" das Programm eines vom Auftrag der Schule her verstehbaren Religionsunterrichts entwickelt hat (Christentum und Schule, [1]1958), beantwortet auch in der gegenwärtigen Diskussion die Frage nach der Berechtigung und Aufgabenstellung eines schulischen Religionsunterrichts wohl am tiefgründigsten. Er will die christliche Tradition in ihrer bleibenden Gültigkeit und Verbindlichkeit verstehen lassen — in der Schule allerdings nicht in der Weise des entschiedenen *Glaubens,* sondern als die für uns konkrete Form von *Religion,* d. h. als die Art und Weise, in der der Mensch in unserem geschichtlichen Raum das ihm notwendige Wissen um sein „Gefordertsein" erfährt, um das „Angewiesensein auf jenes andere, dessen er nicht mächtig ist". Die technische Zivilisation unserer Zeit kann dazu führen, daß der Mensch sich mehr und mehr „... lediglich aus seinem Verhältnis zur verfügbaren Welt der Dinge begreifen und sich gegenüber dem aus seinem eigenen Wesen mit um so größerem Nachdruck aufbrechenden Geheimnis verschließen möchte". Den heranwachsenden Menschen deutlich zu machen, daß sie über die Alltäglichkeiten hinaus größere und tiefere Fragen zu stellen haben und daß sie ihrerseits immer *gefragt* sind: auf ihre Freiheit und Verantwortung und damit auf ihr eigentliches Menschsein — das ist nicht nur eine mögliche, allen Schülern unabhängig von christlicher Glaubensentscheidung und kirchlicher Bindung zumutbare Funktion eines Religionsunterrichtes, es ist der geradezu unverzichtbare Dienst, den er der Schule heute leisten muß („Evangelischer Religionsunterricht", 1968).

Alle diese Programme für einen der heutigen Schule gemäßen Religionsunterricht stimmen darin überein, daß sie den Unterricht selbst und vor allem den Unterrichtenden nicht mehr auf Zeugnis und Bekenntnis, also auf „Konfession" im eigentlichen und ursprünglichen Sinn des Wortes festlegen wollen. Auch wenn kritische Auseinandersetzung und existentiale Interpretation ernstgenommen werden, wenn damit über Information hinaus persönliche Stellungnahme angezielt ist, so darf doch nach den genannten Auffassungen der schulische Religionsunterricht jedenfalls nicht so verstanden werden und weder didaktisch noch methodisch darauf angelegt sein, daß die Glaubenszustimmung im Sinne einer bestimmten kirchlichen Lehre zu seinem eigentlichen und einzigen Ziel wird. Selbst wo es nicht ausgesprochen wird, ist der christliche Glaube als Inhalt dieses Unterrichts didaktisch auf „Religion" reduziert. Nicht ohne Grund werden deshalb zur Zeit die Begriffe „Katechese", „Glaubensunterweisung", „Evangelische Unterweisung", die für die Religionspädagogik der letzten Jahrzehnte charakteristisch waren, als Bezeichnungen des schulischen Unterrichts wieder durch das noch vor kurzem strikt abgelehnte, von seiner früheren Verwendung her belastete Wort „Religionsunterricht" ersetzt.

Vom kirchlichen Glaubensverständnis her gesehen, sei damit — so wird vielfach behauptet — das Eigentliche des Christentums bewußt aus dem Religionsunterricht ausgeklammert. Nun wäre, selbst wenn man dieser Behauptung zustimmen wollte, damit die Folgerung noch nicht gerechtfertigt, um des christlichen Glaubens willen nur einen eindeutig kirchlich bestimmten Religionsunterricht in der Schule als sinnvoll gelten zu lassen. Wenn es nämlich einen pädagogisch und sachlich begründbaren Religionsunterricht ohne eine streng konfessionelle Ausrichtung gibt und wenn ein solcher Unterricht der gegenwärtigen Situation in der Schule besser entspricht, dann kann die auf „Konfession" gründende und zielende Katechese aus der Schule herausgenommen und der Kirche selbst überlassen werden. So fordert z. B. Halbfas zu dem von ihm umschriebenen schulischen Religionsunterricht „die Notwendigkeit eines spezifisch kirchlichen Religionsunterrichts" als „selbstverständliche" Voraussetzung (Religionsunterricht als „ordentliches Lehrfach": a. a. O. S. 22).

Religionsunterricht und Verkündigung

Nun stellt sich aber außerdem die Frage, ob ein nicht durchgehend von „Konfession" geprägter Unterricht unbedingt das eigentlich Christliche ausklammern muß. Das gilt wohl nur für die von der kerygmatischen Theologie bestimmte strenge Unterscheidung zwischen christlichem Glauben und Religion, wie sie Martin Stallmann zur Grundlage seiner Konzeption gemacht hat. Davon abgesehen, kann ein „informierender" Religionsunterricht durchaus als ein auf Glaubensentscheidung und kirchliche Realisierung hin *offener* Unterricht verstanden werden. Die vielleicht entschieden gläubige und kirchliche Einstellung eines Lehrers und mancher Schüler ist ja nicht auszuschalten — auch dann nicht, wenn das im Namen einer fragwürdigen Neutralität gefordert würde —, sie ist sogar um der zu fordernden kritischen Auseinandersetzung willen für den Unterricht zu wünschen. Es ist darüber hinaus zu sagen, daß ein nicht ständig oder gar penetrant „kerygmatisch", sondern objektiv und auch kritisch vollzogener Unterricht eine höchst wirksame Form „indirekter Verkündigung" darstellt. Das kann bedeuten, daß der Unterricht gerade durch diese Offenheit, ohne daß man daraus eine hinterlistige Taktik machen müßte, dem ureigenen Interesse der verkündigenden Kirche unter den besonderen schulischen und allgemeinen gesellschaftlichen Bedingungen der Gegenwart eher gerecht wird als durch alle Anstrengungen, seine Konfessionalität rechtlich und institutionell sicherzustellen. Sachliche Information über Religion, kritische Auseinandersetzung mit ihren Inhalten und Erscheinungsweisen, Kennenlernen der anderen Auffassungen auf Toleranz und Solidarität hin, Auslegen und Verstehen einer die Gegenwart prägenden Überlieferung, Begegnung mit der Wirklichkeit in ihrer Tiefendimension, Daseinserhellung als mögliche Interpretation der erfahrenen Lebenswirklichkeit vom christlichen Glauben her, Bewußtmachen des Gefragt- und Gefordertseins, in dem der Mensch erst als freies und verantwortliches Wesen zu sich selbst kommt — das sind Aufgaben und Ziele eines schulischen Religionsunterrichts, wie sie z. T. von den Schülern in ihrer Kritik an der herkömmlichen Gestalt des Unterrichts gefordert und z. T. von der wissenschaftlichen Religionspädagogik als Wege zur Überwindung seiner Krise vorgeschlagen werden. Die verschiedenen Entwürfe schließen einander nicht unbedingt aus, sie sind teilweise als Elemente einer neuen, komplexeren Unterrichtsstruktur zu verstehen. Jedenfalls läßt sich ein Religionsunterricht als „ordentliches Lehrfach" heute nicht mehr einseitig aus kirchlichem Auftrag und aus theologischen Begründungen rechtfertigen. Wenn er sich nicht pädagogisch begründen läßt, wenn er nicht von der *heutigen* Schule und ihrem weit genug verstandenen Auftrag gefordert wird, hat er an dieser Schule tatsächlich keinen Platz mehr.

Die neue Deutsche Kommunistische Partei

Die Anregung, eine kommunistische Partei neu zu gründen, hatten die Mitglieder des vor zwei Jahren konstituierten „Initiativausschusses zur Wiederzulassung der KPD" von den großen Bonner Parteien erhalten, da das Ziel der Kommunisten, Aufhebung des rechtskräftigen unbefristeten Verbotsurteils des Bundesverfassungsgerichts vom 17. August 1956, unerreichbar schien. Die Anregung, „gründet euch neu", scheint inoffiziell mit der Zusage garniert gewesen zu sein, daß man eine neue kommunistische Partei — wenn sie programmatisch nichts gegen die Bundesrepublik unternehme — dulden werde.

Unter dem Dilemma des KPD-Verbots

Die Kanalisierung des Linksradikalismus erschien maßgebenden Bonner Politikern erwünscht. Aus verschiedenen Gründen wurde in den beiden vergangenen Jahren eine legale kommunistische Partei geradezu herbeigesehnt. Der damalige Staatssekretär im Bundesinnenministerium, Prof. *Ernst*, meinte: „Viele Leute finden es etwas unbehaglich — um es milde auszudrücken —, daß bei uns die NPD erlaubt ist, aber die Kommunisten verboten, und zwar zusammen mit Ländern wie Spanien, Portugal und Griechenland."
Auch Bundesminister *H. Wehner* erklärte damals: „Für die geistige Verfassung des Menschen hier und im gespaltenen Deutschland sei es besser, die kommunistische Partei könnte sich bei jeder Wahl in Gemeinden, Ländern und dem Bund bewerben und mit anderen Parteien auseinandersetzen und sich dem Urteil der Wähler unterwerfen." Der SPD-Jurist *A. Arndt* plädierte für eine legale kommunistische Partei wegen des Vorteils, endlich von der Last befreit zu werden, eine politische Auseinandersetzung mit strafrechtlichen Mitteln führen zu müssen. Der damalige Bundesjustizminister *G. Heinemann*, die Länderinnenminister und andere Politiker waren sich darin einig, daß gegen eine Neugründung der kommunistischen Partei nichts einzuwenden sei, wenn diese das Grundgesetz respektiere.
Ursprünglich hatten die Kommunisten nur für die Aufhebung des KPD-Verbotsurteils gekämpft. Zunächst waren sie nicht gewillt, von der Anregung, doch eine neue Partei zu gründen, Gebrauch zu machen. Ihr Ziel war ausschließlich die volle Rehabilitierung und Wiederzulassung der alten KPD. Noch in der ersten Hälfte des Jahres 1968 bezeichneten führende Mitglieder der KPdSU, der SED und der KPD das Angebot als „faulen Trick", mit dem sich Bonn in Gestalt einer legalen kommunistischen Partei nur ein „gefügiges Werkzeug" schaffen wolle. Der KPD-Chef *M. Reimann* meinte damals: Worauf es ankomme, sei nicht die Neugründung einer Partei, die sich kommunistisch nennt, sondern die Legalisierung der bestehenden Kommunistischen Partei. Sie brauche man nicht neu zu gründen, sie existiere.
Die Westfunktionäre im Zentralkomitee der SED und das im Ostberliner Exil lebende KPD-Politbüro waren deshalb zunächst keineswegs erfreut über den Vorschlag der Illegalen aus der Bundesrepublik, das Angebot anzunehmen. Die Direktive aus Ost-Berlin hieß zunächst, der Aufbau einer neuen Partei verbiete sich so lange, wie die KPD verboten ist. Erst in der zweiten Hälfte des Jahres 1968 änderten Moskau, Ost-Berlin und auch *Reimann* ihre Ansicht und gaben grünes Licht für die Nutzung der Chance zur Neugründung einer kommunistischen Partei.
Einer der Gründe, warum sich die Illegalen mit dem Wunsch nach Parteineugründung schließlich doch durchsetzen konnten, war das allmähliche Aussterben der illegal dahinsiechenden KPD. Die auf rund 6000 Mitglieder reduzierte illegale KPD (vor dem Verbotsurteil 1956 ca. 65 000 Mitglieder) war politisch völlig bedeutungslos geworden und sehr überaltert. In ihren illegalen Zirkeln dominierten die Rentner. Linksorientierte Jugendliche suchten eher beim legalen SDS eine politische Heimat. Der illegalen KPD war es auch schwer, neue junge Anhänger zu gewinnen, zumal diese aus Sicherheitsgründen nur bereits bewährte Kräfte in die illegale Arbeit hineinziehen konnte.
Die Abkehr von der bisherigen Linie scheint jedoch von Moskau initiiert gewesen zu sein. Aus außen- und weltpolitischen Erwägungen wird die Kremlführung die Nutzung der gegebenen Chance gewünscht haben. Offenbar wurde erkannt, daß eine vorteilhafte Gelegenheit gegeben ist, im politischen Leben der Bundesrepublik wieder eine legale Rolle zu spielen und vor allem unter Linksgruppen wieder als Ordnungsfaktor wirken zu können. Für die langfristige sowjetische Deutschlandpolitik ist eine legale kommunistische Partei im Bundesgebiet ein keineswegs unwichtiger Faktor.

Der Gründungsparteitag

Der erste Parteitag der DKP (mit 779 Stimmberechtigten, 215 Gastdelegierten und rund 200 Pressevertretern) brachte in allen grundsätzlichen Fragen keine nennenswerten Überraschungen. Bei der Verabschiedung des Aktionsprogramms, der Grundsatzerklärung sowie des Parteistatuts und auch bei den Wahlen zum Parteivorstand wurden im wesentlichen die bereits vorher veröffentlichten Entwürfe gebilligt bzw. die bisher als Parteigründer in Erscheinung getretenen Personen offiziell gewählt.
K. Bachmann (60) — das bisherige Aushängeschild der Neugründung — wurde fast einstimmig zum Parteivorsitzenden bestimmt. Neben ihm und seinem Stellvertreter *H. Mies* (40) wurden noch *G. Deumlich* (40), *K. Erlebach* (47), *H. Gautier* (49), *W. Gerns* (39), *M. Kapluck* (40), *L. Müller* (48) und *K.-H. Noetzel* (41) in das Parteipräsidium gewählt. Als Pressesprecher wird *G. Polikeit* (40) fungieren. Die Führungsspitze ist somit beträchtlich verjüngt. Dennoch kann man alle vorstehend genannten als bewährte Altkommunisten einschätzen, die sich vornehmlich als leitende FDJ-Funktionäre und auch schon in der Illegalität bewährt haben.
Die Führung der heute nach eigenen Angaben schon 22 000 Mitglieder starken DKP war indessen bemüht, den Eindruck „jung, betriebsnah, offen" zu erzeugen. Wenn man berücksichtigt, daß die illegale KPD ca. 6000 Mitglieder hat und vor dem Verbotsurteil sich ca. 65 000 zur KPD bekannten, ist am Wahrheitsgehalt der jetzigen Zahlenangaben nicht zu zweifeln. Aus den Beständen der illegalen KPD, der einstigen legalen KPD und aus den Familienangehörigen von KPD-Mitgliedern dürfte es nicht so schwer gewesen sein, die Mitgliederzahl aufzustocken. Echte Werbungserfolge neuer Mitglieder, die

noch keinerlei Beziehung zur KPD hatten, dürften bisher sehr spärlich gewesen sein.
Im Gegensatz zur weitgehend überalterten KPD legte man in Essen Wert auf ein zukunftsträchtiges Image. Das angegebene Durchschnittsalter betrug 37,6 Jahre. Nur 65 der insgesamt 994 Delegierten (einschließlich Gastdelegierten) waren älter als 60 Jahre. Voller Stolz hob ein Sprecher des Vorstandes hervor, daß somit die jüngste Partei der Bundesrepublik den „jüngsten" Parteitag veranstaltete. Auch bei den Parteiwahlen wurde auf die Präsenz der Jugend besonders geachtet. Das Durchschnittsalter des Parteivorstandes dürfte bei etwa 40 Jahren liegen. Das jüngste Vorstandsmitglied ist 19 Jahre.

Strategische Schwerpunkte

Trotz der betont jugendlichen Fassade des Parteitages war der unmittelbare Einfluß der Jugend bei der Gestaltung der Grundsatzerklärung und des Statuts relativ gering. Die Konzeption der Leitung wurde im wesentlichen ohne große Abstriche durchgesetzt. Dem Wunsch verschiedener unzufriedener jugendlicher Delegierter über die unzureichenden Jugendpassagen in den Erklärungen wurde damit begegnet, daß man die baldige Ausarbeitung und Verabschiedung eines speziellen Jugenddokumentes ankündigte. Einen Hinweis auf die Schwerpunkte der künftigen Parteiaktivität gibt die deutliche Hervorhebung, daß unter den Delegierten 584 Arbeiter waren (wobei anzunehmen ist, daß dabei etwas manipuliert wurde, um den Charakter als Arbeiterpartei besser betonen zu können) und 867 Gewerkschaftsmitglieder sind (wovon 157 betriebliche und 577 gewerkschaftliche Funktionen innehaben sollen). Die DKP will sich in ihrer Arbeit offenbar schwerpunktmäßig auf die Betriebe konzentrieren.
Wenn es auch keine direkten Überraschungen auf dem Parteitag gab, so war doch zu beobachten, daß die DKP um einen soliden Eindruck bemüht war und sich von „blindem Aktivismus" und pseudorevolutionären Umtrieben distanzierte. Verschiedene APO-Aktivisten wurden als „pseudorevolutionäre Anarchisten" bezeichnet. Auf keinen Fall wollte man mit „langmähnigen Habenichtsen" und Maoisten, die „alle Macht für die Räte" fordern, identifiziert werden. In vieler Hinsicht gab es am äußeren Bild dieses Parteitages keine wesentliche Diskrepanz zu solchen anderer Parteien in der Bundesrepublik. Wohlverhalten wurde bewußt geübt. Auf verschiedene kommunistische Vokabeln wurde verzichtet. Es gibt kein Zentralkomitee und Politbüro, sondern nur noch einen Parteivorstand und ein Präsidium. In den Reden, im Aktionsprogramm und in den Diskussionsbeiträgen wurde systematisch auf die Vokabeln Revolution und Diktatur des Proletariats verzichtet.
In einer bedeutsamen Frage des Parteistatuts, nämlich der Wahl der Delegierten zum Parteitag, setzte eine knappe Mehrheit sogar gegen den erklärten Willen des Vorstandes und unter Ignorierung kommunistischer Organisationsprinzipien durch, daß die Parteitagsdelegierten künftig direkt von den Kreiskonferenzen und nicht — wie in kommunistischen Parteien üblich — von den Bezirkskonferenzen gewählt werden müssen. Dadurch wird die personelle Manipulierung von Parteitagen erheblich erschwert.
In einem offenen Brief an die Delegierten des SPD-Parteitages (16. bis 19. April 1969 in Bad Godesberg) unterstrichen die DKP-Delegierten die „große Bedeutung", die sie dem „gemeinsamen Handeln von Sozialdemokraten und Kommunisten gegen Neonazismus und politische Rechtsentwicklung in der Bundesrepublik" beimessen. Die erneute Zurückweisung des Aktionsangebotes der DKP durch den Parteivorstand der SPD war für die DKP ein harter Schlag. Über diese kompromißlose sofortige Reaktion war man sehr bekümmert.

Das Verhältnis zur KPD

Es war auffällig, daß der jetzt im Bundesgebiet lebende KPD-Vorsitzende dem Parteitag fernblieb und sich auf eine Grußbotschaft beschränkte. Bemerkenswert war auch, daß die SED-Führung weder ein Politbüro-Mitglied noch einen Sekretär des Zentralkomitees nach Essen schickte, sondern den wenig profilierten Ersten Bezirkssekretär von Erfurt, *A. Bräutigam*, mit der Vertretung beauftragte. Auch alle übrigen Gastdelegationen (abgesehen von den Vertretungen der kommunistischen Parteien Österreichs, Luxemburgs und der Niederlande, die ein Politbüro-Mitglied bzw. gar den Parteivorsitzenden schickten) waren nicht durch Vertreter der ersten Garnitur der Führung vertreten. Aus diesem Umstand und aus der Tatsache, daß wohl die KPD aber nicht die DKP an der im Juni 1969 in Moskau stattfindenden Weltkonferenz teilnehmen konnte, kann man ableiten, daß der DKP die Anerkennung als gleichberechtigte Partei nicht voll gewährt wird. Zwar darf die DKP die legale Arbeit für die KPD erledigen, doch die führende Rolle und vor allem die Vertretung nach außen sowie zu den großen Brüdern in Moskau und Ost-Berlin fällt weiterhin vornehmlich der Führung der KPD zu.
Das politische Hauptreferat auf dem ersten Parteitag hielt Parteichef Kurt Bachmann. Es war unter das Parteitagsmotto gestellt „Einig handeln im Kampf um die demokratische Erneuerung in Staat und Gesellschaft". Im Mittelpunkt stand die Forderung nach einer „demokratischen Erneuerung durch Aktionen", wobei detaillierte politische, wirtschaftliche, kulturelle und soziale Gegenwartsforderungen artikuliert wurden. Bachmann sah sich genötigt, gegen die Behauptung, die Politik der DKP sei nicht revolutionär genug, Stellung zu nehmen. Er hob dabei hervor, daß die Grundsatzerklärung das „revolutionärste politische Programm" sei, das es unter den in der Bundesrepublik gegebenen Bedingungen geben könne, und daß die DKP die einzige Partei in der Bundesrepublik ist, die tiefgreifende gesellschaftspolitische Umgestaltungen erstrebe.
Der Essener Parteitag verabschiedete eine Grundsatzerklärung und das Parteistatut. Zu den ursprünglichen Entwürfen wurden insgesamt etwa 1500 Änderungsvorschläge eingereicht. Diese Änderungsvorschläge waren jedoch vorwiegend redaktioneller und stilistischer Art. Am Entwurf zur Grundsatzerklärung wurde nichts wesentliches geändert. Sie hat eindeutig den Charakter eines Aktionsprogramms mit umfangreichen detaillierten Forderungen aus allen politischen und gesellschaftlichen Bereichen. Nahezu für alle Bevölkerungsgruppen wurden bestimmte Forderungen fixiert, z. B. Errichtung von Kinderkrippen, Verbesserung des Bildungswesens, Ausbau des vorbeugenden Gesundheitsschutzes usw.
In den offiziellen Parteidokumenten bezeichnet sich die DKP eindeutig und uneingeschränkt als eine Partei, die sich von den Lehren von Marx, Engels und Lenin leiten

lasse und sich auf die revolutionären Traditionen der Arbeiterbewegung stütze. Sie bekennt sich zur Fortführung des antiimperialistischen und antifaschistischen Kampfes von Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg, Ernst Thälmann und „zehntausender" kommunistischer, sozialdemokratischer und demokratischer Widerstandskämpfer. Als Ziel wird die sozialistische Umgestaltung der Gesellschaft auf dem Weg über einen „harten Klassen- und Volkskampf" angestrebt, wobei man jedoch einen Bürgerkrieg vermeiden wolle.

Um sachbezogenes Programm bemüht

Als nächstes grundlegendes Ziel wird die „demokratische" Erneuerung von Staat und Gesellschaft in der Bundesrepublik angestrebt. Um dies zu verwirklichen, wird die Herstellung der Aktionseinheit der Arbeiterklasse und ein breites Bündnis mit allen anderen Volksschichten für notwendig gehalten. Bachmann kommentiert diesen Passus, die „Bündnispolitik" der DKP sei nicht taktisch bedingt, sondern sei elementarer Bestandteil der gesamten politischen Strategie. Gewerkschaftliche und außerparlamentarische Aktivität und das Bemühen um „fortschrittliche" Vertretungen in den Parlamenten sollen miteinander kombiniert werden. Die voll völkerrechtliche Anerkennung der DDR wurde als „Kernforderung" zur Sicherung des Friedens in Europa in der Grundsatzerklärung und im Referat herausgestellt.
Zum Verhältnis zu den Christen wurde — wenn man von der Forderung der Trennung von Staat und Kirche absieht — nur unter dem Aspekt der „Bündnispolitik" kurz Stellung genommen. Unter dem Punkt Aktionseinheit der Arbeiter werden auch christliche Kräfte ausdrücklich einbezogen. An anderer Stelle wird kurz gesagt: die DKP „sucht den Dialog und das Zusammenwirken mit allen fortschrittlichen und friedliebenden christlichen Werktätigen und Arbeitern". Im Grundsätzlichen entspricht das Verhältnis der DKP zu den Christen dem der früheren KPD und ist vom altmarxistischen Geist geprägt. Dennoch gibt man sich gesprächsbemüht. Das Ansprechen von Christen für aktuelle Aktionsziele ist allerdings nicht neu und wurde schon von der KPD praktiziert. Anläßlich des Essener Katholikentages veröffentlichte z. B. die KPD eine Grußbotschaft. In dieser an Führungskräfte katholischer Verbände per Post verschickten Grußbotschaft wird der katholischen Kirche und den Verbänden bescheinigt, daß sie — wenn sie gesellschaftskritisch wirken — „eine bedeutende Rolle bei der demokratischen Entwicklung der Bundesrepublik" spielen können. Die Kommunisten sprachen die Erwartung aus, daß der Katholikentag einen Beitrag leisten möge, daß in der Bundesrepublik „eine neuer politischer Kurs für Frieden, Demokratie und sozialen Fortschritt" eingeschlagen werde. Die Katholikentagsteilnehmer wurden u. a. aufgerufen, das amerikanische Engagement in Vietnam zu verurteilen, für die völkerrechtliche Anerkennung der DDR einzutreten und sich nicht von der CDU mißbrauchen zu lassen. Zu den sechs Unterzeichnern der Grußbotschaft gehörte Herbert Mies, Kandidat des Politbüros der KPD und jetziger 2. Vorsitzender der DKP. In der vorgezeichneten Richtung dürfte künftig auch die DKP tätig werden.
Insgesamt ist beachtenswert, daß in allen politischen Verlautbarungen die tagespolitischen Forderungen vorangestellt sind und daß diese zeitgemäßer und weniger dogmatisch als früher formuliert wurden. Es wurde der Versuch gemacht, die Fragen zu artikulieren, die gewissermaßen auf der Tagesordnung stehen und für breite Teile des Volkes ansprechbar scheinen, z. B. Mitbestimmung, hohe Lohnerhöhungen bis zu 15 Prozent. Grundsätze der marxistisch-leninistischen Doktrin wurden — soweit als möglich — auf dem Parteitag ausgeklammert und nur in absolut notwendigem Maße fixiert, um noch als echte kommunistische Partei auftreten zu können.
Die DKP ist — wie man aus ihrem bisherigen Auftreten schlußfolgern kann — bemüht, den Anschein absoluter Loyalität zum Grundgesetz zu erwecken, ja sogar als dessen konsequenter Verteidiger zu „fungieren". Die Haltung zum Grundgesetz ist aber sehr elastisch. In der Zeitschrift „tatsachen" (5. 10. 68) heißt es dazu:
„Unsere positive Haltung zum Grundgesetz steht außer Frage. Das Grundgesetz schreibt keineswegs vor, daß die politische Macht bei uns für immer und ewig den Konzern- und Bankherren gehören muß und niemals von der Arbeiterklasse ... ausgeübt werden darf. Das Grundgesetz schreibt keineswegs vor ... daß niemals eine sozialistische Gesellschaftsordnung geschaffen werden darf."
Umstrittene Formulierungen wie Diktatur des Proletariats, sozialistische Revolution, demokratischer Zentralismus, die im Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 17. August 1956 eine belastende Rolle spielten, werden nicht benutzt. Dies bedeutet jedoch nicht eine Distanzierung von früheren Zielen oder gar eine Sinneswandlung. Hier sei daran erinnert, daß z. B. auch in den Grundsätzen und Zielen der SED aus dem Jahre 1946 auf einige eindeutige Vokabeln absichtlich verzichtet wurde und trotzdem eine sehr klare „revolutionäre" Politik zum Zuge kam.

Der ideologische Hintergrund

Sowohl aus der „Erklärung" des „Bundesausschusses zur Neukonstituierung einer kommunistischen Partei" vom 26. September 1968, aus Verlautbarungen von Funktionären der DKP, aber auch aus den grundsätzlichen Stellungnahmen auf dem Essener Parteitag ergibt sich eine weitgehende Identität von DKP und KPD.
Das offene Bekenntnis zu den „Ideen von Marx, Engels und Lenin", den „Traditionen der revolutionären Arbeiterbewegung" und zur „sozialistischen Erneuerung von Staat und Gesellschaft" schließt für überzeugte Kommunisten die Absicht ein, die sozialistische Revolution mit der Errichtung der Diktatur des Proletariats anzustreben. Nach dem noch heute gültigen Selbstverständnis orthodoxer Kommunisten ist die Lehre von der Diktatur des Proletariats der Kern der marxistisch-leninistischen Doktrin. Kein Kommunist kann sich ernsthaft zum Marxismus-Leninismus bekennen, ohne seinen Kern zu bejahen. Weder in ihrer Doktrin noch in ihren programmatischen Grundlagen unterscheidet sich die DKP grundlegend von der KPdSU oder der SED. Die jetzt gebrauchte Vokabel „demokratische Erneuerung" schließt eine sozialistische Revolution keineswegs aus, denn für orthodoxe Kommunisten ist die sozialistische Revolution die eigentliche Voraussetzung zu einer wirklichen demokratischen Erneuerung.
Zu der Hoffnung, daß die DKP in Zukunft eigenständiger agieren und weniger Moskau- und SED-hörig als die KPD sein werde, ist wenig Grund vorhanden. Die DKP dürfte die Moskau-hörigste und -treueste Partei in West-

europa sein. Ohne das Wohlwollen und die Unterstützung aus Moskau und Ost-Berlin ist die DKP — im Gegensatz zu anderen kommunistischen Parteien des Westens — gar nicht existenzfähig. Zwar gibt es auch in der DKP vereinzelt Kräfte, die unabhängiger und weniger dogmatisch wirken möchten, doch dürften diese Kräfte in naher Zukunft keine nennenswerte Chance haben, den Kurs der Partei so wesentlich zu beeinflussen, daß ein Wandel von innen oder auch nur eine Konsolidierung nach westlichen KP-Mustern abzusehen wäre.
Soweit es bis jetzt erkennbar ist, setzt sich die DKP in ihrem Kern vorwiegend aus ehemaligen KPD-Mitgliedern und früheren Angehörigen linker Splittergruppen zusammen. Auf allen Ebenen (Kreise, Bezirke, Bund) ist erkennbar, daß die DKP praktisch eine Gründung der KPD ist und daß der illegale Apparat der KPD federführend bei der Gründung der DKP war. Ebenso gibt es Anhaltspunkte dafür, daß auf Landes- und Kreisebene 90 Prozent des KPD-Potentials in die DKP aufgegangen ist. Im Parteivorstand sowie in den Bezirks- und Kreisleitungen der DKP sitzen zum größten Teil bewährte Altkommunisten und üben dort den dominierenden Einfluß aus. Im Parteivorstand der DKP wirken drei Mitglieder bzw. Kandidaten des KPD-Politbüros.

Unwirksam, aber nicht bedroht

Ein Teil der KPD-Mitglieder hat jedoch die strikte Parteiweisung, außerhalb der DKP zu bleiben. Es handelt sich dabei auch um Angehörige bestimmter, besonders wichtiger Teile des illegalen Apparates (dem Kurier-, Sicherheits- und Kaderapparat) sowie um die Mitglieder der Parteikontrollkommissionen. Die als besonders zuverlässig geltenden Angehörigen dieser Sondereinheiten der KPD sollen sich von der DKP fernhalten, um die Fortführung ihrer weitgehend illegalen Arbeit nicht durch eine legale Aktivität in der DKP zu gefährden. Bis heute sind auch einige im Bundesgebiet lebende Spitzenfunktionäre der KPD wie *F. Rische, W. Mohn* und *J. Ledwohn* nicht für die DKP öffentlich hervorgetreten.
Faktisch gibt es jetzt in der Bundesrepublik die Kuriosität von zwei kommunistischen Parteien, die in ihrer Theorie und Zielsetzung übereinstimmen und die im Grunde genommen sich auch auf die gleichen Mitglieder stützen. Nur ist die eine Partei erlaubt und die andere verboten. Man muß wohl davon ausgehen, daß beide Parteien mit verteilten Rollen für das gleiche Ziel kämpfen.
Angesichts der weitgehenden Identität zwischen KPD und DKP in ihrer Doktrin, ihrem Programm, ihrer Struktur und auch der Zusammensetzung wäre es den Innenministern der Bundesrepublik jederzeit möglich, die DKP offiziell als Nachfolge- bzw. Ersatzorganisation der KPD zu erklären und dann zu verbieten. Ob jedoch ein erneutes Verbot politisch klug und zweckmäßig ist, ist eine andere Frage.
Solange das KPD-Verbotsurteil existiert, kann die DKP gegenwärtig sicherlich vom guten Willen Bonns ausgehen, möglichst nicht in die Zeiten des kalten Krieges zurückzufallen. Sie dürfte auf eine weitherzige Beurteilung bei etwaiger Verfassungswidrigkeit rechnen, zumal die Bundesregierung angesichts einer legalen NPD aus außenpolitischen Rücksichten nicht einseitig erneut gegen links vorgehen kann. Es kann nicht übersehen werden, daß alle demokratischen Staaten des Westens bei sich eine legale kommunistische Partei dulden. Während bei diesen für ein Verbot der NPD im Rückblick auf die deutsche Vergangenheit jederzeit großes Verständnis vorhanden wäre, würde ein Verbot der DKP weniger gut aufgenommen werden. Zweifel darüber, ob das KPD-Verbot von 1956 — so korrekt die juristische Begründung und das Urteil des Bundesverfassungsgerichts auch waren — politisch richtig war, gibt es genug. Die legale Existenz einer kommunistischen Partei dürfte gegenwärtig den politischen Zielen der Bundesrepublik in Ost und West förderlich sein. Moskau und Ost-Berlin wird es nun schwerer fallen, mit dem Hinweis hausieren zu gehen, in der Bundesrepublik würde kommunistische Gesinnung unterdrückt und nur einseitig der Rechtsradikalismus toleriert. Die Gründung der DKP wird auch von den Kommunisten anderer Staaten als ein bedeutsamer Erfolg eingeschätzt. Die Legalisierung einer kommunistischen Partei in der Bundesrepublik wird vorerst nicht den Wunsch realisieren helfen, „die politische Landschaft in der Bundesrepublik zu verändern". Es ist nicht damit zu rechnen, daß die DKP in der gegenwärtigen innenpolitischen Situation eine wesentliche Rolle spielen wird. Ihr erster Parteitag bestätigte, wie klein das Manövrierfeld und die Chancen der Kommunisten in der Bundesrepublik sind. Das KPD-Verbot wirkt als ständige Existenzbedrohung.

Position innerhalb der Linken

Selbst dem von der DKP eingegangenen Wahlbündnis mit der Deutschen Friedensunion und dem Bund der Deutschen in der Aktion Demokratischer Fortschritt (ADF) wird ein Erfolg bei den Bundestagswahlen dieses Jahres versagt bleiben. Es wird der ADF wohl kaum gelingen, als getarntes Auffangbecken Wähler anzulocken, die eine offene kommunistische Stimmabgabe scheuen. Im übrigen ist auch zu bedenken, daß die ADF in der „Demokratischen Union" einen Konkurrenten erhalten hat, in der sich anti-autoritäre marxistisch-sozialistische Gruppen, aber auch die national-neutralistisch orientierte „Aktionsgemeinschaft unabhängiger Deutscher" zusammengefunden haben. Die zunächst mit Sicherheit zu erwartenden Niederlagen bei Wahlen müßten eigentlich für die DKP/KPD eher abschreckend wirken, weil ihre Isolierung dann offenbar wird. Hingegen würde ein Verbot den Kommunisten ein willkommenes Alibi verschaffen können. Sie planen jedoch auf lange Sicht. Dabei erscheint ihnen eine legale Repräsentanz der Partei als Orientierungsfaktor für die Linksgruppen und zur Ausnutzung etwaiger Krisensituationen vorteilhaft.
Die DKP wird stets bemüht sein, bestimmte, ihr dienliche Fragen, die im Raum stehen, z. B. „Anerkennung der DDR", Mitbestimmung etc., in besonderer Weise zu artikulieren, um dadurch politisch wirksam zu werden. Es kann Situationen geben, in denen die DKP auf Gegner des Establishments bedeutende Anziehungskraft ausüben wird. Gegenwärtig besteht jedoch eher die Tendenz, daß eine legale KP mehr zur weiteren Zersplitterung als zur Einigung der Linken beitragen wird. Die Verteidigung der Intervention vom 21. August 1968 in der Tschechoslowakei durch die DDR verschärfte z. B. die Differenzen in den Linksgruppen. Nach Legalisierung der DKP wird manch linker Sozialist und Gewerkschaftler sich erneut vor die Frage gestellt sehen, ob er freiheitlicher Sozialist oder Kommunist sein will.

Länderbericht

Nordkoreas Kommunismus zwischen Moskau und Peking

Am 27. Juli währte der „längste Waffenstillstand der Geschichte", jenes Abkommen, das den dreijährigen Korea-Krieg zunächst einmal offiziell zu einem Abschluß brachte, bereits 16 Jahre. Damals wurde der 38. Breitengrad erneut zur Demarkationslinie zwischen den beiden feindlichen Lagern des einen Volkes bestimmt. Sie gilt heute als die undurchlässigste Grenze der Welt. Seit 1953 entwickeln sich die Teile des Landes völlig getrennt und entgegengesetzt. Es bestehen weder Post- noch Telefon-, weder Verkehrs- noch Handelskontakte, und Verwandtenbesuche sind ebenfalls unmöglich. Nur selten dringen Neuigkeiten aus dem Norden nach außen, und die Ereignisse im Süden finden nur von Zeit zu Zeit Beachtung in der Welt. Mehrere spektakuläre Vorgänge jedoch ließen in den vergangenen zwei Jahren die Aufmerksamkeit anwachsen. Immer waren es bedauerliche und erschreckende Ereignisse, die dann auch fast regelmäßig das Gespenst einer neuen *militärischen Konfrontation* im Fernen Osten aufziehen ließen. Wieder einmal zeigt sich, daß man mit einer künstlichen Trennung, mit Waffenruhe ohne weitere Vereinbarungen für die zukünftige Entwicklung auf die Dauer Konflikte nicht beenden oder ausschalten kann, ja daß man damit anscheinend bereits die ersten Funken für einen neuen Brand schlägt.

Ein bleibender Konfliktherd

Vor genau zwei Jahren setzte sich die Regierung Südkoreas in ein sehr schlechtes Licht, als sie mehrere Koreaner aus der Bundesrepublik entführen ließ, denen Spionage für den Norden vorgeworfen wurde. Seine Absichten und Möglichkeiten demonstrierte der Norden am 22. und 23. Januar 1968 dann gleich zweimal hintereinander, als er zunächst ein Kommandounternehmen von 31 Mann in den Süden einschleuste mit dem Auftrag, in den Präsidentenpalast in Seoul einzudringen und Präsident *Park Chung Hee* zu ermorden. Das Unternehmen war kaum gescheitert, als mit der Kaperung der „Pueblo" die Schutzmacht Südkoreas, die USA, erheblich getroffen wurde. Damals entstand nicht nur eine weitere Kriegsgefahr, sondern auch ein Zwist der amerikanischen und südkoreanischen Führung, da Seoul harte Gegenmaßnahmen und nicht nur eine optische Verstärkung der amerikanischen Präsenz in und um Korea erwartete. Die noch gemäßigtere Reaktion Nixons auf den Abschuß eines amerikanischen Aufklärungsflugzeuges am 15. April 1969, gerade richtig zum 57. Geburtstag des nordkoreanischen Führers *Kim Il Sung* am gleichen Tage, dürfte diese Meinungsverschiedenheit noch verstärkt haben.

Diese Ereignisse und die ständig zunehmende Infiltration des Südens mit Agenten lassen ebensowenig wie die Luftlande- und Luftbrückenmanöver der USA Platz für Genugtuung über eine 16 Jahre währende „Waffenruhe". Beide Seiten unternehmen verstärkt Anstrengungen, um für eine weitere kriegerische Auseinandersetzung gerüstet zu sein, die die jeweils andere Seite angeblich plant.

Wahrscheinlich hat sich das sowjetische Staatsoberhaupt Podgorny bei seinem Besuch in Nordkorea vom 15. bis 20. Mai besonders für eine Eindämmung der koreanischen Aggressivität eingesetzt, um damit zu verhindern, daß sich die Sowjets und Amerikaner, jeweils durch Abkommen mit dem nördlichen bzw. südlichen Teil des Landes gebunden, plötzlich in eine militärische Auseinandersetzung hineingezogen sehen. Mit wirtschaftlichen Anreizen gelingt es den Sowjets heute noch am ehesten, die Lage einigermaßen zu beruhigen. Auf jeden Fall dürften sie mehr erreichen als die amerikanischen und nordkoreanischen Verhandlungspartner der Waffenstillstandskommission in Panmunjom, die sich beispielsweise auf ihrer 289. Sitzung am 11. April viereinhalb Stunden gegenübersaßen, ohne auch nur ein Wort zu sagen, da man sich nicht einigen konnte, wer als erster reden sollte. Viel geredet wird hingegen davon seit 14 Jahren jeweils auf der UN-Herbsttagung. Doch ähnlich wie die Frage der chinesischen Präsenz in der Weltorganisation scheint auch die Behandlung des Korea-Problems, für dessen Lösung sich die Vereinten Nationen wegen ihrer damaligen Verurteilung der Angreifer und wegen ihrer militärischen Beteiligung an der Rückdrängung der nordkoreanischen und chinesischen Invasoren verantwortlich fühlen, eine reine Routinesache geworden zu sein, die in dieser Art wohl nie zu einer Lösung kommen wird. Ähnlich wie in Deutschland versteift sich der kommunistische Teil des Landes auf die Formel, nur *zweiseitige Verhandlungen* zwischen den beiden Teilen mit dem Übergangsziel einer Konföderation seien gangbar, während der nichtkommunistische Teil nach wie vor auf freien Wahlen unter internationaler Kontrolle beharrt. (In Korea und Deutschland wäre der prowestliche Teil — im Gegensatz zu Vietnam und China, den weiteren geteilten Ländern — rein zahlenmäßig von der Bevölkerung her weit überlegen.)

Kim Il Sung

Im Gegensatz zu *Ho Chi Minh* und *Mao Tse-tung*, die sich in jahrelangen Bürgerkriegswirren den ersten Platz erkämpften, verdankt der Nordkoreaner *Kim Il Sung* seine Ausgangsposition — ähnlich wie *W. Ulbricht* — der Einsetzung durch die Sowjets unter Stalin. Alle vier sind 20 bis 24 Jahre im Amt und konnten in dieser Zeit ihre Machtpositionen nicht nur festigen, sondern auch ausbauen. Und doch ist ihr Werdegang jeweils sehr unterschiedlich. Während Mao Tse-tung und Ho Chi Minh von Studenten und Revolutionären in aller Welt als Idol herausgestellt werden, dürfte den gleichen Kreisen vielfach noch nicht einmal der Name des mächtigsten Mannes der „Koreanischen Volksdemokratischen Republik" (KVDR), wie sich Nordkorea nennt, bekannt sein. Dabei wird in der Volksrepublik mindestens ebensoviel Personenkult um Kim Il Sung getrieben wie in China um Mao Tse-tung, ja vieles sieht sogar wie eine gelungene Kopie des dortigen Modells aus. Seit Gründung der KVDR am 9. September 1948 hat Kim Il Sung alle Widersacher oder Konkurrenten ausgeschaltet. Heute vereint er als Generalsekretär der „Partei der Arbeit Koreas" (PAK), als Ministerpräsident und Oberkommandierender der Volksarmee die wichtigsten Ämter in einer Person.

„Der dialektische Materialismus lehrt, daß die Historie den Menschen gestaltet. Die bisherige Geschichte der Koreanischen Volksdemokratischen Republik scheint jedoch das Gegenteil zu beweisen, nämlich, daß der Mensch die Historie gestaltet. Denn eine kritische Analyse der KVDR zeigt, daß die Geschichte der jungen Republik mit Kim Il Sung begonnen hat und durch ihn gestaltet worden ist" (*M. Y. Cho,* Die Entwicklung der Beziehungen zwischen Peking und P'yongyang 1949—1967, Otto Harrossowitz, Wiesbaden 1967, S. 18). Um so überraschender ist es, „daß niemand — außer ihm selbst, natürlich — Genaues von seinem Ursprung und seiner Laufbahn bis zum Jahr 1945, als er in Nordkorea auftaucht, weiß" (a. a. O.), ja daß es die verschiedensten, sehr widersprüchlichen Versionen darüber gibt.

Ein Mann der Legenden

Auffallend ist, daß fast jedes der in mehreren Sprachen erscheinenden Hefte von „Korea today" und „Democratic People's Republic of Korea" ausführliche Berichte über die angeblichen Heldentaten Kim Il Sungs vor 1945 enthält, wogegen aktuelle Artikel in bescheidener Aufmachung und seltener erscheinen. Man zeigt dabei nicht nur jede Phase seiner Betätigung als Sekretär der revolutionären Jugendorganisation in der Mandschurei (wohin seine Eltern übersiedelten) oder als Anführer einer koreanischen Partisanengruppe im Kampf gegen die Japaner, sondern stellt auch „die Mutter des Revolutionärs" und den nicht weniger revolutionären Vater vor, die beide bereits tot sind. Gemälde zu diesem Thema sollen gemeinsam mit detaillierten Schilderungen die von Kindheit an sichtbare Vorherbestimmung des „Genossen Kim Il Sung, des großen Führers der 40 Millionen Koreaner, des Patrioten ohnegleichen, des Nationalhelden, des zauberhaften, unbesiegbaren Kommandanten mit eiserner Willenskraft, eines hervorragenden Leiters der kommunistischen und der internationalen Arbeiterbewegung" („Corée", P'yongyang, Nr. 97, 1968) aufzeigen. Man geht dabei nicht nur von der Auffassung aus, außer den 12 Millionen Nordkoreanern stünden auch die im Süden lebenden 29 Millionen Koreaner hinter Kim Il Sung, sondern baut damit auch viele Legenden auf, während man gleichzeitig wichtige Einzelheiten verschweigt.
Heute versucht man mit allen Mitteln den Beweis zu erbringen, er habe eigentlich die revolutionäre kommunistische Bewegung Koreas begründet. Doch steht fest, daß er weder zu einer der unter Exilkoreanern in der Sowjetunion und in China gegründeten koreanischen KPs noch zu der in Korea entstandenen KP irgendwelche Kontakte hatte. Er war vielmehr seit 1931 Mitglied der KP Chinas. Ein späterer Aufenthalt in der Sowjetunion läßt sich aus kommunistischen Quellen nicht ablesen. Sie behaupten vielmehr, er habe „Schulter an Schulter mit der Sowjetarmee" nach der sowjetischen Kriegserklärung an Japan im August 1945 die Japaner bekämpft und sei „siegreich in das Vaterland zurückgekehrt, gerade in der schwierigen Zeit, als alle Aufgaben auf einmal erfüllt werden mußten".
Nichtkommunistische Autoren dagegen führen eine Reihe von Beweisen an, daß die meisten dieser Angaben überhaupt falsch sind. Sie sind überzeugt, daß Kim sich lediglich geschickt den Namen Kim Il Sung zugelegt hat, in Wirklichkeit aber Kim Songju heiße und keineswegs eine so revolutionäre, bewundernswerte Vergangenheit hinter sich habe. Nach diesen Quellen soll er 1941 nach Sibirien geflohen, Mitglied der KPdSU geworden sein und eine Ausbildung an der Militärschule in Chabarowsk erhalten haben. Im Rang eines Majors der Sowjetarmee sei er dann zusammen mit den Russen 1945 in Korea einmarschiert (vgl. M. Y. Cho, a. a. O., S. 19 ff.).
Sollten diese Behauptungen zutreffen, so müßte man von einem ganz besonders raffinierten Trick sprechen, da ein General Kim Il Sung unter der koreanischen Bevölkerung wegen seines antijapanischen Partisanenkampfes äußerst bekannt und berühmt war. Den Namen dieses — nach verschiedenen Quellen viel älteren und inzwischen längst verstorbenen — Volkshelden anzunehmen, das wäre allerdings ein bezeichnender Entschluß und eine einigermaßen ausreichende Erklärung für die steile Karriere des bis dahin in der KP völlig unbekannten Mannes. Heute muß man ihn — und er selbst unterstützt durch seine Taten und Reden noch dieses Bild — als den „Stalin Koreas", als den schärfsten Stalinisten unserer Tage bezeichnen, der in mancher Hinsicht seinen Meister noch übertrifft. Die Ämterhäufung ist nur ein Aspekt dieser inzwischen in Ost und West gültigen Anschauung.

Säuberungen und Erfolge

Unter dem Schutz der Sowjets, die 1945 als Befreier von den Japanern ins Land kamen, dann aber bis 1948 in ihrem Einflußbereich nördlich des 38. Breitengrades die Rolle einer *Besatzungsmacht* übernahmen — ähnlich wie die Amerikaner im Süden des Landes —, baute er seine Machtposition Stück für Stück aus. Dabei hatte er im Grunde gegen vier Richtungen anzukämpfen, die alle eher prädestiniert gewesen wären für die Führungsrolle: die aus China und der Sowjetunion zurückgekehrten koreanischen Kommunisten sowie die am Ort gegründete Partei und nicht zuletzt die nicht-kommunistischen, nationalistischen Parteigruppierungen. Letztere, insbesondere die „Koreanische Demokratische Partei", in der viele Christen führend waren, brachten die besten Voraussetzungen für die schwierige Aufgabe einer Regierungsgründung mit. Der allseits bekannte und anerkannte christliche Nationalist *Cho Man-sik* wäre in der Lage gewesen, als Führer des gesamten Korea anerkannt zu werden, doch hinderten ihn die sowjetischen Besatzer sehr bald an der weiteren Tätigkeit.
Gleichzeitig bemühte sich Kim Il Sung, die einzelnen kommunistischen Fraktionen auf einen Nenner zu bringen. Durch Vereinigung der China-Fraktion mit der „Neuen Volkspartei" gelang ihm im Juli 1946 die Bildung der PAK, wobei zunächst der Einfluß der gemäßigten „Neuen Volkspartei" eingedämmt wurde. In der Folgezeit durchsetzte er nicht nur die nicht-kommunistische „Demokratische Partei" und die „Ch'ongu-Partei" der Ch'ondo-Religion mit ihm genehmen Leuten, sondern schaltete in vier großen Säuberungen, die letzte im Oktober 1966, alle anderen Richtungen innerhalb der Kommunistischen Partei aus, indem er sie gegeneinander ausspielte oder als Verräter am Marxismus-Leninismus hinstellte. Seit Oktober 1966 hat er innerhalb der ganz auf seine Linie eingeschworenen Partei zudem das Militär besonders in den Vordergrund gerückt. Immerhin haben die *Änderungen in der Führungsspitze* trotz der Standfestigkeit Kims doch gezeigt, daß seine Person und Politik keineswegs unumstritten sind. Die beiden nichtkommunistischen Parteien bestehen auf dem Papier wei-

ter, wenn sie auch keine lokalen Parteigremien haben, sind aber von Anfang an mit kommunistischen Funktionären besetzt worden, nachdem die Gründer und Führer sich meist zur Flucht in den Süden des Landes veranlaßt sahen.

Fragt man sich, wie sich der Norden Koreas seit Begründung der Volksrepublik im Jahre 1948 entwickelt hat, so muß man davon ausgehen, daß die eigentliche Entwicklung erst 1954 beginnen konnte, da der Korea-Krieg die ersten Anfänge von 1948 bis 1950 natürlich wieder zerstört hatte. Der damalige Versuch des Nordens, mit militärischer Gewalt das Land unter kommunistischer Regie zu vereinen, forderte nicht nur Millionen Menschenopfer, sondern zerstörte die meisten Grundlagen der Wirtschaft Nord- und Südkoreas. Der Fünfjahresplan von 1957 bis 1961 brachte den eigentlichen Wechsel zu einer sozialistischen Wirtschaftsordnung. Der Norden war beim *Aufbau der Industrie* gegenüber dem Süden erheblich im Vorteil, da auch schon vor 1945 die Japaner die Schwerindustrie in der nördlichen Landeshälfte konzentriert hatten, während der Süden größtenteils der Versorgung mit landwirtschaftlichen Produkten diente. Da auch die meisten Rohstoffvorkommen im Norden anzutreffen sind, gilt Nordkorea heute neben Japan als einziges Land Asiens, in dem die Industrie den größeren Teil zum Sozialprodukt beiträgt. Die günstige Produktionsbasis hat das Land weitgehend importunabhängig gemacht. Rückschläge gab es allerdings vor einiger Zeit, als Sowjets und Chinesen — wegen der neutralen Haltung P'yongyangs — ihre Techniker, Experten und Ausbilder zurückzogen. Neuerdings hilft die Sowjetunion wieder, die vorhandenen Handelslücken aufzufüllen. Waren 1946 noch 74 % der Bevölkerung des Nordens Bauern, so 1960 nur noch 44 %, der Anteil der Arbeiter und Angestellten stieg im gleichen Zeitraum von 18,7 % auf 52,7 %. Nach einer ersten Landreform noch unter sowjetischer Besatzung 1946, bei der jeglicher Landbesitz über fünf ha an 724 500 landlose Bauern und Kleinbauern verteilt wurde, setzte 1958 eine intensive Kampagne zur Kollektivierung der Landwirtschaft ein. Ende 1963 sollen 1 067 000 Haushalte in 3732 landwirtschaftlichen Genossenschaften zusammengeschlossen gewesen sein, die rund 90 % des kultivierten Bodens bearbeiteten und 84 % der gesamten landwirtschaftlichen Produktion stellten. Die restlichen 10 % wurden von 190 großen Staatsfarmen betreut, denen man auch die gesamte Viehzucht übertragen hat. Die Genossenschaften — ursprünglich hatte man mit einem System wie den chinesischen Volkskommunen sympathisiert — sind gleichzeitig als gesellschaftliche Grundeinheiten anzusehen, die Gesicht und Aufbau wohl der herkömmlichen Familien- als auch Dorfstruktur völlig verändert haben. Kenner Koreas sehen in dieser Umstrukturierung den bemerkenswertesten Erfolg der kommunistischen Führung. Das seit jeher stark zum Individualismus neigende und gleichzeitig durch festgefügte Ordnungen im Großfamiliensystem als wichtigster gesellschaftlicher Einheit verankerte koreanische Volk konnte in einem Maße kollektiviert werden, wie es niemand vermutet hatte. Die Aufhebung der krassen Unterschiede zwischen Stadt und Land, die weitgehend einheitliche Versorgung der Bevölkerung und die Fortschritte in der Technisierung haben sicherlich noch zu diesem Prozeß beigetragen.

Allerdings ist mittlerweile der Höhepunkt überschritten, da die Wirtschaft des Landes stagniert, wenn sie nicht gar rückläufig ist. Hauptgrund dafür dürfte die verstärkte Rüstung und die allgemeine Ausrichtung auf eine militärische Auseinandersetzung sein. Die aggressiven Töne und Wühlarbeit im Süden haben in letzter Zeit erheblich zugenommen. Inzwischen scheint festzustehen, daß die erste Aufgabe der Agentengruppen darin besteht, die Grundlage für eine revolutionäre Oppositionsgruppe oder eine Partisanenbewegung im Süden zu legen. Die Erfolge in dieser Richtung sind bisher — vielleicht nicht zuletzt wegen der harten Antikommunismusgesetze Südkoreas aus dem Jahre 1961 — äußerst gering. Ohne eine solche Bewegung im Süden dürfte es Nordkorea jedoch schwerfallen, Anhänger oder Unterstützung für seine These zu finden, der Süden warte nur auf seine Befreiung durch den Norden und die „Wiedervereinigung durch Waffengewalt". Die Ersetzung ehemals bekannter Funktionäre in der Parteispitze durch *Militärs* im Oktober 1966 könnte ein Indiz dafür sein, daß sich der militante Flügel, der sicherlich die Billigung von Kim Il Sung findet, durchzusetzen vermochte.

Zwischen Moskau und Peking

Über innerparteiliche Diskussionen unter den rund 1,5 Millionen Parteimitgliedern ist natürlich kaum etwas bekannt. Es könnte durchaus sein, daß ein Teil von ihnen befürchtet, mit dieser harten Welle isoliere man sich noch mehr als bisher schon und verspiele vielleicht das bereits Erreichte. Zwar existieren seit Juli 1961 Beistandspakte mit der Volksrepublik China und der Sowjetunion, doch gibt es berechtigte Zweifel, ob sich die Partner heute noch vorbehaltlos daran gebunden fühlen.

Die Volksrepublik China dürfte sich vor einem solchen Einsatz fragen, ob nicht der sozialistische Bruder in Nordkorea zu undankbar für eine Unterstützung ist. Abgesehen von vielfältigen Differenzen der letzten Zeit zwischen den beiden asiatischen Ländern, dürfte es Peking nicht übersehen haben, daß „auch der Kommunismus ... offenbar nicht viel an der uralten Tatsache zu ändern vermochte, daß der Koreaner den Chinesen gegenüber eine Mischung aus Mißtrauen, Respekt und Furcht empfindet. In der nordkoreanischen Literatur über den Koreakrieg ist von der rotchinesischen Hilfe, die im Herbst 1950 den völligen militärischen Zusammenbruch Nordkoreas verhinderte, kaum je die Rede" („Neue Zürcher Zeitung", 13. 8. 67).

In den Beziehungen zwischen Peking und P'yongyang läßt sich ein ständiger Wandel aufzeigen. Gaben zunächst die Sowjets die größte Hilfe, so stand die Volksrepublik China ab 1953 an der Spitze der sozialistischen Brüder. Lange Zeit galten Nordvietnam und Nordkorea als die engsten Anhänger Chinas, besonders in den späteren Differenzen zwischen Moskau und Peking. Allerdings hatte Kim Il Sung bereits ab 1955 versucht, einen eigenen *koreanischen Sozialismus* herauszubilden. Dabei startete er zunächst lediglich Aktionen, die — unter anderem Namen — doch sehr an Aktivitäten Chinas erinnerten. Wollte er 1955 mit der Frage: „Obwohl einige sagen, daß der sowjetische Weg der beste sei, haben wir nicht den Punkt erreicht, in dem wir unseren eigenen Weg konstruieren können?" (North Korea today, hrsg. R. A. Scalapino, Praeger, New York/London 1963, S. 24) wahrscheinlich nur die beiden einseitig fixierten Fraktionen innerhalb der Partei loswerden, so bemühte er sich in der Folgezeit bis heute darum, auch außenpolitisch

einen eigenen Weg einzuschlagen und das koreanische Volk mit einer speziellen, verständlichen Ideologie des Kommunismus zu versorgen.
In den ersten Jahren zeigten sich nämlich überall ideologische Mängel, die man erst allmählich mit Hilfe des Ausbaues des Erziehungswesens abzubauen hoffte. So besuchten 1965 rund 2,3 Millionen Schüler die 8407 Schulen und 342 000 Studenten die drei Universitäten und verschiedenen Colleges. Es besteht eine allgemeine siebenjährige Schulpflicht seit 1956, bei der neben einer verpflichtenden technischen Ausbildung für alle im Mittelpunkt die Schriften von Kim Il Sung stehen. Diese enthalten zwar keine ausgearbeitete spezielle Konzeption für die Verhältnisse Koreas, dafür aber Anleitungen für die Massenmobilisierung. Zwischen 1960 und 1965 war das Band zu China enger als je zuvor, während die Beziehungen zur Sowjetunion 1965 ihren Tiefpunkt erreichten.
1966 dann proklamierte Nordkorea offiziell die Selbständigkeit und „Neutralität" und hielt nur sehr geringe Kontakte zu Moskau und Peking, bis es 1968 allmählich wieder zu einer Annäherung an Moskau kam. Der Bruch mit China wurde mit mangelnder Unterstützung Pekings für Vietnam und steigendem „Dogmatismus" der dortigen Führung begründet, der ebenso wie der sowjetische „Revisionismus" für Korea nicht in Frage komme. Auch die chinesische *Kulturrevolution* trug zu der Verstimmung bei. Kim Il Sung ruft zwar auch ständig zur Wachsamkeit gegenüber den „Überresten alter, feudaler, bourgeoiser und halbbürgerlicher Ideen in den Köpfen der Arbeiter und dem Virus reaktionärer von außen kommender kapitalistischer Anschauungen" (Korea today, Nr. 148, 1968) auf, glaubt aber, daß man dabei von jeglicher Gewalt absehen sollte und es „mit Überzeugung und Erziehung" versuchen müsse. Vielleicht hat er sein kleineres Volk eher im Griff und noch mehr isoliert, daß er es sich leisten kann, die „Roten Garden" in China abschätzig zu beurteilen, eben jene „Rotgardisten", die ihn während der Kulturrevolution in China als einen „fetten Revisionisten" beschimpften.
Die Linie der Partei für die *augenblickliche Politik* wurde in dem Artikel „Laßt uns die Selbständigkeit wahren" der Parteizeitung „Nodong Sinmum" am 12. August 1966 festgelegt und in der Parteiversammlung im Oktober 1966 gebilligt. (Eigentlich hätte ein Parteikongreß stattfinden müssen, doch wahrscheinlich um einer Auseinandersetzung vor der Öffentlichkeit der kommunistischen Bruderparteien auszuweichen, die zu einem solchen Kongreß üblicherweise geladen werden, berief man lediglich eine Parteiversammlung ein, deren Beschlüsse und Beratungen geheimgehalten werden konnten.) In dem Artikel wurde erneut das seit 1955 propagierte Prinzip der „Chuch'e", der *Selbstidentität*, herausgestellt. Ein wichtiger Unterschied zu China zeigte sich darin, daß man betonte, „alles Patriotische, Volkstümliche, das von unserem eigenen Volk geschaffen wurde", solle man unbedingt „übernehmen und auf einer neuen Grundlage weiterentwickeln. Es wäre nicht gut, alle Vermächtnisse der alten Gesellschaft abzulehnen, weil sie in der einen oder anderen Weise mit den Ausbeuterklassen verknüpft sind. Bei der Einschätzung des Erbes der nationalen Kultur dürfen das Klassenprinzip und das Prinzip des Historismus nicht voneinander getrennt, sondern müssen richtig verbunden werden" (zit. nach *M. Y. Cho*, a. a. O., S. 163).

Ausschaltung der Religionsgemeinschaften

Sucht man in diesem Zusammenhang nach Hinweisen auf die Einstellung der Partei und Regierung zu den *Religionen*, so stellt man bald fest, daß diese heute nicht mehr direkt erwähnt werden. Es fragt sich aber, ob damit die allgemein übliche Feststellung westlicher Literatur und Berichterstattung belegt werden kann, in Nordkorea sei keinerlei religiöses Leben mehr vorhanden. Bisher hat die Regierung nicht — wie etwa Albanien (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 192 ff.) — offiziell verkündet, man habe einen absolut atheistischen Staat aufgebaut, doch fällt es auf der anderen Seite auch schwer, Spuren eines religiösen Lebens aufzuzeigen.
Vor 1945 waren besonders der Buddhismus, der Konfuzianismus und vom Christentum die Presbyterianer und Methodisten in Nordkorea verbreitet. Wenn die Japaner auch wegen ihres Zwanges, daß alle Koreaner dem Shintoismus huldigen mußten, die Religionen sehr behinderten, ja teilweise regelrecht verfolgten und oft in einer Zerreißprobe zwischen den Befürwortern und Gegnern dieser obligatorischen Verehrung geführt haben, so gab es dennoch nach der Befreiung 1945 hoffnungsvolle Ansätze für Verbreitung und neue Aktivierung der Religionen. Sehr bald allerdings wurden beispielsweise die Christen aus ihren führenden Positionen verdrängt und die christliche bzw. die von der koreanischen Ch'ondo-(Volks-) Religion begründete Partei von Kommunisten übernommen.
Über die Ausmaße der direkten Aktionen gegen die Kirchen wird man vermutlich nie genaue Angaben erhalten. Es kam bis 1950 nicht nur zur Vertreibung aller ausländischen Missionare, sondern auch zu einer rigorosen Unterdrückung und blutigen Verfolgung aller Führer und Anhänger von religiösen Gruppen. Waren zunächst die Sowjets daran stark beteiligt, so setzte die neue Regierung ab 1948 das Werk konsequent fort. Zwar enthielten sowohl das sogenannte 20-Punkte-Programm der Anfangszeit als auch die heute noch gültige Verfassung in ihrem Artikel 14 Schutzbestimmungen für die „Freiheit des Glaubens und der religiösen Aktivitäten", doch konnte dieses Papier die Realität nicht beeinflussen.
Im Zuge der Landreform vom März 1946 hatte man die Religionsgemeinschaften bereits durch die ersatzlose Einbeziehung des gesamten Grundbesitzes ihrer finanziellen Basis beraubt. Da auch noch die Unterstützung vom Ausland ausbleiben mußte und in einer zweiten Welle Verbote zur Wiedererrichtung von zerstörten Kirchen und Tempeln ausgesprochen wurden und man schließlich sämtliche kirchlichen Gebäude für andere Zwecke gebrauchte, war das äußere Bild der Kirchen schnell zerstört. Schließlich erging im Zusammenhang mit einer Verurteilung der Religionen als „anti-revolutionäre Aktivitäten" auch noch ein Verbot von Kulthandlungen. Von den 2000 christlichen Gebäuden, die die japanische Zeit überdauert hatten, soll keine mehr für Gottesdienste zur Verfügung stehen.
Rund 300 000 Christen (vor allem Methodisten und Presbyterianer), darunter nur 30 000 Katholiken, sollen 1945 im Bereich des heutigen Nordkorea gelebt haben. Da aber unter den rund fünf Millionen Flüchtlingen nach Süden sicherlich viele von diesen Christen gewesen sind, dürfte die Zahl schon bald sehr viel geringer gewesen sein. Einige Angaben über das Ausmaß der Verfolgung machte der südkoreanische Vertreter bei den Vereinten

Nationen, *Ben C. Limb*, im Mai 1951, als er Anklage gegen den Norden wegen Völkermordes erhob. Nach seinen Angaben sei zunächst hauptsächlich an religiösen Gruppen, speziell den Katholiken und Protestanten, Mord geübt worden, wobei allein die katholische Kirche sechs Bischöfe und ca. 100 Priester verloren habe.

Im „Korean Catholic Directory" für 1968 werden die Diözesen Nordkoreas aufgeführt, in der allgemeinen Statistik jedoch nicht berücksichtigt. So wird als Administrator der Diözese P'yongyang, also mit Sitz in der Hauptstadt Nordkoreas, Msgr. *G. Carroll* genannt und als Administrator für die Diözesen Hamheung und Yeon-Gil Msgr. *T. Bitterly*, deren Anschriften jeweils „Seoul" im Süden des Landes lauteten. P'yongyang und Hamheung wurden am 25. März 1962 von Apostolischen Vikariaten zu Diözesen erhoben, während Yeon-Gill bereits am 11. April 1946 diesen Status erhielt. Das „Annuario Pontificio" nennt seit einiger Zeit die Angaben für 1963, wonach in P'yongyang 20 Diözesanpriester, 12 Alumnen und eine Niederlassung eines weiblichen Ordens mit 59 Mitgliedern nachzuweisen gewesen sei. Aus Hamheung wurden — fußend auf Angaben von 1960 — sogar 105 Kirchen, 13 Pfarreien, 5 Diözesanpriester, 17 Alumnen, 22 Ordenspriester, 3 Neupriester und verschiedene Orden angegeben.

Lediglich buddhistische Tempel hat man als historische Monumente teilweise wiedererrichtet. Die wenigen ausländischen Besucher bekommen sie gezeigt. Ansonsten legt man noch nicht einmal Wert auf den Anschein, als gäbe es noch religiöse Gruppen. So findet sich in den Publikationen Nordkoreas für das Ausland nie auch nur ein kurzer Hinweis auf etwaige Gruppen dieser Art. Nur aus genauem Studium der koreanischen Presse lassen sich einige Schlüsse ableiten. Das wichtigste Dokument dieser Art stellt die für die Parteiarbeit zusammengestellte Broschüre „Warum wir gegen die Religion sein müssen" aus dem Jahre 1959 dar. Es hieß darin, daß die „Überbleibsel der unwissenschaftlichen Religion und des Aberglaubens, die noch bei uns bestehen, rigoros ausgerottet" werden sollten. Religion wird darin definiert als „künstliche, weltfremde Vollendung, die Unterwerfung verlange" und gegen die die PAK kompromißlose ankämpfen müsse.

Immerhin ist interessant, daß zugegeben wird, daß „böswillige Religionsmänner" weiterhin aktiv seien und versuchten, ihren Glauben zu verbreiten (vgl. „Study of North Korea", Seoul 1968). Hatte man in der Anleitung noch zum Kampf gegen diese Menschen aufgerufen, so konnte man verschiedenen Notizen in der Presse der Jahre 1960 und 1961 entnehmen, daß es zu einer gesteuerten Anti-Religionsbewegung der Massen gekommen war, bei der z. B. am 17. August 1960 in Haejoo öffentlich acht Christen erschossen wurden. Sind die Meldungen seitdem auch spärlicher geworden, so lassen sich zumindest aus den Reden Kim Il Sungs zum 20. Jahrestag der Gründung der Volksrepublik noch verschiedentlich Hinweise auf die Arbeit religiöser Gruppen im Untergrund und die Furcht des Regimes davor ableiten.

Dürften die Chinesen über die Religionspolitik der Koreaner auch erfreut sein, so gibt es doch noch eine Menge von Problemen zwischen den beiden Parteien. Inwieweit Moskau in Zukunft mäßigend wirken kann, läßt sich schwer voraussagen. Nicht zuletzt aber wegen der grausamen Verfolgung der Religionen auch während des Korea-Krieges im Süden des Landes dürfte es Kim Il Sung schwerfallen, den dritten für eine Einnahme des Südens unbedingt erforderlichen Bundesgenossen, das südkoreanische Volk, für sich zu gewinnen. Ob damit seine Aggressivität nur ein Scheingefecht ist oder nicht, das werden erst die kommenden Entwicklungen zeigen.

Dokumentation

Die Priesterfrage auf dem Europäischen Bischofssymposium

Wie bereits aus ausführlichen Berichten aus der Tagespresse bekannt (vgl. auch dieses Heft S. 349), bildete die Priesterfrage ausschließlich des Zölibatsproblems das eigentliche Thema des europäischen Bischofssymposiums in Chur. Zwei Dokumente der Tagung scheinen in besonderer Weise geeignet, den Stand des Themas sowohl aus bischöflicher Sicht wie aus der Sicht der Priester selbst zu dokumentieren: das Einleitungsreferat von Kardinal Döpfner über „Das Bleibende und Sich-Wandelnde im Priestertum der Kirche" und der Bericht von Msgr. J. Dellepoort, Direktor des Instituts für europäische Priesterhilfe in Maastricht, über den „Priester in einer sich ändernden Welt", in dem über eine für das Symposium improvisierte Umfrage, an der etwa 350 Priester aus elf europäischen Ländern beteiligt waren, referiert wurde. Während das Referat von Kardinal Döpfner den theologischen Stand der Diskussion festzuhalten versucht, gibt der Bericht von Dellepoort Auskunft über die vorherrschenden Meinungen innerhalb des Klerus selbst. Wenn auch beide Referate nicht auf Vollständigkeit angelegt sind, so geben sie doch die wesentlichen Daten wieder und bezeichnen die Richtung, in der die Priesterfrage in nächster Zeit auch innerhalb der Amtskirche weiterdiskutiert werden dürfte. Deswegen veröffentlichen wir beide Referate, das letztere, das der Presse nur in verkürzter Form zur Verfügung gestellt wurde, mit leichten stilistischen Veränderungen, im Wortlaut.

Das Bleibende und Sichwandelnde am Priestertum

Das Thema unseres Symposiums: *„Der Priester in Welt und Kirche von heute"* läßt in seiner allgemeinen, rein sachlichen Formulierung die Dringlichkeit des Gegenstandes unserer Beratungen für den Außenstehenden vielleicht nicht so ganz zum Vorschein kommen. Eher noch das Thema dieses Eröffnungsvortrages: *„Das Bleibende und Sich-Wandelnde im Priestertum der Kirche"*. Um die ganze Komplexität und aktuelle Dringlichkeit dieses Problems deutlich zu machen, wollen wir die augenblickliche Situation des Priesters kurz umreißen, nach der grundsätzlichen Möglichkeit einer Neubesinnung seines Amtes fragen und versuchen, aus der Schrift und dem II. Vatikanischen Konzil das Wesen des Amtspriestertums näher zu bestimmen.

I. Die Situation in dieser Frage

Es kann wohl kein Zweifel sein: In der nachkonziliaren Kirche gibt es Unruhe, Unsicherheit, gelegentlich auch Protest. Davon sind die Priester nicht ausgenommen. Das ist nicht von ungefähr. Die Rollenunsicherheit des Priesters in der Kirche wie in der profanen Gesellschaft ist in den letzten Jahren immer

größer geworden. In vielen Fällen — nach Ländern verschieden — hat der Priester fast seine Identität verloren; er kennt sich nicht mehr aus.

1. Die Situation auf dem Konzil: Diese Situation zeichnete sich auf dem Konzil noch kaum ab. Zwar gerieten die vorkonziliaren Entwürfe des Priesterdekretes, die noch von einem unangefochtenen, traditionellen Priesterbild ausgegangen waren und im Grunde viele Probleme von heute kannten, schon bald in das Feuer der Kritik. Die Wandlungen, die das Dekret bis zu seiner endgültigen Fassung durchlaufen hat, sind enorm. Aber im großen und ganzen war das Resultat der vielen Diskussionen nur der Niederschlag der — hauptsächlich europäischen — Theologie der letzten Jahrzehnte.

Das gilt sowohl hinsichtlich der Korrektur eines einseitig kultisch zugunsten eines mehr missionarisch orientierten Priesterbildes, hinsichtlich der Verbundenheit des Priesters mit dem Bischofskollegium aufgrund der gleichen Sendung und Weihe sowie der Priester untereinander in der Gemeinschaft des Presbyteriums, des Verhältnisses von Klerus und Laien aufgrund der theologischen Neubesinnung auf die Bedeutung des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen in der Kirche, endlich hinsichtlich der dem Seelsorgspriester eigenen Spiritualität wie auch der pastoralen Notwendigkeiten in einer sich schnell und tiefgreifend wandelnden Gesellschaft. Darum wurde das Dekret bei seiner Verabschiedung auch keineswegs als revolutionär empfunden, war man doch bewußt auf einen Ausgleich bedacht gewesen.

Traditionelles und Neues standen darin nebeneinander, wenn auch eine echte Integration von beidem kaum ganz gelungen sein dürfte.

2. Die Situation nach dem Konzil. Wie es den anderen Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils ergangen ist, so wurde auch das Priesterdekret in der nachkonziliaren Diskussion von vielen weder als etwas Endgültiges angesehen noch in erster Linie als Einheit betrachtet, aus der heraus seine Einzelaussagen zu interpretieren seien. Es wurden und werden vielmehr bestimmte Aussagen bevorzugt aufgegriffen und weiterentwickelt: Man kann zum Beispiel ein immer stärkeres Abrücken vom sacerdotal-kultischen Moment im Priestertum beobachten; als das grundlegende Priestertum in der Kirche wird immer mehr das gemeinsame Priestertum angesehen; der kollegiale Charakter des kirchlichen Amtes rückt in den Vordergrund; Zölibat und Ehe werden als zwei in echter Freiheit zu erwählende Möglichkeiten der priesterlichen Existenz betrachtet. Es werden darüber hinaus auch Ergänzungen am Priesterdekret des Konzils vorgenommen, indem etwa darauf hingewiesen wird, daß die Sicht des Hebräerbriefes vom einzigen Priestertum Christi, in dem alles menschliche Priestertum sein Ende gefunden habe, zu kurz gekommen sei oder daß die Bedeutung der vielen charismatischen Dienste für den Aufbau und die von daher als Integrationskraft der Charismen verstandene „Leitung" der Gemeinden, von denen in den Apostelbriefen die Rede ist, kaum deutlich werde.

Der immer bewußtere Rückgriff unserer Zeit auf das Neue Testament, an dem alle späteren Glaubensaussagen und alle späteren kirchlichen Institutionen auf ihre Verbindlichkeit und Gültigkeit hin geprüft werden, hat das Auge geschärft und läßt oft sehr radikal nach deren Legitimation fragen. Darin liegt einer der Hauptgründe, daß man vielfach schon weit über die Fragestellungen und Lösungen des Priesterdekretes hinausgegangen ist.

Alle diese Diskussionen müssen zudem gesehen werden auf dem Hintergrund der totalen „Säkularisierung" der modernen Welt, einer wachsenden Glaubensunsicherheit, der Gärung in der heutigen Gesellschaft, des Mißtrauens gegen alles Institutionelle, gegen bestehende Autorität, nicht zuletzt auf dem Hintergrund der erschwerten seelsorglichen Situation.

Die seelsorgerliche Lage ist wohl nicht nur in ihrem faktischen Vollzug und in der Ausübung erschwert und für manche deprimierend, sondern vor allem bezüglich des Gehalts der Verkündigung für viele fragwürdig geworden bzw. keine bestimmte Größe mehr.

Erst so versteht man, warum diese Diskussionen so wirksam werden konnten, warum sie dazu geführt haben, daß viele Priester offensichtlich nicht mehr wissen, wer sie sind, was sie sollen und wo sie in Kirche und Welt ihren Ort haben. Angesichts all dieser Umstände darf man sich nicht wundern — sosehr im einzelnen die Fragestellung dadurch einseitig wird —, daß nicht wenige Priester auf ihre Schwierigkeiten mehr vom Soziologen und Psychologen als von der Kirche und den Theologen eine Hilfe erwarten. Und bisweilen hat man in der Tat den Eindruck, als würden wichtige Fragen, die von hoher theologischer Relevanz sind, die bei aller unerläßlicher Beachtung soziologischer und psychologischer Faktoren zutiefst eine vom Glauben getragene und in diesem Sinn theologische Antwort erheischen, weniger von Theologen als von Soziologen und Psychologen entschieden werden.

Hier präzis ist der Ort, an den unser Thema zu stellen ist. Es will Antwort geben auf eine höchst aktuelle Frage, eine Antwort, die unsere Priester von uns erwarten und mit Recht erwarten können.

II. Ansatz einer Neubesinnung

„Das Bleibende und das Sich-Wandelnde im Priestertum der Kirche". Das Thema ist klar gestellt. Ist es auch ebenso klar zu beantworten? Lassen sich das Bleibende und das Sich-Wandelnde im Priestertum der Kirche so eindeutig und scharf voneinander trennen, wie es hier nahegelegt zu sein scheint? Hier das von der Offenbarung her gegebene theologische Wesen, dort die konkrete, zeitbedingte, soziologische Gestaltung?

Man sagt vielleicht, das Bleibende, das heißt das unveräußerliche Wesen und darum das Unveränderliche im neutestamentlichen Priestertum sei am deutlichsten in den lehramtlichen Äußerungen der Kirche, die ja die Offenbarung bewahre und auslege, festgehalten worden. Aber eben diese lehramtlichen Äußerungen, mögen sie auch Dogmen im strengen Sinne sein, bedürfen noch einmal der Interpretation. Wenn sie auch — unter dem Beistand des Heiligen Geistes — „zeitlose", das heißt für immer objektiv-gültige Wahrheit enthalten, so formulieren sie diese doch in einer zeitlichen Sprache. Es sind immer geschichtlich bedingte Aussagen, in einer bestimmten zeit- und systemabhängigen Begrifflichkeit, in einer konkreten Situation und aus spezifischem Anlaß entstanden. Sie sagen darum die Wahrheit, die sie ausdrücken wollen, immer nur inadäquat, perspektivisch, ausschnitthaft, unter bestimmten Rücksichten und im Blick auf einen konkreten Adressaten. Um sie zu verstehen, muß man darum diese Voraussetzungen kennen. Diese haben sich vielleicht insofern verändert, als sie nicht mehr in dieser Konstellation für uns gegeben sind. Die Situationsbezogenheit solcher kirchenamtlicher Aussagen bedeutet freilich nicht, daß sie sich in dieser Situation voll erschöpfen. Ihre Bedeutung übersteigt auch immer wieder die Grenzen der Aktualität und gibt Einsicht in eine bleibende und unbestreitbare Wahrheit des Denkens. Erst eine spätere Zeit entdeckt vielleicht, daß eine solchermaßen unverlierbare Wahrheit tatsächlich einen begrenzten, damals umstrittenen Teilaspekt umschreibt und, ohne in sich ungültig zu werden, in weitere und größere Zusammenhänge der Wahrheit des Glaubens eingerückt werden muß. Diese allgemeine Kennzeichnung des Verständnisses katholischer Glaubensentscheidungen ist besonders wichtig im Zusammenhang des Priestertums der Kirche. Die auch heute unwiderruflichen Entscheidungen des Konzils von Trient beziehen sich nämlich, bewußt und mit Absicht, nur auf wenige einzelne Momente im Wesen des besonderen Priestertums, die damals nämlich gerade von den Reformatoren grundlegend in Frage gestellt wurden. Hier ist nicht im einzelnen auf diese Entscheidungen zurückzukommen. Man muß sich aber eingedenk bleiben, daß die Aussagen des Trienter Konzils auf keinen Fall als das erschöpfende und für alle Zeiten adäquat formulierte Bild des Priesters verstanden werden dürfen. Eine solche ungeschichtliche Systematisierung, wie sie in der nachtridentinischen Theologie sicher manchmal der Fall war, ist heute nicht mehr erlaubt. Vielmehr sehen wir aus einem erneuten und in manchem vielleicht auch tieferem Verständnis von

Schrift und Überlieferung, die nach dem II. Vatikanischen Konzil die eine Quelle der Offenbarung bilden („Dei Verbum", Abschnitt 9), andere wichtige Gesichtspunkte, die zusammen mit den unverlierbaren Entscheidungen der Kirche aus früherer Zeit (da wo diese wirklich unwiderruflich sind) ein erweitertes Bild des Priesters abgeben, selbst wenn dieses nun im Augenblick nicht in allen Dimensionen deutlich vor Augen liegt. Es ist eine Tatsache, was hier freilich nicht im einzelnen gezeigt werden kann, daß das II. Vatikanische Konzil selbst wichtige Aspekte zu einem solchen Priesterbild über die Aussagen des Trienter Konzils hinaus geliefert hat.

Aus solchen Überlegungen erhellt, daß Bleibendes und Sich-Wandelndes im Priestertum der Kirche sich nicht adäquat voneinander trennen lassen, wenn man über eine abstrakte Wahrheit hinauskommen will. Auch das theologische Verständnis des Priestertums ist einem gewissen Wandel unterworfen, und dieser Wandel ist durchaus auch (un)abhängig von den geistesgeschichtlichen, gesellschaftlichen und pastoralen Wandlungen einer Zeit. Unter diesen Voraussetzungen wollen wir nun *im einzelnen* an die Frage herangehen. Dabei werden uns die Aussagen des II. Vatikanums, das um die Verflochtenheit beider wohl wußte, Richtschnur und Hilfe sein, ohne daß wir sie nur wiederholen wollten; wir haben vielmehr die Absicht, sehr konkret in die Unsicherheit des Priesters von heute hineinzusprechen.

III. Der Ort des Priesters innerhalb des Volkes Gottes

1. „Aufwertung" des allgemeinen Priestertums: Fragt man einmal genauer nach den Gründen für die Unsicherheit so vieler Priester in ihrem priesterlichen Selbstverständnis, so erfährt man als erstes, daß sie den Eindruck haben, ihr Amt habe eine Abwertung, ihre priesterliche Stellung eine Minderung erfahren zugunsten des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen und überhaupt aufgrund der wachsenden Bedeutung des Laien in der Kirche. Wenn die Laien im Gemeindeleben, bis in die Gestalt des Gottesdienstes hinein, mitplanen sollen, wenn sie auf einmal vieles, was bisher der Priester getan hat und was ihm vorbehalten war, auch tun können und tun, was ist dann noch das Besondere seines Amtes? Braucht man dann überhaupt noch hauptamtliche Priester? Kann nicht das Wenige, das nur dem geweihten Priester zusteht — die Vorstandschaft bei der Eucharistie und die sakramentale Sündenvergebung —, auch von einem Priester im Nebenberuf getan werden?

Zweifelsohne hat sich im theoretischen wie im praktischen Verhältnis des Amtspriestertums zum Priestertum der ganzen Kirche, bzw. aller Gläubigen, ein Wandel vollzogen. Wenn dadurch auch der Amtspriester seine theologisch wie gesellschaftlich zuweilen überprivilegierte Stellung eingebüßt haben mag, weil sie nicht in allem der ganzen Wahrheit entsprach, so hat er andererseits dafür die Chance erhalten, das Eigentliche und Bleibende seiner Berufung tiefer zu erkennen. Das gemeinsame Priestertum — ein eigentliches Priestertum im Sinn des Neuen Testamentes — macht das Amtspriestertum nicht überflüssig, sondern erst sinnvoll und gibt ihm seinen Ort an. Im Amtspriestertum findet das Priestertum aller Gläubigen — was nach dem Neuen Testament nicht primär die einzelnen Gläubigen je für sich oder als Summe meint, sondern das Priestertum des gesamten Volkes Gottes — seine Mitte und Zusammenfassung, seine sakramental-wirksame Zeichenhaftigkeit. Beide sind einander zugeordnet. Zweierlei hat von hierher der Priester zu bedenken, um sein Amt neu und voller zu verstehen: einerseits ist er persönlich von Gott durch Christus gerufen, erwählt, beauftragt, bevollmächtigt und gesandt; seine Berufung ist eine individuelle und persönliche. Die Herkunft des Berufenen aus dem Gottesvolk und sein Dienst für dieses zeigen, daß das wichtige Moment einer christusunmittelbaren Sendung nicht im Widerspruch steht zu einer fundamentalen Bezogenheit auf die Gemeinde. Damit ist in dem so Berufenen auch die Kirche präsent und in seinem Amt von Anfang an mitgemeint. Im Amt selbst wird das priesterliche Geheimnis der Kirche und des Gottesvolkes kund und sakramental wirksam. Der Priester steht also in einer zweifachen Bindung, die engstens zusammengehört, nämlich an Christus und an die Kirche, die er beide repräsentiert.

Sosehr von daher der Prediger sich immer als Mann des Volkes, des Volkes Gottes, als Bruder unter Brüdern fühlen und geben muß, so bleibt er doch auch ein Gezeichneter, einer, der sich nicht verbergen, sich nicht in die Anonymität der vielen zurückziehen, nicht in der säkularisierten Gesellschaft aufgehen kann. Beides ist für den Priester wesentlich und unaufgebbar: Er ist ein Ausgesonderter, Beauftragter, ein bevollmächtigter Bote, er muß sein „Amt öffentlich vor den Menschen in Christi Namen verwalten" (Priesterdekret, Abschnitt 2) und darf doch kein Privilegierter, kein Höhergestellter im falschen Sinn sein, sondern muß sich mit allen Christen, ja allen Menschen solidarisch fühlen. Keine Erfahrung darf der anderen geopfert werden. In dem Spannungsbereich beider liegt der „Beruf" des Priesters.

Wie beides konkret miteinander zu vereinbaren ist, hängt nicht allein vom Priester, sondern auch von den Gläubigen ab. Es bedarf einer lebendigen, aktiven Gemeinde, um dem Priester, ihrem Priester, seinen Ort zu geben; sie muß ihn als Bruder *und* Boten akzeptieren, ihn tragen und ihm das Bewußtsein gläubigen und brüderlichen Angenommen-Werdens geben. Sosehr die Laien heute vom Priester mit Recht erwarten, daß er sich als einer von ihnen weiß, so darf auch nicht vergessen werden, daß das priesterliche Amt nicht einfach mit den Diensten und Funktionen in der menschlichen Gesellschaft verglichen werden kann, weil es durch seine lebendige, in der sakramentalen Ordination ausgedrückte Rückbindung an das Amt der Apostel in Christi Willen gründet. Wie der Priester, so müssen darum auch die Laien das unaufgebbare und bleibende Wesen des sakramentalen Priestertums der Kirche neu bedenken. In ihm wird ihnen immer wieder bewußt, daß ihr eigenes Priestertum ein gemeinsames ist, das Priestertum der Kirche, das darum nur in der Gemeinschaft ausgeübt werden kann und nach einer gesellschaftlich wirksamen Sichtbarkeit verlangt.

2. Die „Abwertung" der Weihe. Ein weiterer Grund für die innere Unsicherheit vieler Priester hinsichtlich ihres Standes liegt in der unterschiedlichen Auffassung der Weihe. Eine reine Funktionalisierung nach dem Maßstab profaner Ämter würde natürlich die Bedeutung der sakramentalen Weihe überhaupt aushöhlen. Eine Betrachtung, die primär zwar an dem spezifisch christlichen und priesterlichen Sinn dieses Amtes orientiert ist, aber dennoch darin mehr auf die Aufgabe und den konkreten Dienst dieses Amtes hin denkt, also in einer legitimen Weise mehr „funktional" auslegt, drängt die Weihe und damit die sacerdotal-kultische Prägung des Priesterbildes etwas in den Hintergrund. Auf Grund dieser vielfach bedingten Strukturverwandlung ergeben sich im konkreten Verständnis des Priestertums manche Schwierigkeiten und Mißverständnisse.

Auch wer das Priestertum mehr „funktional" im erwähnten Sinne versteht, weiß im tiefsten darum, daß das Ja zu diesem Dienst inmitten aller Gefahren und Anfechtungen in der Gnade des gekreuzigten und auferstandenen Herrn gesprochen und von der Treue Gottes helfend getragen wird. Dies geschieht in der sakramentalen Weihe. Jeder darf fest auf diese in der sakramentalen Weihe von seiten Gottes her unverbrüchlich gegebene Zusage hoffen, aber solche fest begründete Verheißung nicht im Sinne eines Standesvorrechts oder gar einer magischen Sicherung fehldeuten. Daß der Priester immer in eine ursprüngliche Sendung Christi einbehalten und geborgen bleibt, hat die theologische Tradition zusammen mit dem Bewußtsein von der unwiderruflichen, weil von Gott getragenen Entscheidung zu diesem Dienst und von der Unwiederholbarkeit der Weihe in dem Stichwort vom „character indelebilis" festgehalten.

Es darf aber nicht dazu verleiten, darin ein metaphysisches Standesprivileg oder überhaupt eine irgendwie vorhandene Beschaffenheit der Seele zu erblicken, die bestimmte Garantien und Befähigungen vermittelt. Daß eine solche Auffassung Mißverständnisse in sich tragen kann, liegt auf der Hand; daß eine solche Auffassung auch faktisch unwirksam wird, zeigt sich auch an der Leichtigkeit, mit der viele ihr Priesteramt heute

aufgeben. Das seinshafte Denken, das auf einer metaphysischen Vorstellung vom Wesen des Menschen und seinen Fähigkeiten beruhte, ist einem dynamisch-geschichtlichen Denken gewichen, das von der Einsicht in psychologische Vorgänge und Entwicklungen sowie in soziologische Gegebenheiten und Zusammenhänge bestimmt wird. Es bedurfte daher gar nicht mehr der Kritik der Theologen an der sakramentalen Frömmigkeitspraxis des Durchschnittskatholiken. Der Priester selbst steht dieser Praxis schon lange skeptisch gegenüber. Er weiß aus seiner Seelsorgserfahrung, daß es mit dem opus operatum noch nicht getan ist, daß es vielmehr entscheidend auf den Akt des Glaubens, der Hoffnung, der Reue ankommt.

IV. Der priesterliche Dienst und seine Entfaltung

Nachdem das Priesterbild der Kirche durch das Konzil aus einer gewissen Engführung, die es in die Nähe des religionsphänomenologischen und religionsgeschichtlichen Begriffs des Priestertums gerückt hatte, herausgeführt worden ist, sind wir wieder offener für die ganze Weite des christlichen Priestertums, erkennen vielleicht schärfer sein Wesen und sein Bleibendes. Es wäre wohl vom Ansatz her verfehlt, wollte man die Fragestellung einseitig dahin ausrichten: Was kann nur der ordinierte Priester tun? Welche Funktionen können ihm von keinem Laien abgenommen werden? Es geht vielmehr um die Frage: Welche notwendige Aufgabe hat der ordinierte Priester innerhalb der Gemeinde? Es kann nicht darum gehen, daß er möglichst viele Charismen kumuliert, sondern daß er sie integriert, daß er einen einheitsstiftenden Dienst im Volke Gottes leistet.

1. Der Dienst der Verkündigung: Wenn man einmal im Neuen Testament nach einem Wort sucht, das diese Weite und dieses Wesen ausdrückt, dann bietet sich Röm. 15, 16 an, wo Paulus sich „Liturge Jesu Christi" nennt, dem die Gnade verliehen worden sei, „das Evangelium priesterlich zu vollziehen", oder anders übersetzt: „den priesterlichen Dienst am Evangelium (vor aller Welt) zu verrichten".

Das neutestamentliche Priestertum ist kein in sich stehendes Priestertum — ist doch alles menschliche Priestertum, auch das des Alten Testamentes, mit Christus an sein Ende gekommen. Es steht immer nur im Dienst des einen und einzigen Priesters Christi und seines priesterlichen Werkes, das er allein tun und vollenden konnte. Von hierher wird man wohl als erstes den neutestamentlichen Priesterdienst als einen Dienst der Verkündigung bezeichnen, als Verkündigung dessen, was Gott in seinem Sohn an uns getan hat.

Der Dienst am Wort ist ein priesterlicher Dienst. Dazu sind zunächst alle Glieder des Volkes berufen. Trotzdem bleibt dem Amt eine für die Einheit der Kirche in der Verkündigung und im Bekenntnis richtungweisende Funktion. Es bleibt ihm ein Lehramt, das sich von dem ganz andersgearteten Lehramt der Theologen unterscheidet: ein Wächteramt im Dienst der Einheit (Apg. 20, 28; 1 Tim. 5, 17; 6, 3 ff.; 12, 20; 2 Tim. 1, 8. 13; 2, 14 ff.; 4, 1 ff.; Tit. 1, 9 ff.) (Kaspar).

Das Wort spricht nicht nur über Gnade und Erlösung, sondern wirkt sie. Verkündigung ist Gegenwärtigsetzung des Heiles, ist Realverkündigung, ist verbum efficax. Das erfährt seine größte Dichte im sakramentalen Wort, und hier wieder in letzter Fülle in der Ankündigung des Todes Christi, in der Eucharistie.

Im Grunde könnte das ganze priesterliche Wirken unter dem Stichwort der Verkündigung stehen, im Sinn des Auftrags Christi an seine Jünger: „Gehet hin und verkündet: Das Reich des Himmels ist nahe herbeigekommen" (Mt. 10, 7). Verbunden damit ist der Bußruf: „Kehret um und glaubet die Frohbotschaft!" (Mk. 1, 15).

Ein solcher Auftrag ist schwer und leicht zugleich; schwer, weil er dem Widerspruch und der Ablehnung begegnet, leicht, weil er Ankündigung einer Tatsache ist, einer Tat, die schon getan ist und deren Werk nicht mehr zerstört werden kann. Auf jeden Fall kann ein solcher Auftrag zum Beruf werden, da er den Menschen zu erfüllen und sein ganzes Leben in Anspruch zu nehmen vermag. Hier könnte der Priester bei aller Schwere der Verkündigung heute von neuem seine Identität wiederfinden, wenn er nur ein Glaubender ist, wenn das Wort in ihm selbst schon angekommen ist.

2. Der Dienst der Versöhnung: Bringt der „Dienst der Verkündigung" mehr zum Ausdruck, daß das Priestertum der Kirche kein in sich stehendes ist, weil es ein solches seit Christi Tat nicht mehr gibt, so weist ein zweites Leitwort des Neuen Testamentes für den priesterlichen Dienst mehr darauf hin, daß der Priester und alle, die er vertritt, in die priesterliche Tat Christi miteingehen müssen. Dieses Leitwort ist ebenfalls den Briefen des hl. Paulus entnommen und gibt darum das Selbstverständnis seiner apostolischen Berufung wieder. Es nennt den priesterlich-apostolischen Dienst den *„Dienst der Versöhnung"* (2 Kor. 5, 18). Auch hier geht es zunächst wieder um den Dienst am *„Wort* der Versöhnung" (ebd. 19), das Gott im Tod seines Sohnes gestiftet hat und das der Priester im Namen Gottes anbietet. „An Christi Statt bitten wir: Laßt euch mit Gott versöhnen!" (ebd. 20). Aber eben dieser Dienst am Wort der Versöhnung, das Gott in der Annahme der stellvertretenden Todeshingabe Christi gesprochen hat, zieht den Diener notwendig auch selbst in diese Opferhingabe hinein. Denn er muß andere zum Glaubensgehorsam mahnen, daß sie ihre Taufweihe im Sinne von Röm. 6 leben, sich dem sich opfernden Herrn verbinden, und damit selbst in Vereinigung mit Christus zu einer gottwohlgefälligen Opfergabe werden (Röm. 12, 1). Wer das tut, muß nicht nur durch seinen eigenen Glaubensgehorsam schon zur Opfergabe für Gott geworden sein, sondern ist auch berufen, die Mühen und Leiden dieses Dienstes auf sich zu nehmen. Er muß wie Christus, und in Verbundenheit mit ihm, darin sich hinopfern. Der ganze priesterlich-apostolische Dienst ist nach Paulus ein Opferdienst am Altar des Kreuzes an dem auch der Liturge „als ein Trankopfer ausgegossen" wird (Phil. 2, 17).

Höhepunkt und Zusammenfassung solchen Opferdienstes ist die Feier der Eucharistie. Der Priester wird als Liturge und Vorsitzender der Eucharistiefeier in einer besonders intensiven Weise in dieses Geheimnis einbezogen. Er muß mit dem Opfer seines priesterlichen Dienstes eingehen in die Ankündigung des Todes Christi.

Auch von diesem Leitwort kann man wohl behaupten: Es vermag ein Menschenleben ganz zu beanspruchen und einzufordern. Aber solcher „Beruf" ist nur im Glauben zu ergreifen und zu erfüllen.

3. Der Dienst zum Aufbau des Leibes Christi: Noch ein drittes Leitwort des Neuen Testamentes ist zu nennen, unter das noch einmal der ganze priesterliche Dienst zusammengefaßt werden kann. Wieder ist es Paulus, der das Leitwort nennt: „Dienst zum Aufbau des Leibes Christi" (Eph. 4, 12). Alle Christen sind zu solchem Dienst gerufen und verpflichtet, aber der Priester ist amtlich dazu bestellt. Er soll alle Dienste in der Kirche, die verschiedenen Berufungen und Charismen, auf die Einheit der Kirche hinordnen. Das ist sein besonderer Dienst, der ihn den Gläubigen zuordnet und von ihnen abhebt. Dazu ist ihm eine besondere Vollmacht gegeben (vgl. 2 Kor. 10, 8; 13, 10). Er würde sie mißbrauchen, wenn sein Wirken zur Entzweiung der Gemeinde beitrüge. Die Schuld dafür träfe ihn hart, weil er gegen das innerste Wesen seines Auftrages verstieße. Die Einheit, von der hier die Rede ist, ist natürlich nicht nur in einem äußerlichen Sinne „organisatorisch" gemeint. Diese Arbeit ist auch wichtig, aber sie kann unter Umständen auch von anderen Gemeindemitgliedern besorgt werden. Was hier gemeint ist, ist die „Einheit im Glauben und in der Erkenntnis Christi" (Eph. 4, 13). Da sie im Grund nur vom Heiligen Geist bewirkt werden kann, sind hier nicht in erster Linie menschliche Leistungseigenschaften angesprochen, obwohl diese von großem Wert sein können. Was vom Priester vor allem gefordert ist, hat Paulus ausgeführt, wo er von diesem Dienst spricht: „Wer andere, eine ganze Gemeinde zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis Christi hinführen will, muß selbst in dieser Einheit leben. Er darf nicht „unmündig sein, umhergerissen und -getrieben vom Wind jeder beliebigen Lehre in dem Spiel der Menschen, inmitten von Verschlagenheit, die

schlau dem Irrtum den Weg bahnt", sondern muß „vielmehr die Wahrheit in Liebe sagen und so das All zu ihm hin wachsen lassen, der das Haupt ist, Christus" (Eph. 4, 14).

V. Die Einheit des priesterlichen Amtes

Wenn nun wieder das ganze priesterliche Leben mit all seinen Funktionen unter dieses dritte Leitwort gestellt werden kann, das nur sehr mißverständlich mit dem Begriff „Leitungsgewalt" wiedergegeben wird, so erhellt, daß die sogenannten drei Ämter, auf die wir in unseren drei Leitworten angespielt haben, in Wirklichkeit keine *drei* Ämter besagen, sondern nur ein *einziges* Amt sind, das jeweils unter diesem oder jenem Aspekt bedacht werden kann. Wir benötigen wohl solche Vielfalt, um das Geheimnis priesterlicher Berufung einigermaßen ins Wort zu bringen. Aber der Berufene selbst muß immer aus der Ganzheit seiner Berufung leben. Das ist heute um so wichtiger, als die konkrete Gestalt des priesterlichen Dienstes starken Wandlungen unterliegt. Viele haben den Eindruck, als habe das Priestertum seine alles beherrschende Mitte verloren, seitdem die funktionale Seite gegenüber der seinshaften so stark in den Vordergrund getreten ist. Früher rankte sich alles um den Kult, heute, so sagt man, verfalle das Amt in eine Fülle von Einzelaufgaben, die mit dem Kern priesterlicher Berufung nicht mehr viel zu tun hätten. Man würde die Lehre von den drei Ämtern mißverstehen, wollte man in ihnen Einzelfunktionen sehen. Weder die Wortverkündigung noch der sakramentale Dienst, noch das Vorsteheramt sind der Kern des Priestertums. Dieser Kern ist vielmehr der eine, eschatologische Dienst Christi, den wir in den drei Leitworten zu artikulieren suchten. Nur dort, wo das Priestertum aus der Mitte heraus gelebt wird, wo der priesterliche Dienst apostolischen, missionarischen Charakter hat, vermag einer die verschiedenen Funktionen und Aufgaben des Amtes in eine tiefere Einheit zu integrieren, wird er durch die Vielfalt priesterlicher Aufgaben heute nicht irritiert. Nur dort weiß er auch noch um den tieferen Sinn der Lehre vom character indelebilis, ob dieser nun interpretiert wird im Sinn des hl. Thomas als configuratio cum Christo sacerdote oder mit mehr personalen Kategorien als ein Ein-für-allemal-Ausgesondert-, Gesandt- und Bevollmächtigtsein. Er weiß, daß man das priesterliche Amt nicht aufgeben kann wie einen Job. Die priesterliche Berufung fordert den Menschen ganz und ungeteilt ein, wenigstens dort, wo das Amt in seiner Vollgestalt mitgeteilt wurde. Ob in Zukunft aus pastoralen oder anderen Erwägungen aus dieser Vollgestalt des Amtes über seine bekannte Dreigliedrigkeit hinaus Einzeldienste ausgegliedert werden, wird überlegt werden müssen. Theologisch scheinen dagegen keine Bedenken zu bestehen.

In diesen Ausführungen möge deutlich geworden sein, daß die tiefgreifenden Wandlungen, die das priesterliche Amt in unserer Zeit erfährt, Wandlungen, die eine so plötzliche Unruhe und Unsicherheit über unsere Priester gebracht haben, das eine Gute zeitigen, daß auch das Bleibende, weil Kern und Mitte des Amtes, heller ins Licht getreten ist. Das ist eine Hoffnung, die uns Zuversicht gibt in einer so entscheidungsreichen Stunde der Kirche wie heute.

Der Priester in einer sich ändernden Welt

Msgr. J. Dellepoort skizzierte kurz die wichtigsten Daten des Ergebnisses der Umfrage, die eigens zum Zweck des Symposiums, aber ohne systematischen, repräsentativen oder wissenschaftlichen Anspruch durchgeführt worden war. Der Bericht hält vor allem die Gesichtspunkte fest, die in etwa wohl auch unabhängig von der Umfrage selbst als bezeichnend für die gegenwärtige Diskussion um die Priesterfrage gelten können.

Mein Thema ist, einen Überblick zu geben über die Antworten hinsichtlich der Aufgaben des Priesters in der Welt von heute. Daß dies nicht eine akademische Frage ist, sondern eine Frage, die viele Priester heute zutiefst berührt, erfahren wir jeden Tag. Man hat manchmal den Eindruck, daß die Diskussion um das Priesterbild gerade auch darum so brennend geworden ist, weil sich das Konzil verhältnismäßig wenig dazu geäußert hat. Die Bischöfe sollten sich mehr um ihre Priester kümmern: das ist ein Notruf, der in dieser Umfrage immer wieder laut wurde.

Das Priesterbild

Meine erste Feststellung ist folgende: In jedem Land haben die Priester den bestimmten Eindruck, daß ihre Bedeutung in der Einschätzung der heutigen Menschen ständig abnimmt und daß ihre Rolle in der Gesellschaft sich von Grund auf ändert. Es wird etwa gesagt: Die Physiognomie des Priesters zerfließe; es vollziehe sich ein psychologisches Drama; man fühle sich trotz einer wachsenden Hingabe weniger nützlich. Oder es heißt: Desorientierung. Man fühle sich in der menschlichen Gesellschaft nicht mehr integriert, man sei ein „heiliger Außenseiter". — Oft haben Priester den Eindruck, man dulde sie zwar noch, nehme sie aber nicht mehr ernst, gerade weil sie in mancher Hinsicht nicht kompetent seien. Andere registrieren eine Kontaktstörung zwischen sich und den Mitmenschen. Die einst zentrale Stellung im Volk scheint vorbei zu sein, der neue Standort noch nicht gefunden.

Zweite Feststellung: Das traditionelle Bild des Priesters als eines Kultdieners erscheint mehr und mehr verblaßt und unfähig, Interesse und Achtung hervorzurufen. Ohne auf die kultische Funktion verzichten zu wollen, suchen die Priester von heute mehr den Kontakt mit den Menschen, und zwar dort, wo sie leben und arbeiten. Diese Akzentverschiebung ist besonders bei jungen Priestern festzustellen; es gibt sie aber auch bei den übrigen Altersstufen. Manche Priester scheinen „kultusmüde" zu sein; manchen erscheint der Kultus in seiner gegenwärtigen Form als Hindernis; manche sprechen von einer Isolierung des Priesters durch die bisherige Überbetonung des Kultischen. Es fallen auch harte Äußerungen wie „Zeitverlust" angesichts der vielen Andachtsformen und religiösen Ausdrucksweisen.

Nach der Erfahrung vieler Priester ist die traditionelle Seelsorge ohne Einfluß auf das Leben des modernen Menschen. Sie ist zu isoliert, zu apologetisch und zu wenig ökumenisch. Junge Priester beklagen sich verschiedentlich darüber, daß ihre Initiativen auf pastoralem Gebiet von den kirchlichen Vorgesetzten überhört werden.

Für einzelne Befragte scheint sich ein Graben aufzutun zwischen Priestern und Gläubigen einerseits, für die das Kultische von zentraler Bedeutung ist, und andern Priestern und militanten Christen anderseits, die vor allem darauf dringen, die Frohbotschaft im Leben und im Arbeitsmilieu zu verkünden und zu vergegenwärtigen.

Dritte Feststellung: Als Idealbild schwebt vielen Priestern der Mann vor, der in direktem Kontakt steht zu den Menschen und der darauf bedacht ist, ihre konkreten Anliegen und persönlichen Nöte aufzuspüren. Jüngere Priester erheben fast allgemein die Klage, daß sich der Priester sozial zuwenig engagiere und kaum fähig sei, den Mitmenschen auf gleichem Niveau zu begegnen.

Vom traditionellen Typ des Seelsorgers aus wird oft bemerkt, die Kirche habe sich zu einseitig auf die Kinder konzentriert; in ihren Kontakten und Arbeitsmethoden habe sie eine Art Infantilismus aufgebaut; den Erwachsenen sei sie jedenfalls nicht in geeigneter Weise begegnet.

In diesem Zusammenhang wird immer mehr die Notwendigkeit einer Spezialisierung für bestimmte Aufgaben gefordert. Der Priester soll auf seinem Gebiet ein Fachmann sein.

Der Wunsch nach Reduzierung der Zahl der Religionsunterrichtsstunden wird laut. Viele Priester aus verschiedenen Ländern stellen fest, daß sie zu sehr an den Schuldienst gebunden seien. Ihre Zeit sollte für andere Seelsorgsaufgaben eingesetzt werden können.

Vierte Feststellung: Parallel zum Werden eines neuen Priesterbildes erfolgt einerseits eine größere Annäherung zwischen Priestern und Laien, anderseits eine Entfremdung zwischen

jüngerem und älterem Klerus. Ansätze einer guten Zusammenarbeit zwischen Priestern und Laien findet man in manchen Ländern in den Arbeitsgruppen der Katholischen Aktion. Wo sich anderseits der Gedanke des allgemeinen Priestertums der Gläubigen stark durchgesetzt hat, will man kaum noch einen Unterschied gelten lassen zwischen Priestern und Laien, was deren kirchlichen Dienst betrifft.

Das Generationsproblem innerhalb des Klerus ist sehr stark, obwohl dies natürlich nicht allein vom Lebensalter abhängt. Die zwei Pole sind einerseits Ehrfurcht für die Tradition, kirchliche Strukturen und Kirchenrecht und andererseits ein feineres Fingerspitzengefühl für das Phänomen der Säkularisierung und für den heutigen Sinn des Evangeliums.

Die wesentliche Frage, die sich hier stellt, ist: Welches ist die Sendung der Kirche, und welche Form soll die kirchliche Autorität in der Welt von heute haben?

Hier zeigt sich in der Umfrage ein sehr starkes Echo. Im allgemeinen wünschen die Priester die traditionellen kirchlichen Strukturen stark aufzulockern. Man beklagt sich über die bourgeoise Haltung der Kirche. In mehreren Ländern möchte man das Bild der Kirche, insofern es charakterisiert ist durch Macht und „System", beseitigen. Jede Identifikation mit einer politischen Partei wird abgelehnt. Die Suche nach einer neuen kritischen Stellungnahme gegenüber sozialen und politischen Fragen aufgrund des Evangeliums wird aber für sehr wichtig angesehen.

Das neue Priesterbild entwickelt sich in der Richtung einer Pluriformität des priesterlichen Wirkens, seines Lebens und seiner Ausbildung. Wird diese Pluriformität realisiert, so vermindert sich auch die Spannung zwischen den Generationen innerhalb des Klerus. Es scheint wichtig, in diesem Zusammenhang zu bemerken, daß in allen Ländern sehr viele Beschwerden erhoben werden über eine unzulängliche Vorbereitung und Ausbildung hinsichtlich der Probleme, die der Priester heutzutage als seine Aufgabe sieht. Den komplizierten Problemen gegenüber, die durch Industrialisierung und Urbanisierung hervorgerufen worden sind, zeigt man sich perplex und nicht gewachsen. Überdies sagen viele jüngere Priester, daß sie aus dem Seminar gekommen sind ohne ausreichende Kenntnis der Wissenschaften, die die Menschen und die Gesellschaft betreffen, und daß sie sich selbst vorkommen wie Menschen ohne Erfahrung, unerwachsen und fremd in der Welt. Man fordert deshalb eine Weiterführung der Ausbildung, einen neuen Lebens- und Arbeitsstil und besonders ein Ernennungsverfahren, bei dem die persönlichen Fähigkeiten berücksichtigt werden.

Der priesterliche Zölibat

Nun habe ich noch die Aufgabe, über den Zölibat zu sprechen, über den an eine bestimmte Frist gebundenen priesterlichen Dienst und über damit zusammenhängende Probleme.

Wenn ich nun das Zölibatsproblem anschneide, so werden Sie zweifelsohne von mir erwarten, daß ich auf dieses Problem in besonderer Weise eingehe. Die Priester selbst plädieren in ihren Antworten an die Bischöfe und deren Verantwortung dafür, daß sie dieses Problem nicht länger umgehen. Wenn auch der Pflichtzölibat an sich kein Kernproblem ist, so ist er doch ein brennendes Problem ersten Ranges. Deswegen ist es nicht verwunderlich, daß die Befragten aller Länder eine offene Diskussion über dieses Problem fordern. Es wird gesagt, die Kirche müsse sich auch hier glaubwürdig erweisen, indem sie zeige, daß es sich nicht in erster Linie um Gesetze und Strukturen handle, sondern um das Lebensglück vieler Priester, die in Gewissensnot sind, und um die neue Gestalt des Amtes für die Zukunft.

Erste Feststellung: Die traditionelle theologische Begründung des Zölibats beeindruckt nicht mehr. Auch nicht in jenen Ländern, wo man den Pflichtzölibat im allgemeinen beibehalten will. Gerade deswegen bittet man um eine erneute Prüfung der biblischen Inspiration und der theologischen Begründung des Zölibates. Man kann nicht achtlos übergehen, daß diese Umfrage deutlich zeigt, daß der mystische oder eschatologische Sinn des Zölibats viele heutige Priester nur noch wenig anspricht.

Zweite Feststellung: Der priesterliche Zölibat als Charisma wird überall als ein für die Kirche wesentliches Element geschätzt. Jeder will in diesem Sinn den Zölibat als Zeichen in der Kirche bejahen. Auch in jenen Ländern, wo die Mehrheit zum Zölibat steht, spürt man aber noch eine Verschiebung in der Betrachtungsweise, und zwar vom Gesetz zum Charisma. Diese Akzentverschiebung ist gerade beim jungen Klerus aller Länder stark ausgeprägt. In den Ländern, wo auf die Trennung von Priestertum und Zölibat gedrängt wird, erwartet man davon eine neue Aufwertung des Zölibats: erst die freie Wahl werde dem Zölibat, so sagt man, die ganze Tiefe und den vollen Reichtum wiedergeben.

Dritte Feststellung: Auf Grund der Umfrage zeigt sich, daß das Motiv der Verfügbarkeit und Dienstbarkeit für die Menschen am besten ankommt. Man schätzt den priesterlichen Zölibat in seinem funktionellen Charakter. In mehreren Ländern gibt es sehr viele Priester, die prinzipiell am Zölibat festhalten, aus Ehrfurcht vor der kirchlichen Autorität oder aus traditionellen Gründen: Der Zölibat wird im Glauben angenommen mit allen Schwierigkeiten, die er mit sich bringt. Die persönliche Motivierung scheint aber dann doch häufig auf der Ebene der Dienstbarkeit zu liegen. Auch dort, wo man eine sehr starke Abneigung dem Zölibatsgesetz gegenüber zeigt, spricht das Motiv größerer Verfügbarkeit für den seelsorglichen Dienst noch viele Priester an.

Vierte Feststellung: Die Haltung gegenüber dem priesterlichen Zölibat hängt wesentlich zusammen mit der Grundauffassung über Kirche und Priesterbild. Die Frage, was die Bischöfe konkret unternehmen sollen, wird deswegen sehr verschieden beantwortet. Es gibt Länder, die stärker traditionell geprägt sind. Dort sagt die große Mehrheit: Die Bischöfe sollen den Charisma-Charakter des Zölibats mehr betonen und die positiven Werte stärker hervorheben, um auf diese Weise die Beibehaltung des Zölibates sicherzustellen. Sie sollen die Priesterkandidaten in Offenheit für alle menschlichen Werte erziehen lassen und deswegen die Priesterweihe auf ein späteres Lebensalter verschieben. Vielfach wird in diesem Zusammenhang betont, es sei gerade im Hinblick auf den Zölibat wichtig, in Gruppen zu arbeiten und zu leben (équipes de travail, vie en communauté). In Ländern, in denen sich der Wandel des Kirchenbildes schon stark auswirkt, werden von den Bischöfen sofortige Initiativen für die freie Wahl des Zölibats gewünscht. In einem Land waren alle Befragten ohne Ausnahme dieser Meinung. Man verlangt dort, daß die ganze Problematik auf einmal in Angriff genommen werde. Man möchte keine Zwischenlösungen. Ein Diakonat Verheirateter neben einem Priestertum Zölibatärer wird deswegen als ein Ausweichen vor den Schwierigkeiten gesehen. Wenn der Zölibat wirklich ein Charisma mit funktionellem Charakter ist, so sagt man, müssen die jungen Menschen auch in dieser Hinsicht frei wählen können. Anderswo betrachtet man diese Entwicklung als eine Anpassung an die Realität, nachdem man sich allzulange in dogmatischer Argumentation verlor oder im Versuch, bestimmte kirchliche Strukturen aufrechtzuerhalten, stecken blieb. Vereinzelte Stimmen fordern ein Vorgehen, das die Koexistenz beider Priestertypen für die Zukunft vorbereitet.

Es wäre nun aber falsch, zwischen diesen Auffassungen eine vornehmlich geographische Trennungslinie zu ziehen. Überall findet eine Entwicklung in der Richtung auf die freie Wahl des Zölibats statt; dieser Wunsch wird besonders von jüngeren Priestern zum Teil mit Affekt vorgebracht. Man sagt in diesem Zusammenhang sogar: Die Kirche habe eine heuchlerische Atmosphäre geschaffen.

Verschiedene Befragte erklären, sie hätten den Eindruck, daß die Bischöfe den Pflichtzölibat mehr aus Angst vor den Konsequenzen als aus evangelischer Besorgnis für ihre Priester zu erhalten suchten.

Fünfte Feststellung: In allen Ländern sind die Priester vom Schicksal ihrer Kollegen, die heiraten, betroffen. Niemand möchte sie noch ausschließen oder diskriminieren. Man möchte

ihnen wenigstens helfen, in der Gesellschaft eine neue Funktion zu finden.
In den meisten Ländern führt man außerdem noch an, daß es die Pflicht der Bischöfe sei, diese Mitbrüder im kirchlichen Dienst zu behalten. Damit ist dann meistens gemeint: jede Form der Pastoralarbeit, ausgenommen das, was als spezifisch priesterliche Aufgabe betrachtet wird. Eine dritte Meinung lautet sogar, es müsse ein Weg gefunden werden, um einen heiratenden Priester auch voll in seiner Funktion zu behalten und sei es auch erst nach einer Unterbrechungsperiode, in der er sich im neuen Lebensstatus bewähren kann.
Sechste Feststellung: Die Spendung der Priesterweihe an verheiratete Männer wird von vielen als etwas Selbstverständliches betrachtet. Es werde ein Element sein, das aus dem neuen Priesterbild nicht wegzudenken ist. Wegen des Priestermangels, der die Kirche von heute bedroht, hält man diese Lösung vielerorts für unvermeidlich.
Zusammenfassende Bemerkungen: Das Unbehagen bezüglich des priesterlichen Zölibats ist allgemein. Man ist diskussionsmüde. Viele ältere Priester leben auch in einer Gewissensnot und sind überzeugt, daß etwas geschehen muß, weil sonst die Kirche ihre Glaubwürdigkeit verliert. Sie möchten die Treue derjenigen, die im Amt bleiben, honoriert sehen durch eine Neubewertung des Zölibats in der Kirche. Andererseits sind sich die jüngeren Priester am deutlichsten bewußt, wie schnell heutzutage die Zahl der Priesterweihen katastrophal zurückgeht. Viele sind überzeugt, daß die heutige von der Glaubenskrise kommende Neigung zur Desakralisierung des Amtes zu einer totalen Lösung zwischen Amt und Lebensstand führt. Es ergeht also von beiden Seiten ein dringender Appell an die Bischöfe.

Weitere Aspekte

In Zusammenhang mit dem Thema über „die Rolle des Priesters in der Welt von heute" kommen in der Umfrage noch andere Aspekte zur Sprache.
1. Die Diskussion über den Full-time- und einen Part-time-Priester, über ein hauptamtliches und nebenamtliches Presbyterat. Viel ist hierüber nicht gesagt worden. Die Antworten sind Nebenbemerkungen. Der beherrschende Eindruck ist, daß dieses Problem noch nicht allseitig erwogen ist. Die Terminologie ist verschieden, die Begriffe waren, wenigstens in dieser Umfrage, noch ungeklärt. Viele stellen sich die Frage: Was ist neu? Man hat ja schon Priester-Lehrer, Priester-Professoren, Priester-Soziologen, Priester-Journalisten, Priester-Arbeiter.
Vielen, meist jüngeren Priestern ist klar, daß diese Frage in Zusammenhang steht mit der Neubewertung der Rolle des Priesters in der Welt. Nach ihnen soll der Priester normalerweise einen weltlichen Beruf ausüben, um selbständiger zu sein und sich besser in die Gesellschaft integrieren zu können. Man wünscht entweder eine prinzipielle Lösung oder versteht es auch als Konsequenz der Zulassung verheirateter Männer zum Priesteramt. Es wird nicht so sehr bloß als ein Problem, sondern als ein Anliegen empfunden, das sich im Zusammenhang mit der ganzen Kirchenerneuerung von selbst lösen wird. Man ist aber nach wie vor davon überzeugt, daß die Full-time-Priester, die hauptamtlichen Presbyter, eine Kerngruppe namentlich für die Leitung der Gemeinde bleiben sollen.
2. Die Äußerungen zu einem zeitlich begrenzten Priestertum sind nicht sehr aufschlußreich. Im allgemeinen ist man wohl der Überzeugung, daß der Priester in einem bestimmten Alter pensioniert werden soll. Die jüngeren Priester fordern eine Altersgrenze von 65 Jahren und sogar eine fristgebundene Amtsdauer. Einige fordern dies auch für Bischöfe. Nur in einigen Antworten spürte ich die Ansicht, daß es einem Priester erlaubt werden sollte, seine Amtsausübung zu beenden, wenn er „nichts mehr zu sagen hat", „keine Inspiration mehr hat".
3. Einige jüngere Priester in verschiedenen Ländern fordern die Möglichkeit einer freieren Haltung der Hierarchie und den existierenden kirchlichen Strukturen gegenüber. Die Trennung zwischen Pfarrer und Kaplan sei zwecklos und wäre durch ein kollegiales Team zu ersetzen, wo jeder sein spezielles Können einbringt. Man beschwert sich oft über die sehr unangenehmen Verhältnisse in Pfarrhäusern. Man möchte teilweise eine eigene Wohnung, die Verfügung über die eigene Freizeit, besonders im Kontakt mit den Laien. Manche möchten jede Trennung in der Lebensweise, im Wohnmilieu und in der Freizeit durchbrechen, um sich vollständig in die Welt zu integrieren. Andere, besonders in den südlichen Ländern, bevorzugen eine größere gegenseitige Bindung, gerade auch in der Freizeitgestaltung. Dies ist natürlich bedingt durch die Auffassungen über den Klerus, ob dieser einen eigenen Stand bilden soll oder nicht.

Schlußbemerkungen

1. Die Umfrage beweist, daß die Priester einen viel engeren persönlichen Kontakt mit ihren Bischöfen wünschen, im Geiste des Dialogs und der Mitverantwortlichkeit.
2. Die Umfrage impliziert den Gedanken, ob es nicht wünschenswert wäre, in einigen konkreten Punkten eine streng wissenschaftliche Erhebung auf europäischer Ebene durchzuführen. Auch alle angelsächsischen Länder, Skandinavien und die Länder hinter dem Eisernen Vorhang werden darin einbezogen werden müssen.
3. Auf Grund der Erhebung stellt sich die Frage, ob die Hauptbedeutung dieses Symposiums nicht etwa darin liegt, daß eine communis opinio entsteht über die Opportunität der Ausweitung der Verantwortung der nationalen oder regionalen Bischofskonferenzen in einigen bestimmten Bereichen. Das wäre im Sinne des Vatikanischen Konzils und könnte als Desiderat den Behörden in Rom unterbreitet werden.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Wie ernst nimmt Rom das Kollegialitätsprinzip?

„Wir können nicht unempfindlich bleiben gegenüber den nicht immer exakten, nicht immer gerechten und auch nicht immer achtungsvollen und zweckmäßigen Kritiken, die von verschiedenen Seiten gegen den Apostolischen Stuhl unter der leichter verwundbaren Bezeichnung ‚Römische Kurie' gerichtet werden. Es wäre uns ein leichtes, vielleicht auch unsere Pflicht, gewisse zu diesen immer dichter werdenden Vorwürfen gehörige Behauptungen richtigzustellen . . . An dieser Stelle sagen wir jedoch nur, daß wir die gegen diesen Apostolischen Stuhl gerichteten Vorwürfe ohne Bitterkeit überdenken und dabei einem zweifachen Empfinden folgen: dem Gefühl demütiger und aufrichtiger Objektivität, bereit, die einleuchtenden Argumente an diesen Widersprüchen in Betracht zu ziehen und die derzeit gültigen rein juridischen Positionen abzuändern, wenn es vernünftig erscheint. Wir hegen stets den Wunsch, den Geist der kirchlichen Gesetzgebung von innen heraus ständig zu erneuern . . . Gleichzeitig sind wir bestrebt, die einzelnen guten Anregungen eines berechtigten Pluralismus in der Einheit zu verstehen und aufzugreifen" (vgl. „Osservatore Romano", 23./24. Juni 1969).

Reaktion auf Suenens

Das ist jene Passage aus der Ansprache Papst Pauls VI. vom 23. Juni 1969 an die Kurienkardinäle, in der man ohne Zweifel seine erste öffentliche Antwort auf das inzwischen berühmt gewordene Interview des Kardinals Suenens zu sehen hat. Die Presse wußte ja kurz nach dem Erscheinen dieses Dokuments zu berichten, es sei nach Informationen „von unterrichteter Seite" erst veröffentlicht worden, nachdem ein Gespräch des Kardinals mit dem Papst über die darin angeschnittenen Fragen ergebnislos verlaufen sei (vgl. „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 7. 6. 69). Es ist offenkundig, daß die Gedanken des Interviews im römischen Zentrum auf scharfe Ablehnung gestoßen sind; die wenigen Worte einer entgegenkommenden Offenheit sowie die Bemerkung des Papstes im weiteren Gang seiner Ansprache, Beweise dieser Offenheit seien ja die Einberufung der Außerordentlichen Bischofssynode, die vorgesehene Revision des Kirchenrechts und die ständig erscheinenden päpstlichen und kurialen Dokumente, können dies nicht verbergen. Die Diktion läßt deutlich erkennen, wie empfindlich sich der Vatikan durch Suenens' Kritik und Vorschläge getroffen fühlt. Das geht u. a. auch aus dem Brief des Dekans des Kardinalskollegiums, Tisserant, hervor, der den Amtskollegen in Brüssel offenbar zum Widerruf aufforderte und „vollkommen unannehmbare" Beschuldigungen gegen ihn enthielt (vgl. KNA, 21. 6. 69).

Ist es wirklich „ein leichtes" (wie der Papst sagt), die Kritik mit ihren behaupteten Widersprüchlichkeiten richtigzustellen, und vermag hierbei der Hinweis auf die angekündigte römische Bischofssynode zu beruhigen? Die Frage, an welche päpstlichen und kurialen Dokumente Paul VI. zum Beweis seiner Reformbereitschaft gedacht haben könnte, ist am Tage nach dieser Ansprache jedenfalls in einem Sinn beantwortet worden, der die Beunruhigung um den Erfolg der Synode nicht zerstreuen kann: Durch das Motu proprio „Sollicitudo omnium ecclesiarum" vom 24. Juni 1969 hat der Papst das Nuntiaturwesen neu geordnet, freilich in einer den Vorschlägen von Kardinal Suenens fast genau entgegengesetzten Richtung (vgl. ds. Heft, S. 389). Nimmt man an, daß der belgische Primas mit seinem Interview vor allem die Beratungen der kommenden Bischofsversammlung stimulieren wollte und sich somit nicht nur an die römische Adresse, sondern mindestens ebenso unmittelbar auch an seine bischöflichen Amtsbrüder gewandt hat (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 298), so hat man nicht nur auch an dieser Stelle eine Absage des Papstes an konkrete Vorstellungen des Kardinals über die Unmittelbarkeit der Beziehungen zwischen Primat und Bischofskonferenz zu sehen, sondern zugleich damit eine Entscheidung Roms, durch die von vornherein das mögliche Verhandlungsprogramm der Synode an einem wichtigen Punkt der Strukturdebatte eingeengt wird. Eine einsam-souverän getroffene „Neuregelung", in der Form wie in ihrem Inhalt die erneute Aktualisierung eines dezidiert monistischen und zentralistischen Primatsverständnisses. Der Papst sucht weiterhin durch seine persönlichen Gesandten, und eben nicht durch Delegierte oder die Präsidenten der nationalen und regionalen Bischofskonferenzen, den Kontakt zu diesen; dabei werden die Kompetenzen der Nuntien gegenüber den Episkopaten noch erweitert.

So können kaum noch Zweifel darüber aufkommen, daß die am 11. Oktober in Rom zusammentretende Außerordentliche Bischofssynode das Thema, das Papst Paul VI. ihr gestellt hat — die „Verbesserung der Beziehungen zwischen dem Apostolischen Stuhl und den nationalen Bischofskonferenzen" —, nur in jenem eingeschränkten Sinn behandeln soll, in dem das Kollegialitätsprinzip schon in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums interpretiert wurde. Das Thema ist von unaufschiebbarer Dringlichkeit, wie sich mindestens seit der einsamen Entscheidung des Papstes in der Enzyklika „Humanae vitae" mit ihrer Vor- und Nachgeschichte herausgestellt hat. So wurde denn auch in dem ersten ausführlichen Kommentar des „Osservatore Romano" vom 15. Januar 1969 zur angekündigten Synode die Aktualität des Verhandlungsthemas „ganz speziell" aus der innerkirchlichen Situation nach „Humanae vitae" begründet. Bezeichnenderweise bemerkt aber der Verfasser, *G. Concetti OFM*, es werde eine der Hauptaufgaben der Bischofsversammlung sein, den päpstlichen Primat bei den Beratungen über die kollegialen Beziehungen nicht zu schmälern (vgl. *G. Thils*, Unité et communion dans l'Église, in: „Nouvelle Revue Théologique", Bd. 91, 1969, S. 476). Von derselben Sorge zeugt die Bemerkung des Papstes in einer Ansprache vom 30. April 1969 vor den neuernannten Kardinälen, in der er auf den nur beratenden Charakter sowohl des Kardinalskollegiums wie der Bischofssynode hinwies und bekräftigte, daß von dieser Aufgabe das „Recht des Stellvertreters Christi auf seine Autorität und Gewalt, welche eine persönliche, universale und direkte ist und stets zum Wohl der Kirche ausgeübt wird", nicht angetastet werde (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 255 f.).

In der Tat, über die so spezifizierte Funktion der Bischofssynode konnte schon auf Grund des Motu proprio „Apostolica sollicitudo" vom 15. September 1965 kein Zweifel aufkommen. Gemäß dieser Gründungsurkunde hat allein der Papst das Recht, die Versammlung zu berufen, die ordentlichen Mitglieder zu bestätigen, weitere persönlich zu ernennen sowie das Thema der Beratungen festzusetzen. Der Synode kommt „ihrer Natur nach" die Aufgabe zu, zu „informieren und zu beraten" und „eine enge Einheit und Zusammenarbeit zwischen dem Papst und den Bischöfen der ganzen Welt zu begünstigen". Entscheidungsvollmacht hat dieses Organ nur, insoweit ihm diese vom Papst übertragen wird; ihm „kommt es in einem solchen Fall zu, die Entscheidung der Synode zu ratifizieren" (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 641 bis 643).

Bisherige Erfahrungen

Beachtet man endlich, daß die kommende Bischofsversammlung als „außerordentliche" den zweiten der insgesamt drei möglichen Typen darstellen wird, die im Gründungsdekret vorgesehen sind, und daß infolge des damit gegebenen Verteilerschlüssels die an der innerkirchlichen Strukturdebatte am stärksten und in besonderer Richtung beteiligten Episkopate relativ schwach vertreten sein werden (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 298 f.), dann vermag der Hinweis des Papstes in seiner eingangs erwähnten Ansprache, die Einberufung der Synode sei ja eine Bestätigung für seine Offenheit gegenüber der Kritik am Apostolischen Stuhl und der Kurie, kaum zu beruhigen. Es ist vielmehr zu befürchten, daß der Vatikan versuchen wird, die Strukturdiskussion fest im Rahmen der verengten Kollegialitätslehre des Zweiten Vatikanums zu halten, von der im folgenden noch aus-

führlicher zu sprechen sein wird. So stand ja auch schon die erste Bischofssynode, die im Oktober 1967 in der Form der Generalversammlung abgehalten wurde, ganz im Zeichen dieses eingeschränkten Gedankens der Kollegialität. Bedrückend wurde dies seinerzeit vor allem in der rigorosen und die Diskussionsfreiheit hemmenden Geschäftsordnung empfunden sowie an der starken Machtposition der Kurie und dem Verbot, bestimmte Probleme (wie die Fragen um die Empfängnisregelung und den Priesterzölibat) zu erörtern (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 526—529).

Ist daher nicht auch heute wieder die ernste Sorge berechtigt, von der Planungsperspektive des römischen Zentrums aus werde die Synode im wesentlichen als ein Instrument zur erneuten Bestätigung bzw. Wiederherstellung eines als sakrosankt behaupteten Systems betrachtet und angezielt, höchstens mit der Bereitschaft, einige Details im vordergründigen Attrappenbereich zu ändern? Gewiß nicht ohne ernste Veranlassung hat jüngst *K. Rahner* in einer „Solidaritätserklärung" für Kardinal Suenens („Publik", 4. 7. 69) davon gesprochen, daß „die Methode, die heute noch weiterhin herrscht, sich immer nur Änderungen als möglichst klein gehaltene Konzessionen abringen zu lassen", für die Glaubwürdigkeit der Kirche heute schädlich sei; „das Grundproblem ist wirklich die Frage, ob sich in der Kirche nicht noch sehr vieles, auch sehr Erhebliches, ändern muß, trotz aller Unruhe und Unsicherheit, die dadurch geschaffen werden, oder ob man aus Überdruß an all der Unsicherheit und Unruhe, im Grunde genommen, wieder zu einem triumphalistischen Monolithismus des Jahrhunderts vor dem Zweiten Vatikanum zurückkehren will".

Das bedeutet nun wohl auch im Hinblick auf das vom Papst der kommenden Synode gestellte Thema, daß das Maß und die Akzentuierung, mit denen sich das Kollegialitätsprinzip in der obersten Kirchenleitung Geltung verschaffen wird, für die *Glaubwürdigkeit* dieses Amtes und für die *Einheit* der unwiderruflich plural gewordenen Kirche von entscheidender Bedeutung sein werden. Es geht um die Frage, ob Rom auch nach einem Vorgang, wie dem des Konzils, und nach den innerkirchlichen Erfahrungen der postkonziliaren Jahre noch immer die Absicht hat, mit jener Einstellung in die Bischofssynode einzutreten, die neuestens wieder der ehemalige Generalsekretär des Zweiten Vatikanums, Kurienkardinal *P. Felici*, in einer Kritik des Suenens-Interviews eingenommen hat. Felici stellte in einer sehr direkt formulierten Antwort auf das Interview von Suenens im „Osservatore Romano" vom 1. Juli 1969 (La logica del Concilio . . .) unzweideutig klar: „Selbst wenn es im Sinne der Klugheit ist, daß der Papst in den schwerwiegendsten Fragen seine Mitbrüder im Bischofsamt konsultiert und (wie etwa in einem Ökumenischen Konzil) eventuell auch deren Konsens haben sollte, so sind doch grundsätzlich für die Gültigkeit seines Lehramtes weder Konsultation noch Konsens notwendig . . .", denn zu Petrus allein habe Christus gesagt: „Du bist Fels" (Matth. 16, 18). Kein Zweifel, an einer so „unvermittelt" betriebenen Exegese, an einer solchen „theologischen" Mentalität ist das Zweite Vatikanum spurlos vorübergegangen. Bleibt diese monologische und monistische Sicht des Papsttums und die damit verknüpfte juridische Optik, unter der sowohl die „kollegialen" Beziehungen zwischen Primat und Episkopat wie auch Glaubensverkündigung und Glaubensantwort betrachtet werden (Felici insistiert bezeichnenderweise auf der „Gültigkeit" der genannten Lehrakte des Papstes), weiterhin in Rom beherrschend, dann wird es mit ziemlicher Sicherheit schon in allernächster Zeit zu einer totalen Krise der Einheitsfunktion des päpstlichen Amtes kommen. Der Pluralismus der heutigen Glaubenserfahrungen, Spiritualitäten und Theologien wird sich nicht mehr in diesem Amt repräsentiert sehen, und die in diesem Pluralismus angelegten divergierenden Möglichkeiten werden nicht mehr in Kommunikation eingebunden werden können, sondern zerstörerisch auseinandertreten. Die Folgen für die bisher bekannte Kirchengestalt wären unschwer auszudenken.

Rückschlüsse aus dem Zweiten Vatikanum

Nun sollte man sich aber nicht darüber täuschen, daß in der Auseinandersetzung zwischen der Optik des Kardinals Suenens und jener, die z. B. durch Kardinal Felici repräsentiert wird, die letztere durchaus den Buchstaben der konziliären Lehrtexte zum Kollegialitätsproblem auf ihrer Seite hat. Dies deutlich zu sehen ist notwendig, um die Chancen und Schwierigkeiten der bevorstehenden Synode nüchtern einschätzen zu können. Es wird daher angebracht sein, diese Lehrtexte und die darin zutage getretenen theologischen wie kirchenpolitischen Positionen einmal genau zu studieren, denn diese Lehraussagen werden ja die Grundlage der Bischofsversammlung und ihrer Beratungen bilden. Kardinal Suenens hat in seinem Interview (Abschnitt II) angedeutet, daß die gegenwärtigen Spannungen zwischen Rom und den Teilkirchen u. a. auch darin begründet seien, daß das Konzil das Problem der Kollegialität „nicht erschöpfend" behandelt habe; insbesondere habe es sich „über die Folgen der Kollegialität für den Papst in seinen Beziehungen zu anderen Bischöfen nicht geäußert". Dies sei „eine Lücke, unter der wir heute leiden".

Ist dieses Urteil richtig und genau? Auf welche Vorgänge und Ergebnisse des Konzils bezieht es sich? Und: handelt es sich hier lediglich um eine Leerstelle, die man einfach noch ausfüllen kann, oder hat man es hier nicht vielmehr mit einer tendenziellen Verengung und Inkonsequenz des Konzils zu tun? Und wie hat sich diese „Lücke" seither im Leben der Kirche ausgewirkt?

Bekanntlich sah sich das Konzil hinsichtlich der Frage nach der Kollegialität des kirchlichen Führungsamtes vor eine Aufgabe gestellt, die das Erste Vatikanum nicht mehr behandelt hatte. Die dogmatische Definition der päpstlichen Prärogativen war nicht mehr in den umfassenden Zusammenhang der episkopalen Gewalt eingeordnet worden. Blickt man nun auf den Verlauf der Lehrverhandlungen des Zweiten Vatikanums hierzu, so sieht man, daß die bruchstückhaften Aussagen von 1870 in der Folgezeit zu beträchtlichen Einseitigkeiten im Denken zahlreicher Bischöfe und Theologen geführt haben. Dabei muß man bemerken, daß die Primatslehre des Ersten Vatikanums an sich nicht ohne weiteres zu solchen Erscheinungen im Glaubensbewußtsein führen mußte, da ihre Formulierungen viel differenzierter sind als die der späteren Behandlung des Problems in der Theologie und vor allem in der religiösen Unterweisung des Kirchenvolkes (vgl. *W. Kasper*, Primat u. Episkopat nach dem Vatikanum I, in: „Tübinger Theologische Quartalschrift" 142. Jhg., 1962, S. 47f.). Die Folge davon war aber ohne Zweifel ein kräftiger Papalismus in Lehre und kirchlicher Praxis.

Zwei Theologien

Obwohl dieses Konzil an sich durchaus Raum gelassen hatte für die gesamtkirchliche Stellung des Episkopats, war doch infolge der starken Konzentration der Aufmerksamkeit und Interessen auf die Vorrangstellung des Papstes (nicht zuletzt wegen der besonderen politischen Bedingungen und Bestrebungen des Pontifikates Pius IX.) die genauere Zuordnung von primatialer und kollegialer Kirchengewalt und das Verhältnis beider zum Gesamt der Kirche ungeklärt geblieben.

Die verfassungstheoretische Idee des Papalismus, die in der konkreten kirchlichen Lehr- und Verwaltungstätigkeit auch zu einem beträchtlichen römischen Zentralismus geführt hatte, machte sich besonders stark in dem langen und zähen Ringen des Zweiten Vatikanums über das kollegiale Prinzip bemerkbar. „Keine andere Frage hat so viele Sitzungsstunden für sich beschlagnahmen können; keine andere Frage hat so viel Aktivität vor und hinter den Kulissen ausgelöst; keine andere ist auch einer so sorgfältigen und differenzierten Abstimmungsprozedur unterworfen worden ... Für das Kapitel III, das die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe enthält, wurden allein 41 Abstimmungen durchgeführt, in denen die wichtigeren Stücke Satz für Satz dem Votum der Väter unterworfen wurden" (*J. Ratzinger,* Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode, Bachem, Köln 1965, S. 24). Die Lehrverhandlungen gestalteten sich so schwierig, weil ein Teil der Konzilsväter ständig und sofort um die Lehre von der primatialen Sonderstellung des Papstes fürchtete, sobald der Gedanke der kollegialen Vollmacht betont wurde (vgl. *G. Philips,* Die Geschichte der Dogmatischen Konstitution über die Kirche ‚Lumen gentium', in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, S. 151 und 144; ferner *K. Rahner,* ebd., S. 223). J. Ratzinger sieht — und diese Sicht wird in dem Interview des Kardinals Suenens (Abschnitt I) bestätigt — den eigentlichen und tiefsten Gegensatz zwischen den Verfechtern einer extremen Primatsidee und den Befürwortern des kollegialen Gedankens in einer spezifischen Verschiedenheit des Denkens begründet, die er als den Unterschied zwischen einem geschichtlichen und einem systematisch-juridischen Denken bezeichnet (*J. Ratzinger,* a. a. O., S. 61; ähnlich *E. Schillebeeckx,* Die Signatur des Zweiten Vatikanums, Herder, Wien 1965, S. 155). Demgegenüber muß man Unterscheidungen wie „konservativ" und „progressiv" als oberflächlich, ja, genau gesehen, als unzutreffend bezeichnen. Die geschichtlich denkenden Konzilsväter waren bemüht, durch die wechselnden Gestalten, in denen sich die Leitung der Kirche dem Auge des Historikers darbietet, und damit auch hinter einen epochal stark akzentuierten römischen Zentralismus zurückzufragen auf die fundamentale und unaufgebbare „baustatische Formel" *(H. Küng)* des normativen Anfangs der Kirche. Die Intentionen dieser Väter zielten infolgedessen darauf ab, von dieser Kenntnis der Vielfalt von dogmatisch möglichen und geschichtlich realisierten Formen der Kirchenregierung her auch für die Zukunft wieder flexiblere Formen des Zusammenwirkens von Papsttum und Episkopat zu erreichen. Dieser Richtung stand aber die systematisch-juridisch denkende Minderheit von Konzilsvätern gegenüber, die eine ganz bestimmte (nämlich die zentralistisch-papalistische) Form der Kirchenlenkung als ideale und einzig gültige Norm für alle Zeiten ansah und daher die Bemühungen der Mehrheit um eine stärkere Betonung kollegialer Führungsformen als Bedrohung des monarchischen Primatsgedankens empfand. „Ihr Konservativismus beruht auf ihrer Geschichtsfremdheit und so auf einem Mangel an Tradition, nämlich an Offenheit für das Ganze der christlichen Geschichte"; demgegenüber ging es den sogenannten Progressisten „in Wahrheit gerade um die ‚Tradition', um die Selbstbesinnung auf die Weite und den Reichtum der christlichen Überlieferung" (*J. Ratzinger,* a. a. O., S. 61). Diese Zusammenhänge deutlich zu erkennen ist nicht nur zum Verständnis des Konzils unerläßlich, sondern auch zur Beurteilung zahlreicher nachkonziliarer Vorgänge und Tendenzen.

Haupt und Kollegium

Was war nun das Ergebnis dieses Ringens im Zweiten Vatikanum? — In Fortsetzung des Ersten Vatikanums lehrt der Artikel 18 von „Lumen gentium", daß das Amt der Bischöfe die Nachfolge des von Christus selbst geschaffenen Apostelamts darstelle. Das ist an so programmatischer Stelle zum Auftakt des III. Kapitels über „Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt" eine bedeutsame These. Sie kann als Hinweis darauf verstanden werden, daß das Konzil den päpstlichen Primat grundsätzlich in das Kollegium der Bischöfe integriert wissen wollte. Denn erst unmittelbar nach dieser These wird die Setzung des petrinischen Primats durch Christus herausgestellt, und zwar bedeutsamerweise in seiner Funktion als Garant der Einheit des Episkopats: „Damit ... der Episkopat selbst einer und ungeteilt sei, hat er (Jesus Christus) den heiligen Petrus an die Spitze der übrigen Apostel gestellt und in ihm ein immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Glaubenseinheit und der Gemeinschaft eingesetzt." Die Einheit des Kollegiums, in dem Petrus und die übrigen Apostel und daher auch Papst und Bischöfe miteinander verbunden sind und *innerhalb* dessen der Papst seine spezifische Funktion hat (nicht unabhängig und im Gegenüber zum Kollegium!), wird dann zum Beginn des Artikels 22 herausgestellt (vgl. auch *J. Ratzinger,* Die bischöfliche Kollegialität, in: G. Baraùna, De Ecclesia I, S. 54). Im folgenden kommt er dann aber zu seiner Kernaussage, zu der Lehre von den Trägern der höchsten Vollmacht in der Kirche. In juristischer Betrachtungsweise heißt es hierzu: „Der Bischof von Rom hat ... kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche und kann sie immerfort frei ausüben. Die Ordnung der Bischöfe aber ... ist gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche. Diese Gewalt kann nur unter Zustimmung des Bischofs von Rom ausgeübt werden."

Was das Konzil hier unter der „Freiheit" des Papstes in der Ausübung seiner Vollmacht versteht, wird nicht weiter erklärt. Die Wendung von der „freien Ausübung" des Primats findet sich auch schon in den einschlägigen Lehrtexten des Ersten Vatikanums (D 1829) und richtet sich dort gegen Beeinträchtigungen der Kommunikation des Papstes mit den „Hirten und Herden" seitens weltlicher Herrschermächte. Bezieht sich die Forderung nach der „Freiheit" des Papstes aber auch auf die Frage, wieweit er seine Vollmacht konkret in Gemeinschaft mit dem Gesamtepiskopat betätigen will?

Das Subjekt oberster kirchlicher Autorität

Mehr hat jedenfalls die Konzilsversammlung über die Verhältnisbestimmung von Papst und Gesamtepiskopat nicht gesagt. Aber diesen Aussagen ist der Inhalt der Nota praevia explicativa hinzuzufügen; in der die theologische Kommission des Konzils auf Veranlassung Papst Pauls VI. nähere Präzisierungen zu diesem Text gegeben hat, die zu den Konzilsakten gehören und „für immer" die authentische Interpretation des III. Kapitels der Kirchenkonstitution bieten sollen.

Es versteht sich, daß mit den angeführten Aussagen des Konzils über die beiden Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche schwierige verfassungstheoretische Probleme berührt werden. Näherhin handelt es sich hier vor allem um die Frage nach der inneren Natur des Verhältnisses zwischen den beiden Subjekten der höchsten Kirchengewalt. Läßt sich diese Zweiheit überhaupt mit der Einheit der Kirche als gesellschaftlicher Größe vereinbaren? Sicher wäre diese Einheit bedroht und aufgehoben, würde es sich bei den beiden Gewaltenträgern um — wie es in der Fachsprache heißt — zwei „adäquat verschiedene" Subjekte handeln. Dies ist aber ja durch die Konzilsaussagen über die konstitutive Zugehörigkeit des Papstes zum Bischofskollegium ausgeschlossen. So bleibt nur die in der Schultheologie erörterte Alternative übrig: Gibt es zwei „inadäquat verschiedene" Träger der höchsten Kirchengewalt, oder muß man in letzter Radikalität ihrer Verhältnisbestimmung von nur *einem* Subjekt der höchsten Vollmacht sprechen?

Es gibt beste Gründe, daß man sich in dieser nach dem Zweiten Vatikanum neubelebten ekklesiologischen Kontroversfrage für jene Lösung entscheidet, die *K. Rahner* schon vor dem Konzil (1961) entwickelt hat und der sich im Anschluß an das Konzil zahlreiche Theologen von Rang zugesellten, wobei es nicht ohne Interesse ist, zu bemerken, daß es sich bei diesen z. T. um Konzilsberater und um Mitglieder der Theologischen Kommission handelt *(Y. Congar, O. Semmelroth, A. Grillmeier).* Diese Lösung, die übrigens auch Kardinal Suenens in seinem Interview vertritt, besagt, daß es nur einen einzigen Träger der obersten Kirchengewalt gibt: das Bischofskollegium mit dem Papst als seinem Haupt. Dieses eine Subjekt der höchsten Vollmacht kann aber entsprechend der in ihm enthaltenen Elemente in zwei verschiedenen Formen tätig werden: entweder in einem eigentlich kollegialen Akt des Gesamtepiskopats zusammen mit dem Papst, oder auch in einem Akt des Papstes „allein". Aber auch in diesem letzteren Fall handelt der Papst *als* Haupt des Kollegiums, und damit ist auch ein solcher Akt letztlich von kollegialer Natur, was nicht heißt, daß er stets auf eine Initiative des gesamten Kollegiums zurückgehen müßte. Es wird jedoch zu folgern sein, daß bei solchen vom Papst „allein", aber in seiner Eigenschaft als Haupt des Bischofskollegiums vorgenommenen Amtshandlungen die kollegiale Natur dieser Akte nicht ein leeres verbales Postulat bleiben darf, sondern auch in irgendeiner Weise konkret zum Ausdruck kommen muß.

Zwiespältige Nota praevia

Nun läßt sich wohl ganz nüchtern feststellen, daß diese Folgerung, die sich u. E. notwendigerweise aus dem Ansatz der genannten Verfassungstheorie ergibt und im Lehrtext des Konzils auch als *Möglichkeit* enthalten ist, ganz offenbar durch die Nota praevia explicativa nicht bejaht wurde. Was besagt diese, und welche Bedeutung kommt ihr zu?

Auf Drängen einer um die Vorrangstellung des päpstlichen Primats stets besorgten Minderheit von Konzilsvätern, die dem Gedanken der Kollegialität teils ablehnend, teils mit erheblichen Reserven gegenüberstand, entschloß sich Papst Paul VI. noch in den letzten Tagen vor der feierlichen Schlußabstimmung über die Kirchenkonstitution, als der Text grundsätzlich schon die erforderliche Zweidrittel-Mehrheit hinter sich hatte, zu einem Eingriff in die Konzilsverhandlungen. Seine Absicht war gewiß auch, die opponierende Minderheit für den kollegialen Gedanken zu gewinnen, aber ebenso gewiß kam in der Form und dem Inhalt des Eingriffs eine persönliche Vorstellung von seinem Primat zum Ausdruck. Der Papst übersandte der Theologischen Kommission ein Schreiben mit der Anweisung, dem endgültigen Text der Kirchenkonstitution eine „Erklärende Vorbemerkung" zu den von der Kommission eingearbeiteten Änderungswünschen der Väter vorauszuschicken. Die Anweisung hatte nicht die Form eines Modus (Vorschlags), sondern der Papst machte seine Zustimmung zum Kirchenschema von der Beachtung seiner Anordnung abhängig. Die endgültige Formulierung der Nota wurde der Kommission überlassen. Diese stellte unter Ausschluß der theologischen Fachberater einen Text her, mit dem sich Paul VI. einverstanden erklärte. Sie sollte „für immer" die authentische Interpretation des Konzilstextes darstellen und zu den Akten des Konzils gehören. Zugleich wurden die Väter ermahnt, ihre Abstimmung hernach im Sinne der Nota vorzunehmen. Die Reaktion in der Aula von St. Peter war „bei der Mehrheit, die 85—90 Prozent der Väter umfaßte, ein in keiner Weise verborgenes Mißfallen..." (*G. Philips*, a. a. O., S. 155). Die Bestürzung war um so größer, als der Papst in jenen Tagen noch einige weitere persönliche Eingriffe in die Materie der Konzilsberatungen vornahm. Freilich darf das Urteil über solche Akte des Papstes nicht übersehen, daß sie zuweilen auch eine Sackgasse der Debatten vermeiden halfen — eine primatiale Führungsfunktion ganz auf der Linie echter Kollegialität. Es war eben so, „daß der Papst im Konzil noch ein Führungsvakuum auszufüllen hatte, weil keine andere Autorität im Plenum in der Lage gewesen wäre, die Einheit der Versammlung zu bewahren und sie über die gefährlichen Verhandlungs- und Abstimmungsklippen hinwegzugeleiten. Kollegiale Entscheidungen mußten erst eingeübt werden" (*D. A. Seeber*, Das Zweite Vatikanum — Konzil des Übergangs, Freiburg 1966, S. 334). Wo aber hätte das Interesse an dieser Notwendigkeit des Einübens eindrucksvoller gezeigt werden können als in dieser Stelle der Kollegialitätsdebatte! Unter diesem Gesichtspunkt muß die Nota in einem besonders ungünstigen Licht erscheinen.

Unterschätzte Verschärfungen

Was enthält sie zu der Fragestellung nach dem inneren Verhältnis von Papsttum und Kollegialität? Hier kommen die Abschnitte 3 und 4 in Betracht:

Zunächst wird noch einmal erklärt, das Kollegium der Bischöfe mit seinem Haupt, dem Papst, sei ebenso wie der Papst allein Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche. Nun aber: Entgegen einem Änderungsvorschlag, der hier eine „volle" Gewalt des Kollegiums

bestritt, begründet die Nota diese „Fülle" merkwürdigerweise damit, daß ihre Leugnung ja auf eine In-Frage-Stellung der Gewalt des Papstes hinauslaufen würde, der notwendigerweise Haupt des Kollegiums sei. Somit erscheint hier die kollegiale Gewalt des Gesamtepiskopats als ein Derivat des Primats (vgl. Kommentar von *J. Ratzinger*, LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, S. 355). Es ist kaum noch zu sehen, inwiefern eine solche Begründung der kollegialen Vollmacht diese überhaupt noch als eine wirklich eigentümliche und von der persönlichen Vollmacht des Papstes unterscheidbare Gewalt aufrechterhalten kann. Hier wird eine Kluft zum Verständnis des Kollegialitätsprinzips im Sinne der Konzilsmehrheit und der heutigen Theologie in aller Deutlichkeit greifbar.

Des weiteren schärft die Nota noch einmal ein, der Papst könne als Träger der höchsten Gewalt nicht einfach einem mit gleicher Gewalt ausgestatteten Bischofskollegium *gegenübergestellt* werden, sondern man müsse unterscheiden zwischen dem Papst *allein* (seorsim) und dem Kollegium *mit* dem Papst als Haupt. Nun aber die wichtige Frage: Ist das Alleinhandeln des Papstes in seinem inneren Wesen kollegial? Welche Formen des Einvernehmens mit dem Gesamtepiskopat müßte ein primatialer Akt des Papstes beachten? Und schließlich: Gibt es für ein Allein-Handeln des Papstes noch einen anderen Rechtstitel als den des Hauptes des Bischofskollegiums, etwa den des „universalen Hirten der Kirche", der ohne kollegiale Bindungen denkbar wäre?

Die Nota führt hierzu aus: „Dem Urteil des Papstes, dem die Sorge für die ganze Herde Christi anvertraut ist, unterliegt es, je nach den im Laufe der Zeit wechselnden Erfordernissen der Kirche die Weise festzulegen, wie diese Sorge tunlich ins Werk gesetzt wird, sei es persönlich, sei es kollegial. Der Bischof von Rom geht bei der Leitung, Förderung und Billigung der kollegialen Betätigung in Ausrichtung auf das Wohl der Kirche nach eigenem Urteil vor." Dabei, so heißt es im Abschnitt 4 weiter, kann „der Papst als höchster Hirte der Kirche ... seine Vollmacht jederzeit nach Gutdünken (ad placitum) ausüben, wie es von seinem Amt her gefordert wird".

Folgenschwere Akzentverschiebungen

Man wird auch von diesen Sätzen der Nota kaum behaupten können, daß in ihnen noch der Gedanke der Kollegialität der obersten kirchlichen Vollmacht zum Leuchten kommt. Die innere Spannung zur Aussage des Abschnitts 22 über die gleichfalls höchste, universale und volle Gewalt des Bischofskollegiums (natürlich mit Einschluß des Papstes) ist unübersehbar. Ferner gilt es zu beachten, daß der Abschnitt 23 der Kirchenkonstitution sowie das I. Kapitel des Dekrets über die Hirtensorge der Bischöfe von einer Sorgepflicht und Verantwortung des Bischofskollegiums über die ganze Kirche sprechen. So kann man nicht bestreiten, daß die Nota den Papst kaum noch in seinen kollegialen Bindungen erscheinen läßt; sein „universales Hirtenamt über die Kirche" steht hier einseitig ganz im Sinne der ängstlich um den Primat besorgten Konzilsminderheit im Vordergrund. Die Theologische Kommission hatte in der Kirchenkonstitution ausdrücklich die Frage offengelassen, ob und wieweit die beiden päpstlichen Titel „„Universaler Hirte der Kirche" und „Haupt des Bischofskollegiums" identisch oder voneinander unterschieden sind (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 187; ferner *E. Schillebeeckx*, a. a. O., S. 161 f.). Der Papst hat durch die von ihm veranlaßte Nota das Hauptgewicht auf den ersten Titel gelegt. Damit werden die Aussagen des Konzilstextes auf ein eingeengtes Verständnis von Kollegialität festgelegt, das seine Grenzen — auch im konkreten kirchlichen Vollzug — von einem monarchisch konzipierten Primat empfängt. Indem Paul VI. die innere kollegiale Struktur seines persönlichen Amtes in einer entscheidenden Hinsicht nicht bejaht hat, verhinderte er, daß die Wiederentdeckung der kollegialen Struktur des Apostelamtes und der neutestamentlichen Kirche, wie sie sich in der heutigen Exegese und Ekklesiologie anbahnte (vgl. z. B. *J. Ratzinger*, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, „Concilium", Januar 1965, S. 16—27), im Konzil zum Zuge kam. Übrigens hatte sich die Idee von der Kollegialität auch des päpstlichen Primats ursprünglich durchaus in den Lehrverhandlungen des Konzils angedeutet, insofern nämlich in einem von römischen Theologen ausgearbeiteten Vorstadium zum Artikel 25 der Kirchenkonstitution hinsichtlich der Unfehlbarkeit des Papstes bemerkenswerterweise gesagt worden war, er lehre mit dieser Eigenschaft, wenn er als universaler Hirte und Lehrer und als Haupt des Bischofskollegiums spreche (vgl. *K. Rahner*, Kommentar zu „Lumen gentium", LThK S. 223, 228 und 238). Der endgültige Text vermeidet ängstlich, dies zu sagen, und macht aus der formalen Spezifikation des „als" eine bloße Apposition („Dieser Unfehlbarkeit erfreut sich der Bischof von Rom, das Haupt des Bischofskollegiums ..."). *K. Rahner* bemerkt zu dieser Änderung, sie sei nicht darum erfolgt, „weil die Aussage des präkonziliaren Textes falsch ist, sondern weil man die Frage offenlassen wollte" (Schriften zur Theologie, Bd. VIII, S. 381).

Seorsim ... ad placitum

Schon bald nach der Verabschiedung der Kirchenkonstitution gab es beträchtlich verschiedene Interpretationen über die Bedeutung und Verbindlichkeit der Nota (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 481 f.). *E. Schillebeeckx* berichtet, daß „zahlreiche" Bischöfe der Aufforderung des Generalsekretärs Felici, über den Text von „Lumen gentium" im Sinne der Nota abzustimmen, in ihrer geistigen Intention nicht gefolgt seien; sie hätten „für Kapitel III als solches abgestimmt ohne irgendwelche Bezugnahme auf die ‚erklärende Nota'". „Mit diesem Rätsel", so bemerkt er weiter, „werden sich die zukünftigen Historiker in ihren Darstellungen dieses Konzils zweifellos befassen müssen. Die Konzilsväter selbst haben eine weitergehende Entwicklung nicht ausschließen wollen" (a. a. O., S. 162 f.). Wenn Schillebeeckx in diesem Zusammenhang feststellt, daß die kollegiale Struktur auch des päpstlichen Primats nicht nur den „Kernpunkt der modernen Theologie der Kollegialität darstellt", sondern „auch wohl im Denken der Konzilsmehrheit lebendig war" (a. a. O., S. 163, auch S. 162), dann mag hier allerdings die Frage angebracht sein, ob und in welchem Maße diese Mehrheit von Vätern sich über die konkreten Implikationen des so verstandenen Prinzips im klaren war. Das Verhalten der meisten Länderepiskopate etwa im Zusammenhang mit der Enzyklika „Humanae vitae" und der damit aufgeworfenen Lehramtsproblematik berechtigt zu erheblicher Skepsis.

Die restriktiven Aussagen der Nota über das Zusammen-

wirken von Papst und Gesamtepiskopat rücken das Verständnis des päpstlichen Amtes bedenklich nahe an ein absolutistisches Modell heran. Daß der Papst in der Frage der Einbeziehung der kollegialen Führung nach seinem eigenen Urteil vorgehen und seine Vollmacht über die ganze Kirche jederzeit nach Gutdünken ausüben könne, „ist bisher noch in keinem einzigen kirchlichen Dokument gesagt worden" (*J. Ratzinger,* Die bischöfliche Kollegialität, in: G. Baraùna, a. a. O., S. 66). Ratzinger meint sogar in seinem Kommentar zur Nota, diese Aussage gehe noch weit über einen von Paul VI. eingebrachten Modus zum Abschnitt 22 von „Lumen gentium" hinaus, in dem es hieß, der Papst sei bei der Berufung des Gesamtepiskopats zu einer kollegialen Handlung „uni Domino devinctus" (einzig dem Herrn verpflichtet). Dieser Modus wurde seinerzeit von der Theologischen Kommission mit der Begründung abgelehnt, er sei „auf Grund von Klarstellungen, die anderwärts im Text erfolgt seien, überflüssig; außerdem sei die vorgeschlagene Formel ‚nimis simplificata', denn der Papst sei gehalten, die Offenbarung zu beachten, die wesentliche Struktur der Kirche (!), die Sakramente, die Definitionen der früheren Konzilien usw. Dies alles könne nicht aufgezählt werden. Formeln mit ‚solo' und ‚uno' seien mit größter Vorsicht anzuwenden, sonst würden sie zahllose Schwierigkeiten schaffen" (Kommentar zur Nota, a. a. O., S. 355 f).

Den Finger auf die Wunde gelegt

Nun, „Schwierigkeiten" waren auch schon auf Grund der ratifizierten Konzilstexte und ihrer „authentischen Interpretation" zu erwarten. Sie waren unvermeidlich, weil die Denkrichtung der Konzilsminderheit und des Papstes im römischen Zentrum weiterhin wirksam blieb, nunmehr gedeckt durch die Autorität der konziliären Aussagen mit ihren theologischen Kompromissen und tendenziellen Verengungen. Es wurde eingangs schon gezeigt, daß die bevorstehende Bischofssynode und ihre Thematik nur auf dem Hintergrund dieser „Schwierigkeiten" zu verstehen ist. Der Gedanke einer kollegialen Struktur des kirchlichen Führungsamtes im Ganzen war am Siege gehindert worden. Der Gedanke einer „kollegialen" Struktur der Kirche im Ganzen konnte infolge des Streites um das Verhältnis von Papstamt und Gesamtepiskopat noch nicht einmal ernsthaft in das Blickfeld des Konzils treten (vgl. *J. Ratzinger,* Die pastoralen Implikationen..., a. a. O., S. 20, 21 und 25). Die juridische Betrachtung des Kollegialitätsproblems hat noch einmal (mit der Autorität eines Konzils) die theologisch bedenkliche und, historisch gesehen, verhängnisvolle Tendenz verfestigt, die Einheit der Kirche, der ja das Zusammenwirken von Primat und Episkopat dienen soll, vornehmlich von einer perfektionistisch abgesicherten Institution her zu betrachten. Diese Optik enthält eine Reihe höchst problematischer Konsequenzen, auf die wir im einzelnen noch im nächsten Heft zurückkommen werden: die Tendenz zu einer universalen und beinahe totalen Steuerung und Verwaltung des Glaubens der Kirche durch das römische Zentrum; zugleich damit eine Akzentverschiebung auf die inhaltliche Seite des Glaubens (der fides quae in dem satzhaften Verständnis der römischen Schultheologie) gegenüber der existentiellen Seite (fides qua; allein die [so verstandene] inhaltliche Seite kann dem Versuch einer zentralen Regelung und Verwaltung offenstehen); und schließlich ein bedenklich verunklärtes Verhältnis des zentralistischen Lehramtes zur Theologie als Wahrheitssuche.

Hier ging es zunächst aber einmal darum, die konziliären Grundlagen für die Spannungen zwischen dem römischen Zentrum und der „Peripherie" (besser: den kollegialen Teilkirchen) aufzuzeigen, und dies im Hinblick auf das Thema der kommenden Bischofssynode. Die schwere Last der Lehre des Zweiten Vatikanums über die Kollegialität mit ihrer verengten, juridischen und zentralistischen Optik dürfte nicht leicht abzubauen oder korrigierend weiterzuentwickeln sein. Das Suenens-Interview hat in aller Öffentlichkeit den Finger auf Wunden gelegt, die das Leben und das Zeugnis der Kirche heute schwer beeinträchtigen. Die Reaktion aus Rom bestätigt noch einmal die Richtigkeit und den drängenden Ernst dieser Analyse und Vorschläge. Wird es der Synode möglich sein, wird sie die Kraft und die innere Freiheit haben, den Buchstaben der konziliären Texte aus dem Geist zu überholen, der im Zweiten Vatikanum aufgebrochen ist und weithin zu einem gemeinschaftsförmigeren Kirchenbewußtsein geführt hat? Durch den Mut zu neuen Formen kollegialer Verantwortung und Leitung (es sind ja die Formen des apostolischen Ursprungs)? Durch das Vertrauen in die einigende Kraft des göttlichen Pneumas in der Kirche (statt in die Perfektion juridischer Klauseln)? Wohl nur so könnte das kirchliche Amt endlich die Freiheit vom Zwang einer permanenten ekklesiologischen Selbstbespiegelung erringen, die Freiheit eines neuen Sprechens von Gott und seiner Basileia.

Probleme der interamerikanischen Beziehungen

Die Reaktionen auf die Erkundungsreise des New Yorker Gouverneurs *N. Rockefeller* durch Lateinamerika wären ein lohnendes Objekt für eine Konfliktanalyse. Bereits die Ankündigung der im Auftrag Präsident *Nixons* unternommenen Blitzbesuche in alle unabhängigen Staaten Lateinamerikas außer Kuba (es sind 23) hatte massive Protestaktionen ausgelöst. Tausende von Polizisten und Soldaten mußten dann zum Schutze Rockefellers und seiner Berater aufgeboten werden. Chile und Venezuela baten den Gast, aus Sicherheitsgründen (politische Erwägungen waren wohl ein ebenso starkes Motiv) den Besuch auf einen späteren Zeitpunkt zu verschieben. An zahlreichen Orten hatte sein Auftreten nicht nur Millionenschäden zur Folge (so wurde in Buenos Aires ein Ring von Selbstbedienungsläden zerstört, der mit dem Rockefeller-Konzern verbunden ist), sondern forderte auch mehrere Todesopfer. Ein freundlicher Empfang wurde ihm ausgerechnet in Haití zuteil, wo der berüchtigte Diktator *F. Duvalier* („Papa Doc") ein hartes Regiment führt. Relative Ruhe herrschte in Paraguay und in Brasilien, wo die Regierung da *Costa e Silva* durch prophylaktische Massenverhaftungen vorgesorgt hatte. Die Reise, die auf der Suche nach einem neuen Konzept für die Lateinamerikapolitik der USA unternommen wurde, löste bei den Nachbarn im Süden nur ein ungeheures Aufwallen der stets latent vorhandenen US-Feindlichkeit aus.

Ein Parallelfall?

Sachliche Gespräche dürften zwischen den ungleichen Partnern im Augenblick kaum möglich sein. Während nämlich die Lateinamerikaner die USA zum Sündenbock für alle ihre Schwierigkeiten machen möchten, ohne sich Rechenschaft über eigene Fehlleistungen zu geben, sind die nordamerikanischen Stellen bemüht, den Rockefeller-Besuch und die damit zusammenhängenden Probleme mit Euphemismen zu übergehen. Um so dringlicher erscheint eine objektive Konfliktanalyse. Schließlich widerfuhr Nixon selbst vor elf Jahren das gleiche Schicksal. Im Auftrag Eisenhowers hatte er als Vizepräsident 1958 eine ähnliche Tour zu absolvieren, bei der er mit Anti-Yankee-Parolen empfangen, mit Eiern beworfen und angespien wurde. So wird man sich fragen, ob bei der Vorbereitung diesmal nicht mancher Fehler hätte vermieden werden können. War es nicht eine politische Fehlplanung, den Besuch gerade zu einer Zeit anzusetzen, da eine Nationalisierungswelle (natürlich zum Schaden des nordamerikanischen Kapitals) im Gange ist, die im Falle Perú seit Monaten die Beziehungen zu den USA schwer belastet? Die Rockefellers besitzen dort selbst große Ländereien, die der überraschend angekündigten Agrarreform zum Opfer fallen sollen. So wurde der Gouverneur von der Militärregierung gar nicht ins Land gelassen. Welch gravierender psychologischer Fehler es war, einen fähigen, sachkundigen und aufgeschlossenen, aber mit dem Namen und der ökonomischen Realität Rockefeller belasteten Politiker für die delikate Mission auszuwählen, macht die Reaktion des Lateinamerikanischen Christlichen Gewerkschaftsbundes (CLASC) deutlich, der die Reise als einen Akt der „Provokation auf die Würde und Souveränität der Völker Lateinamerikas" einstufte: „Rockefeller ist der typischste Vertreter des Imperialismus des Geldes und der großen Yankee-Monopole, der den revolutionären Prozeß in Lateinamerika, durch den ein kapitalistisches System von einer humanen und kommunitären Gesellschaft abgelöst werden soll, bremsen und zerstören will" (Noticias Aliadas, 28. 6. 69).

Erinnert man sich jedoch daran, daß Nixons Reise von 1958 zwar ebenfalls einen Ausbruch des alten „Yankee"-Hasses hervorrief, daß sie aber auch ein heilsames Erwachen der Politiker und der ganzen Bevölkerung in den USA zur Folge hatte, das schließlich zu einer Neuorientierung der Lateinamerikapolitik und 1961 zur Verkündigung der „Allianz für den Fortschritt" führte, dann darf man hoffen, daß das „Rocky go home" von 1969 jenen tatsächlich vorhandenen Kräften im eigenen Land den Rücken zu stärken vermag, die entgegen den üblichen Wirtschaftsinteressen und antikommunistischen Denkgewohnheiten ein neues Konzept entwickeln möchten. Die Initiative für ein solches „Konzept" der interamerikanischen Zusammenarbeit muß wohl, wenn es glaubwürdig werden will, von den USA ausgehen, die auch die finanzielle Grundlage schaffen müssen. Nach dem berechtigten Wunsch der Lateinamerikaner müßte diese wirtschaftliche Basis auf einer Neuregelung der terms of trade beruhen. In diesem Sinne kommentierte eine venezolanische Jesuitenzeitschrift jüngst den (inzwischen vom Senat noch gekürzten) Auslandshilfeetat Nixons und die Rockefeller-Reise: „Sie [die US-Amerikaner] verkaufen uns die immer teurer werdenden Industriegüter zum Austausch gegen Rohstoffe, die immer billiger werden. Und für das, was sie uns abkaufen, legen sie mehr und mehr Restriktionen fest ... Darüber hinaus zwacken sie stets einen beachtlichen Brocken in der Zahlungsbilanz ab, der jährlich bei mindestens 1 % zu ihren Gunsten liegt ... Was ist denn diese neue Politik Nixons anders als *der alte Kolonialismus, korrigiert* und *verstärkt?*" („Sic", Juni 1969). Eines der schwierigsten Probleme der direkten Investitionshilfe wird es sein, einen Verteilungsmodus zu finden, der die Empfindlichkeiten der Empfängerländer berücksichtigt. Es fragt sich jedoch, ob die USA bereit sein werden, über multilaterale Instanzen ihre Darlehen zu geben, wenn sie dadurch an direktem Einfluß in den Empfängerländern verlieren.

Fatales politisches Erbe

Die heutige US-Feindlichkeit, die nicht auf Lateinamerika beschränkt ist, zerstört ein idealisiertes USA-Bild, wie es, als Ergebnis der erfolgreichen Kulturpropaganda, auch im deutschen Schulunterricht lange Zeit vermittelt wurde. Bei dem gegenwärtigen Umschwung wird man sich hüten müssen, nun in das andere Extrem zu verfallen und jede Maßnahme der Vereinigten Staaten als „imperialistische" Machenschaft abzuwerten. Diese in Lateinamerika noch verständliche Haltung führt bereits in Westeuropa zu einer Fülle polemischer Publikationen. Sicher muß sich die nordamerikanische Bevölkerung darüber Rechenschaft geben, daß die Lateinamerikapolitik ihrer Regierungen seit fast 150 Jahren vornehmlich vom Eigeninteresse bestimmt war. Die Länder im Süden, die sich dieses Sachverhalts sehr bewußt sind, beschränken sich ihrerseits leider häufig auf ein bequemes Sündenbockdenken. Auch ihre eigenen Fehlhaltungen müssen korrigiert werden, wenn eine sachliche Zusammenarbeit mit dem „Koloß im Norden" möglich werden soll.

Was sind die konkreten Ursachen für das gespannte Verhältnis zwischen Norden und Süden? Worauf beruht die traditionelle Abneigung der Lateinamerikaner gegenüber den „Yankees"?

Im Jahre 1776 erklärten die Vereinigten Staaten von Nordamerika ihre Unabhängigkeit. Bereits 1804 vollzog Haití als erstes lateinamerikanisches Land den gleichen Schritt. Zwischen 1810 (Chile und Columbien) und 1825 (Bolivien) erreichten fast das gesamte Festland und einige Inseln die Unabhängigkeit von den iberischen Kolonialmächten. Entgegen den Einigungsbestrebungen Simón Bolívars und über kurzlebige Länderkonföderationen hinweg stellt Lateinamerika heute 24 selbständige Nationen und einige von den USA, Holland, England und Frankreich abhängige Territorien dar. Während sich die USA in politischer, wirtschaftlicher und militärischer Hinsicht — trotz der inneren Krisen, die auch dort nicht fehlen — zur ersten Weltmacht entwickelt haben, ist Lateinamerika nach wie vor ein „Entwicklungskontinent" mit überwältigenden wirtschaftlichen Schwierigkeiten und politischen Problemen. Der Nordamerikaner zieht aus diesen augenfälligen Unterschieden den Schluß, sein System sei eben das „richtige", und so erklärt sich auch sein Überlegenheitsgefühl und Sendungsbewußtsein. Demgegenüber verfällt der Lateinamerikaner leicht dem Kurzschluß, allein der „Imperialismus" des nördlichen Nachbarn sei an allem schuld. Er reagiert mit einem ganz eigenartigen „Nationalismus".

Dieser Nationalismus gehört zu den wichtigsten Faktoren des politischen Lebens in Lateinamerika. Über die Nationalismen der einzelnen Länder hinaus, die sich um Grenz-

fragen und historischer Ressentiments wegen streiten, gibt es eben noch die spezifisch lateinamerikanische Form des „nacionalismo continental", der sich aus dem gemeinsamen Kampf gegen die iberischen Kolonialmächte entwickelte, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts aber die Gegner Spanien und Portugal durch den neuen Erbfeind USA ersetzt hat. Diese Frontbildung äußert sich fast ausschließlich negativ — gegen die USA. Die Integration des Kontinents hat sie kaum gefördert, vielmehr wird diese nach außen gerichtete Solidarität durch die vielen internen Konflikte immer wieder durchbrochen. Ein deutliches Beispiel ist der im Juli dieses Jahres ausgebrochene kriegsähnliche Zustand zwischen El Salvador und Honduras, den ein Fußballspiel ausgelöst hat (zum Problem des Nationalismus vgl. *R. Chávarri Porpeta,* Vecindad y enemistad de los Estados Unidos e Iberoamérica, „Revista de Estudios Políticos", 116/1961, S. 149—174; *B. Goldenberg,* Nationalismus und Kommunismus in Lateinamerika, „Europa-Archiv", 15/1964, S. 549—557).

Hier sind aber auch Kräfte im Spiel, die sich einer völligen rationalen Aufklärung entziehen. Die Einwanderer in Nordamerika, von denen die Urbevölkerung faktisch ausgerottet wurde, stammten zunächst überwiegend aus westeuropäischen Ländern und verfügten über deren technologische Kenntnisse. Von großer Bedeutung war ihre calvinistische Arbeitsmoral, die stark vom Erfolg bestimmt war, eine Mentalität, in die sich die künftigen Einwanderer aus anderen Erdteilen integrierten. Der iberische Kolonialist dagegen war trotz anfänglicher Ausschreitungen gegen die indianische Urbevölkerung zur Rassenvermischung bereit. Die dominierende katholische Religion, die sehr bald auch auf die Indios Einfluß gewann, war weit weniger „dynamisch" orientiert als der Protestantismus im Norden, und der iberische Individualismus ließ sich auch weniger von Erfolgsdenken und Arbeitsdisziplin leiten. Diese psychologischen, kulturellen und religiösen Vorbedingungen sind keine unmittelbare Erklärungsursache für heutige Verhältnisse, sie spielen aber in der Geschichte des amerikanischen Kontinents eine nicht zu leugnende Rolle.

Aus der Sicht der europäischen Monarchien war sowohl die Unabhängigkeitserklärung der USA als auch der Befreiungskampf der mittel- und südamerikanischen Nationen ein revolutionärer und unrechtmäßiger Akt, der einen Restaurationsversuch zugunsten der alten Ordnung rechtfertigte. 1822 hatten die USA ihre südlichen Nachbarn als souveräne Staaten anerkannt; schließlich hatten diese wie die USA selbst aus Unzufriedenheit mit dem Kolonialregime und unter dem Vorzeichen der Aufklärungsideologie ihre Freiheit erkämpft. Um Interventionsabsichten seitens der Heiligen Allianz entgegenzutreten, verkündete Präsident *J. Monroe* 1823 die nach ihm benannte Monroe-Doktrin, in der es heißt, daß die Gebiete auf dem amerikanischen Kontinent, die sich für unabhängig erklärt haben, „hinfort nicht mehr Objekte für eine zukünftige Kolonisation durch irgendwelche europäischen Mächte zu betrachten" sind. Die USA fühlten sich mit allen Vorgängen auf dem gesamten Kontinent „notwendigerweise unmittelbar verknüpft". Jeder Eingriff in diese Hemisphäre müsse als „unfreundliche Gesinnung gegen die Vereinigten Staaten" angesehen werden. Heute noch ist die Interpretation dieses folgenreichen Dokumentes umstritten. Während maßgebliche Historiker in der Doktrin die Reaktion auf eine ganz konkrete politische Situation erkennen, nicht jedoch von Monroe erstellte Maximen für eine amerikanische Hegemonialmacht (so *D. Perkins,* A History of the Monroe-Doctrine, Boston/Toronto 1955), betrachten sie viele politisch engagierte Lateinamerikaner als die erste Proklamation des expansiven US-Imperialismus (so Fidel Castro in der I. Deklaration von La Habana 1960). Dieser vornehmlich für Historiker interessante Streit verliert in diesem Zusammenhang an Bedeutung, da nicht bestritten wird, daß die Monroe-Doktrin in der Folge tatsächlich über willkürliche Interpretationen und Zusätze zum Werkzeug der US-amerikanischen Wirtschafts- und Machtpolitik wurde. Perkins unterscheidet *drei Phasen* in der Entwicklungsgeschichte der Monroe-Doktrin. Von 1823 bis in die neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts betrieben demnach die USA eine überwiegend *defensiv-isolationistische Politik.* Diese wird abgelöst von der eigentlichen Phase des *Imperialismus,* die bis in die zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts andauert. In dieser Zeit ist die Doktrin deutlich ein imperialistisches Instrument und Symbol für Hegemonieansprüche. Die dritte Phase revidiert die willkürliche und einseitige Auslegung der Monroe-Doktrin und kehrt teilweise zu panamerikanischen Ideen zurück; unter der Präsidentschaft *Franklin D. Roosevelts* erhält diese Epoche den Namen *„Politik der guten Nachbarschaft".*

Über den von Perkins erforschten Zeitraum hinaus wurde die Monroe-Doktrin in den fünfziger Jahren erneut akut, als die USA in Guatemala ihre Wirtschaftsinteressen bedroht und die Gefahr einer kommunistischen Regierung heraufkommen sahen (vgl. dazu *H. Schatzschneider,* Die neue Phase der Monroedoktrin angesichts der kommunistischen Bedrohung Lateinamerikas, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957). Dieser Epoche folgte Kennedys „New Frontier" mit der Allianz für den Fortschritt, bei der die Abwehr des Kommunismus noch immer einen tragenden Pfeiler darstellte. Die gegenwärtigen Bemühungen Nixons um eine neue Lateinamerikapolitik schließlich gehen davon aus, daß die Allianz für den Fortschritt gescheitert ist. Konkrete Fakten sollen diese Periodisierung erläutern. Die Politik der USA ließe sich dabei mehr oder weniger drastisch darstellen. Einen polemischen Überblick zum Verhältnis zwischen Nord- und Südamerika gibt beispielsweise *G. Selser* in castrofreundlichem Sinn, wobei schon der Titel die nordamerikanischen politischen Hilfsmittel, die Diplomatie, den „big stick" und Dollars, nennt (Diplomacia, Garrote y Dólares en América Latina, Editorial Palestra, Buenos Aires 1962). Aber es genügen bereits Beispiele aus nordamerikanischen Geschichtsbüchern, um die machtpolitische Tendenz der Außenpolitik der Vereinigten Staaten zu charakterisieren.

Idealisierte Expansionspolitik

Noch heute wird in den USA der amerikanisch-mexikanische Krieg von 1846—1848 glorifiziert, nicht zuletzt durch Abenteuerfilme, die von der Zensurbehörde Mexikos selten zur Einfuhr freigegeben werden. Nach diesem Krieg, ein expansionistischer Akt der USA, mußte Mexiko den Vereinigten Staaten Texas, Neu-Mexiko und Oberkalifornien abtreten. Daß diese Epoche auch nach über 100 Jahren noch nicht bewältigt ist, zeigen die Unruhen unter der etwa fünf Millionen starken mexikanischen Bevölkerung der USA, die an die „Black-Power-Bewegung" erinnern.

Einige Jahre später unterstützten die USA die Aufstands-

bewegung Kubas gegen Spanien (dessen Kolonie die Insel zu dieser Zeit noch war), womit sie selbst gegen die Monroe-Doktrin verstießen, in der bestehende Kolonien nicht in Frage gestellt worden waren. Die Affäre führte 1898 zum kurzen spanisch-amerikanischen Krieg, der im Frieden von Paris unter anderem Kuba und Puerto Rico einbrachte. Das in die Verfassung der kubanischen Republik aufgenommene *Platt Amendment* (natürlich auf nordamerikanische Veranlassung) gewährte den USA das Interventionsrecht, „um die Unabhängigkeit Kubas zu schützen und eine stabile Regierung zu gewährleisten". Bis hin zur Landung in der Schweinebucht 1961, mit der Kennedy durch Exilkubaner das Castro-Regime zu stürzen versuchte, lassen sich von da an immer wieder direkte oder indirekte Interventionen in Kuba nachweisen. Puerto Rico dagegen wurde nach dem Pariser Frieden an die USA „assoziiert", stellt jedoch heute noch einen Unruheherd dar. Eine aktive Unabhängigkeitsbewegung, an der auch der einheimische Bischof von San Juan, *A. Parrilla SJ,* maßgeblich beteiligt ist, wendet sich mit Aufrufen zur Kriegsdienstverweigerung gegen die US-Regierung, weil sie die Anwesenheit nordamerikanischer Truppen als illegal und als Kolonialismus ablehnt (vgl. Noticias Aliadas, 3. 5. 69).
1903 sorgten die USA dafür, daß sich die Provinz Panamá von Columbien abtrennen konnte. Das Motiv war das Interesse am Kanalprojekt. Damit begann eine lange Reihe von Interventionen zur Stärkung des US-amerikanischen Einflusses in Panamá. Die Populistenbewegung von *V. R. Haya de la Torre,* die Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) machte die „Internationalisierung des Panamá-Kanals" und den „Kampf gegen den Yankee-Imperialismus" 1924 zu Programmpunkten. Heute noch bemüht sich Panamá um die Ausweitung seiner sehr beschränkten Hoheitsrechte über den Kanal.
Die Abtrennung Panamás von Columbien fällt in die aus lateinamerikanischer Sicht berüchtigte Präsidentschaft *Theodore Roosevelts* (1901—1909). „Sprecht sanft und tragt einen großen Stock bei euch; dann werdet ihr weit kommen", war eine seiner Devisen, die er selbst durch handfeste Eingriffe in die Belange vor allem der mittelamerikanischen Republiken und der caribischen Inseln verwirklichte. Sein berühmt gewordener Ausspruch gab der Epoche den Namen *„Big Stick Policy"*.

Motive der USA

Der uruguayische Historiker *G. Beyhaut* nennt drei Ursachen für das Entstehen des expansiven Imperialismus (Süd- und Mittelamerika II. Von der Unabhängigkeit bis zur Krise der Gegenwart. Fischer Weltgeschichte Band 23, Frankfurt 1965, S. 175 ff.). Der Prozeß der Erweiterung der US-amerikanischen Grenzen war im wesentlichen abgeschlossen. Das bislang dafür eingesetzte Potential an Menschen und Kapital suchte nach einem neuen Betätigungsfeld; durch Trust- und Monopolbildungen wuchs die Macht der Großunternehmen rasch an, und während ihnen im eigenen Land bedeutende Restriktionen auferlegt wurden, genossen sie im Süden mit Billigung der US-Regierung alle wünschenswerten Freiheiten. An dritter Stelle nennt Beyhaut ideologische Faktoren. So heißt es in einem für die damalige US-Ideologie bezeichnenden Beitrag in „Hunt's Merchants' Magazine" von 1855: „So wie in der modernen Gesellschaft der Kapitalist den Mittellosen beherrscht, werden unter den Nationen ebenfalls die Reichen die Dienste der Armen beanspruchen oder sie vernichten. Man sollte sich über die weltweite, unwiderrufliche Gültigkeit dieses Gesetzes nicht beklagen ... Es ist besser, wenn auf diese Weise eine niedrigere Rasse ausstirbt und die Entwicklung einer höheren Rasse nicht behindert wird" (zit. nach Beyhaut, a. a. O). John Fiske veröffentlichte 1885 das vielzitierte „Manifest Destiny", ein Werk, in dem die Expansionspolitik der USA als unabänderliche Notwendigkeit dargestellt wird. Andere Autoren dieser Zeit sahen einen engen Zusammenhang zwischen der christlichen und zivilisatorischen Missionsaufgabe bei „minderwertigen" Völkern und der militärischen und handelspolitischen Ausdehnung. Daß offenbar auch heute noch selbst unter nordamerikanischen Missionsgeistlichen ein Sendungsbewußtsein für den American way of life ausgeprägt ist, hat *I. Illich* 1967 zum Entsetzen der nordamerikanischen Kirchen dargelegt. Das Echo auf diesen pointierten Angriff in den USA zeigte nicht zuletzt, daß man sich dort des Problems am wenigsten bewußt gewesen ist (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 166 ff. und ds. Jhg., S. 341). Doch zurück zur Vergangenheit. Um die Jahrhundertwende gewannen die großen Handelsgesellschaften zunehmend Einfluß auf die politischen Geschehnisse, so daß man die Zeit der weniger brutal eingreifenden Roosevelt-Nachfolger als die Epoche des *„Dollarimperialismus"* bezeichnete. Dieser Begriff wurde auch noch gegenüber der Kennedy- und der Nixonadministration als Vorwurf gebraucht. Als das bekannteste Beispiel für die Verquickung von Kapital und Politik gilt die berüchtigte *United Fruit Company,* die sich 1899 durch Zusammenschluß verschiedener Gesellschaften konstituierte und im Laufe der Zeit durch Bestechung und Anzettelung von Revolutionen zum mächtigsten politischen Faktor Mittelamerikas wurde. Heute noch ist die United, die zum Gegenstand vielfältiger Literatur geworden ist (das bekannteste Beispiel sind die Werke des guatemaltekischen Diplomaten und Nobelpreisträgers *Miguel Ángel Asturias*), einer der mächtigsten Trusts in Mittelamerika.
Die Besetzung Nicaraguas (1912—1925), Haitís (1915 bis 1924) und der Dominikanischen Republik (1916 bis 1924) sind nur drei der vielen weiteren Beispiele für massive Interventionen mit Hilfe der Marineinfanterie. Die Reihe direkter und indirekter Eingriffe ist auch heute noch nicht abgeschlossen. Manche Autoren sind noch immer der Meinung, angesichts der wirtschaftlichen und sozialen Probleme Lateinamerikas sei für diese Länder „eine direkte nordamerikanische Militär- und Kolonialverwaltung in jedem Fall besser als eine Regierung durch abgebrühte Erpresser und Peiniger" (so *St. Andreski,* Parasitism and Subversion. The Case of Latin America, Weidenfeld and Nicolson, London 1966, S. 278, zit. nach *G. Kahle,* Literaturbericht über die Geschichte Lateinamerikas, „Historische Zeitschrift", Sonderheft 3, 1969, S. 505). So braucht man sich auch nicht zu wundern, wenn die Besetzung der Dominikanischen Republik 1965 unter Johnson von Linksgruppen mit dem Einfall sowjetischer Truppen in die ČSSR verglichen wird.

„Politik der guten Nachbarschaft"

Heftige Reaktionen aus Lateinamerika auf ihre Politik erfuhren die USA schon zu Beginn des Jahrhunderts. Unter den Nachfolgern des ersten Roosevelt kamen der

politischen Führung starke Bedenken, die unter der Präsidentschaft Hoovers eine Neuorientierung anbahnen halfen. Unter *Franklin D. Roosevelt* (1933—1945), Hoovers Nachfolger, wird die *„Politik der guten Nachbarschaft"* proklamiert, deren Wirkungen aber bereits früher spürbar wurden (*B. Wood,* The Making of the Good Neighbor Policy, Columbia University Press, New York/London 1961, setzt diese Epoche für 1926—1943 an). Den „rechtlichen Schlußstrich unter die interventionistische Phase der Monroedoktrin" (Schatzschneider, a. a. O., S. 12) setzen die USA 1936 durch die Unterzeichnung einer Erklärung der Panamerikanischen Konferenz in Buenos Aires, in der jede Form von Intervention verurteilt wird. Der Gesinnungswandel ging jedoch nicht so weit (Beyhaut, a. a. O., S. 181 f.), „daß die nordamerikanische Regierung die (dank nordamerikanischer Interventionen und Hilfeleistungen an die Macht gekommenen) Diktatoren karibischer Länder nun fallenließ oder die Auslandstätigkeit gewisser nordamerikanischer Firmen einer Kontrolle unterwarf".

Die bereits 1890 begründete Panamerikanische Union erhielt nach dem Zweiten Weltkrieg eine festere Gestalt. Als die „Organisation Amerikanischer Staaten" (OAS) wurde sie zu einer autonomen regionalen Organisation der Vereinten Nationen. In der 1948 in Bogotá beschlossenen Charta der OAS bestimmt Artikel 15, daß kein Staat und keine Staatengruppe das Recht habe, sich aus welchen Gründen auch immer „in die Angelegenheiten eines anderen Staates einzumischen". Eine relativierende Einschränkung steht jedoch im Artikel 19, in dem es heißt, daß „Maßnahmen zur Erhaltung des Friedens und der Sicherheit" eine Intervention rechtfertigen. *B. Goldenberg* kommentiert: „Etwaige beabsichtigte Interventionen waren nun lediglich anders zu begründen" (Lateinamerika und die Kubanische Revolution, Kiepenheuer & Witsch, Köln/Berlin 1963, S. 473). Der der OAS-Charta vorausgegangene Interamerikanische Vertrag von Rio de Janeiro 1947 hatte festgelegt, daß nicht nur bei militärischer Bedrohung, sondern auch bei anderen Gefahren für Integrität und Unabhängigkeit einer amerikanischen Republik gemeinsame Maßnahmen zu ergreifen seien. „Die OAS entstand unter dem Zeichen des beginnenden Kalten Krieges" (Goldenberg, ebd.). Im Falle Guatemala wurde diese offenbar auf kommunistische Infiltration abgestimmte Klausel akut.

Mangelndes Problembewußtsein

1944 kam in Guatemala unter Beteiligung eines größeren Teils der Bevölkerung nach mehreren Militärputschen eine mehr oder weniger demokratisch gewählte Regierung an die Macht. Durch ihre einschneidenden Reformen wurde die bereits genannte United Fruit Company beeinträchtigt. Der US-Außenminister *John Foster Dulles,* der früher als Rechtsberater der United tätig gewesen war, nutzte die internen Konflikte Guatemalas geschickt aus und unterstützte einen Militärputsch, der 1954 zum Sturz der Regierung führte und den Reformen ein Ende bereitete. Es wird sich schwer entscheiden lassen, ob für Dulles die Furcht vor dem Kommunismus (die guatemaltekische Regierung war tatsächlich von Kommunisten durchsetzt) oder das Interesse am nordamerikanischen Kapital den Ausschlag gab. Seine Rechtfertigung stützte sich auf die kommunistische Gefahr. Unter offenbarer Bezugnahme auf die Monroe-Doktrin betonte damals Dulles: „Im vergangenen Jahrhundert waren Kriegsschiffe ein Symbol der Aggression gegen unsere Hemisphäre. Heute gefährdet der Apparat einer fremden politischen Partei die Unabhängigkeit und Solidarität beider Amerikas" (zit. nach Schatzschneider, a a. O., S. 55). Was Goldenberg den „Sündenfall des John Foster Dulles" nennt, fand auch unter den lateinamerikanischen Politikern Widerspruch, die hier eine Verletzung der Vereinbarungen über Nichtintervention und einen Beweis für die unverändert imperialistische Gesinnung der USA zu erkennen glaubten.

In den fünfziger Jahren erkannten die Lateinamerikaner, welchen Aufschwung insbesondere Westeuropa nahm, das in den Genuß des Marshallplans gekommen war. Das ist einer der Gründe, warum den USA immer wieder die Vernachlässigung des südlichen Halbkontinents vorgeworfen wird. Tatsächlich gingen 41 % der Hilfsleistungen der USA in der Nachkriegszeit an Europa, 18 % an den Fernen Osten und 12 % in den Nahen Osten, aber nur 3 % an Lateinamerika (nach Goldenberg, a. a. O., S. 474). Aber auch im wissenschaftlichen und diplomatischen Bereich läßt sich ein Desinteresse der USA am südlichen Nachbarn nachweisen. Wohl erst die Kubakrise von 1962 hat hier aufrüttelnd gewirkt. *H. L. Matthews,* der durch das folgenreiche Interview mit dem damals noch in der Sierra Maestra kämpfenden Fidel Castro bekannt wurde, betonte noch 1960: „Nur wenige unserer Kongreßabgeordneten wissen etwas über diesen Bereich, und keiner ist ein Spezialist für Lateinamerikafragen. Während der letzten acht Jahre befand sich kein für diesen Bereich zuständiger Fachmann im Weißen Haus, um Präsident Eisenhower zu beraten." Die USA seien von der kubanischen Revolution überrascht worden, denn nicht ein einziger Wissenschaftler sei auf kubanische Fragen spezialisiert gewesen (The United States and Latin America, „International Affairs", Vol. 37, 1961, S. 19 bis 28). Verständlicherweise exponieren sich Politiker, die um eine Wiederwahl besorgt sein müssen, auch nicht gerne durch Empfehlungen und Maßnahmen, die der Wirtschaft der USA und dem Prestige seiner politischen Führung Einbußen bringen müssen. Daß die USA auch gar nicht so sehr mit überdurchschnittlichen Diplomaten gesegnet sind, machte jüngst eine eher peinliche Affäre deutlich. Wie die „Neue Zürcher Zeitung" (29. 6. 69) berichtet, mußte sich der neue US-Botschafter in Buenos Aires, *J. D. Lodge,* im Senatsausschuß für Auswärtiges der üblichen „Prüfung" unterziehen. Dabei stellte sich heraus, daß Lodge nicht einmal darüber Bescheid wußte, wie General Onganía an die Macht gekommen war. Ebenso kompromittierend war aber der Kenntnisstand des examinierenden Senators Fulbright, der „selbst nicht genau zu wissen schien, ob man nun Argentinien als Demokratie oder als Diktatur betrachten solle". Einheitlichkeit besteht in der US-amerikanischen Lateinamerikapolitik offenbar nur in zwei Punkten: im Eintreten für amerikanische Wirtschaftsinteressen und im Kampf gegen den Kommunismus. Damit steht sehr wohl im Einklang, daß zahlreiche Militärputsche von Personen geleitet wurden, die an nordamerikanischen Militärakademien ihre Ausbildung erhalten hatten. „So ist es kein Wunder, daß die *Yankees* unpopulär wurden", resümiert Goldenberg über die Grundlagen der US-Außenpolitik (S. 477): „Als Verfechter der freien Wirtschaft geraten sie mit denjenigen in Konflikt, die in einer staatlich gelenkten Planwirtschaft den einzigen Ausweg aus der

Unterentwicklung sehen. Als ‚Freunde der Diktatoren' erscheinen sie als scheinheilige Propagandisten einer angeblich freien Welt und erregen den Haß aller Demokraten. Als Exporteure ihrer eigenen Produkte werden sie zu Konkurrenten der einheimischen Industriellen Lateinamerikas und zu Widersachern der Industrialisierung des Subkontinents. Als Investoren von Kapital tragen sie zur Überfremdung der lateinamerikanischen Wirtschaften bei und erzielen hohe Profite. Als Protektoren ihrer eigenen Produzenten erwecken sie die Opposition aller Lateinamerikaner, die am Absatz ihrer Produkte auf dem nordamerikanischen Markt interessiert sind. Als Protagonisten des ‚Kapitalismus' werden sie zur Zielscheibe aller emotionellen Gegner dieses Systems. Als reiche und von ihrem eigenen Wert überzeugte Vertreter einer entwickelten Industriegesellschaft lösen sie Ressentiments und Minderwertigkeitsgefühle aus, die sich in Haß umsetzen."

Die Allianz für den Fortschritt

Nach den Erfahrungen des Nixon-Besuches 1958 fand der damalige brasilianische Präsident *J. Kubitscheck* bei Eisenhower Verständnis für seinen Vorschlag, ein neues Konzept der interamerikanischen Kooperation zu entwerfen. Kubitscheck hatte Eisenhower eindringlich auf die anti-US-amerikanische Stimmung auf dem ganzen Subkontinent hingewiesen. Im August 1958 faßte er in der sogenannten *„Operation Panamerika"* ein von lateinamerikanischen Wirtschaftswissenschaftlern entworfenes Programm zusammen. Es ist — was heute oft vergessen wird — zur Grundlage der *Allianz für den Fortschritt* geworden.

Die offiziellen Dokumente dieser von *Kennedy* 1961 verkündeten *Allianz* zwischen Nord und Süd erinnern an die idealistischen Formulierungen in Verfassungspräambeln (Alliance for Progress. Official Documents..., Pan American Union, Washington 1961). Sie zeigen jedoch, daß ihre Autoren die bestehenden Probleme und die tieferliegenden Ursachen erkannt haben. Der Vorwurf der „Utopie" ist unberechtigt, es sei denn in Hinblick auf eine Unterschätzung des Widerstandes gegen die Verwirklichung der Ziele der Allianz, im Norden wie im Süden. Es sollen „demokratische Institutionen" gefördert und gestärkt werden; die wirtschaftliche und soziale Entwicklung muß ein angemessenes Pro-Kopf-Einkommen erreichen, „um die Kluft zwischen dem Lebensstandard in den lateinamerikanischen Ländern und dem, den die Industrieländer genießen, zu verringern". Agrarreform, Beseitigung ungerechter Strukturen, angemessene Wohnung und Ernährung, Gesundheitsvorsorge, gerechte Arbeitsbedingungen, Bildungsförderung, gerechte Besteuerung, Preisstabilität, geordnete außenwirtschaftliche Beziehungen und Integration des lateinamerikanischen Kontinents waren weitere wichtige Forderungen. Diese Ziele könnten nur durch „Anstrengungen zur Selbsthilfe in jedem einzelnen Land" errreicht werden. Zur Beschleunigung dieses Prozesses sollten die eigenen Bemühungen durch auswärtige Unterstützung gefördert werden. Die USA verpflichteten sich deshalb zu technischer und finanzieller Hilfe. Das bedeutete konkret die Bereitstellung eines „Großteils" der auf 20 Milliarden Dollar veranschlagten Mindestsumme, mit der die wichtigsten Bedürfnisse des kommenden Jahrzehnts gedeckt werden sollten. Castro hatte 30 Milliarden US-Hilfe gefordert, was ihm als Demagogie ausgelegt wurde. Als Soforthilfe boten die Vereinigten Staaten eine Milliarde Dollar an. „Die Länder Lateinamerikas beschließen ihrerseits", heißt es in der „Erklärung an die Völker Amerikas", „einen ständig wachsenden Teil ihrer eigenen Mittel für die wirtschaftliche und soziale Entwicklung bereitzustellen und" — das ist der entscheidende Satz — „die Reformen durchzuführen, die nötig sind, damit alle voll an den Früchten der Allianz für den Fortschritt teilhaben können". Die Einzelstaaten wollen „durchdachte Nationalprogramme für die Entwicklung der eigenen Wirtschaft" aufstellen. — Kuba verweigerte die Unterzeichnung der Ratifizierungsurkunde, weil es die Allianz als eine Einrichtung auffaßte, deren Ziel es sei, die kubanische Revolution zu unterdrücken. Die Allianz sei ein „perfekter Ausdruck des nordamerikanischen Neoimperialismus, angepaßt an die Situation seiner Strukturkrise und geplant im Hinblick auf den kubanischen Revolutionsprozeß", heißt es in einer castristischen Analyse aus dem Jahre ihrer Gründung (*V. Trias*, El Plan Kennedy y la Revolución Latinoamericana, Ediciones El Sol, Montevideo 1961, S. 216).

Man würde es sich zu einfach machen, heute nach dem Scheitern der Allianz das ganze Unternehmen als eine Fehlplanung einzustufen. Immerhin wurden unter Kennedy, der sich ja auf lateinamerikanische Vorarbeiten stützte, wesentliche Probleme richtig gesehen, so daß auch das noch ausstehende Nixon-Programm — unter kaum günstigeren politischen Bedingungen — nicht viel fundamental Neues bieten kann. Schon zu einer Zeit, als im Norden und im Süden Amerikas der Optimismus gegenüber der Allianz noch weitgehend ungetrübt war (vgl. den Symposiumsbericht, herausgegeben von *J. C. Dreier*, The Alliance for Progress. Problems and Perspectives, The John Hopkins Press, Baltimore ²1963), wies Goldenberg auf die „Paradoxie" der Allianz hin, die nicht ohne Folgen blieb. Es müsse als Widerspruch empfunden werden, daß die USA, deren Politiker in der Mehrzahl nicht mit Kennedys Gesinnung identifiziert werden könnten, sondern „eher konservativ als liberal" seien und „tiefgehende soziale Reformen als sozialistisch" verdächtigten, von den südamerikanischen Regierungen Maßnahmen verlangten, die dem eigenen Konzept zuwiderliefen. „Ein Staat, dessen Politiker in ihrer Mehrheit nach wie vor auf der Erhaltung der freien Wirtschaft beharren, schlägt den Oligarchien Lateinamerikas eine ‚sozialdemokratische' Revolution vor, um damit, aus Angst vor dem Tod, Selbstmord zu begehen" (a. a. O., S. 487). Dieser Einwand hat sich auch sehr bald bestätigt; das Scheitern der Allianz muß aus heutiger Sicht aber auf komplexere Vorgänge zurückgeführt werden.

Eduardo Freis Empfehlungen

„Die Allianz ist vom Wege abgekommen", überschrieb der chilenische Präsident 1967 einen an die politisch interessierte Öffentlichkeit der USA gerichteten Beitrag (*E. Frei Montalva*, The Alliance that Lost its Way, „Foreign Affairs", Vol. 45, April 1967, S. 437—448). Völlig unpolemisch bemüht sich der christdemokratische Politiker um eine Analyse des Mißerfolgs der Allianz, wobei er sowohl den Nordamerikanern als auch den Lateinamerikanern ihre Fehlleistungen in deutlicher Sprache vorhält.

Einer „unheiligen Allianz" der extremen Rechte und extremen Linke sei das Programm zum Opfer gefallen, betont Frei, der sich gerade im eigenen Land von dieser

opportunistischen Opposition massiv behindert sieht. „Die Reaktionäre, in Sorge um ihre alten Interessen, behaupteten, die Allianz sei ein utopisches und unrealistisches Programm; die marxistischen Gruppen bezeichneten sie als ein Instrument des Imperialismus, das nicht geeignet sei, die erforderlichen Veränderungen hervorzubringen." Den Schaden trügen die Völker Lateinamerikas. „Die anfänglichen großzügigen Konzepte, Verpflichtungen und Hoffnungen gingen nach einem frühen Erfolg ihrer Programme Hand in Hand mit erneuten Angriffen auf die Demokratie, dem Verlust von Absatzmärkten für lateinamerikanische Erzeugnisse, dem Nachlassen ausländischer Investitionen, der Machtkonsolidierung ungerechter Regimes und der Hinnahme von alternativen, evolutionären Prozessen, die nur die von vielen dieser Länder benötigten revolutionären Wandlungen verzögern." Gute Erfolge im Bildungsbereich und im Gesundheitswesen könnten nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich die demokratischen Regierungen nicht zu konsolidieren vermochten und die strukturverändernden Maßnahmen steckengeblieben sind. Nur in ganz wenigen Fällen könne von einer wirksamen Agrarreform die Rede sein, die Erfolge bei den Steuerreformen seien noch viel unbedeutender. Trotz Ausarbeitung rationaler Programme und trotz eines besseren Verständnisses zwischen Industrienationen und Dritter Welt sei „keine Stärkung der politischen und sozialen Grundlagen für wirtschaftlichen Fortschritt in Lateinamerika" zu verzeichnen. „Deshalb ist das Endziel der Allianz — die Schaffung gerechter, stabiler, demokratischer und dynamischer Gesellschaften — heute noch genausoweit entfernt wie vor fünf Jahren." Nicht nur der schwache Kapitalfluß sei dafür verantwortlich zu machen, entscheidend sei der „Mangel an einer klaren ideologischen Ausrichtung und Entschlossenheit". Alle Mitglieder der Allianz seien verantwortlich. Daß das Volk nicht „erreicht" sei, bezeichnet Frei als „einen der schwächsten Punkte der Allianz in politischer Hinsicht". Weder Gewerkschaften und Studentenorganisationen noch Bauernligen und Genossenschaften seien beteiligt worden. Nationalistische und an der Erhaltung des Status quo interessierte Kräfte seien stärker gewesen als die integrierenden und an den wirklichen Interessen der Völker orientierten. Scharf wendet sich Frei gegen das lateinamerikanische Wettrüsten, das jährlich 1,5 Milliarden Dollar verschlinge, während der Kapitalstrom aus den USA zwischen 1961 und 1965 bei jährlich 1,1 Milliarden gelegen sei. Wolle man etwa die Subversion mit Überschalljägern und Fünfzig-Tonnen-Panzern bekämpfen? Die Allianz müsse in ihrer ursprünglichen Konzeption wiedererweckt werden. Die lateinamerikanischen Interessen seien am besten dadurch zu gewährleisten, daß multilaterale Instanzen mehr technische und finanzielle Verantwortung erhielten. Die finanzielle Hilfe allein — das gilt den USA — berechtige nicht dazu, ganz spezifische Strukturwandlungen zu verlangen. Gewiß seien die finanziellen Mittel der Allianz, an ihren Aufgaben gemessen, sehr dürftig; das eigentliche Problem sei aber politischer Natur: „Die Menschen unterstützen Regierungen nicht deshalb, weil sie pflichtgemäß den Direktiven dieser oder jener internationalen Organisation entsprechen; sie unterstützen sie, wenn die Regierungen ihnen eine vielversprechende politische und wirtschaftliche Alternative zu den bestehenden Frustrationen bieten, und die Hoffnung, auf eine bessere Zukunft zuzugehen."

Soweit Eduardo Frei. Man mag sich streiten, ob die Allianz in ihrem Konzept verfehlt war oder ob sie, wie Frei zumindest 1967 noch glaubte, nur in falsche Bahnen gelenkt worden sei. Es steht aber wohl fest, daß die Allianz den erforderlichen Schwung zur Erfüllung ihrer Aufgaben verloren hat und daß es deshalb zumindest eine psychologische Notwendigkeit ist, ein neues Programm der interamerikanischen Kooperation zu formulieren.

Aktuelle Motive des Yankee-Hasses

Wenn das Verhältnis der USA zu Lateinamerika gegenwärtig ausweglos zu sein scheint, so sind dafür in erster Linie die negativen Erfahrungen der Lateinamerikaner verantwortlich. Aber auch die permanente politische Agitation muß zur Erklärung der jüngsten emotionalen Aufwallung herangezogen werden. Fast alle Parteien, von ganz rechts bis ganz links, sind an der Anfeindung des „US-Imperialismus" beteiligt. Die kommunistischen Parteien, insbesondere castristischer und chinesischer Provenienz, überschlagen sich förmlich in ihren Haßtiraden gegn die USA. „Treibt den Seuchengott aus!" hieß es in der „Peking Rundschau" (17. 6. 69) aus Anlaß des Rockefeller-Besuchs, und regelmäßig erscheinen in dieser Publikation die ungeheuerlichsten Anschuldigungen gegen die „ausbeuterischen Imperialisten" im Norden, die als „die Wurzel allen Übels" bezeichnet werden. In Kuba gilt der „US-Imperialismus" nach einem Ausspruch Guevaras als „der größte Feind des Menschengeschlechtes". Diese pausenlose Propagandawelle bleibt nicht ohne Wirkung.

Zwei weitere Momente müssen berücksichtigt werden, um die gegenwärtigen Ausbrüche des nacionalismo continental erklären zu können. Es ist zunächst die häufig ungeschickte und unadaptierte nordamerikanische Propaganda für Geburtenregelung in Lateinamerika, als deren prominentester Förderer der ehemalige Verteidigungsminister und jetzige Weltbankpräsident *R. McNamara* auftritt. Es läßt sich gewiß nicht leugnen, daß, wie McNamara das formuliert, die Nahrungsmittelverknappung eine Bedrohung des Weltfriedens bedeutet. Er übersieht aber offenbar, daß gerade die lateinamerikanische Bevölkerung aus kulturellen und psychologischen Gründen (die weit gravierender sind als etwaige konfessionell bedingte Vorbehalte) gar nicht auf eine Geburtenregelung mit den üblichen Mitteln vorbereitet ist, vor allem jene sozialen Schichten nicht, die die größten Geburtenraten aufweisen. — Im Gegensatz zu McNamara herrscht unter den lateinamerikanischen Politikern und Wirtschaftswissenschaftlern die Überzeugung vor, das wirksamste Mittel für den notwendigen wirtschaftlichen Aufschwung ihrer Länder sei die Vermehrung der Bevölkerung. Dieser auch von den meisten kirchlichen Vertretern geteilte Standpunkt orientiert sich wohl zu sehr am Aspekt der Bevölkerungsdichte (die in Lateinamerika weit unter dem europäischen Durchschnitt liegt) und scheint die Möglichkeiten der Nahrungsmittelproduktion zu überschätzen. (Die Frage, ob nicht auch die Verminderung der Rüstungsausgaben dem Ernährungsproblem eine wirksamere Abhilfe bringen würde, zumindest bei dem Bildungsstand, wie ihn Entwicklungsländer aufweisen, führt zu weit; McNamara wird diesen Aspekt wohl als „utopisch" bezeichnen.) (Vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 549; R. S. McNamara, Übervölkerung bedroht Fortschritt in den Entwicklungsländern, in: Amerika-Dienst, 20. 5. 69.)

Der zweite Punkt ist das kirchliche Engagement für Re-

formen und in diesem Zusammenhang die Kritik am weltwirtschaftlichen Ungleichgewicht zum Schaden der Dritten Welt. Seitdem Paul VI. in „Populorum progressio" erneut den „internationalen Finanzkapitalismus" (Abschnitt 26) angeklagt hat, nehmen die Protestschreiben, Revolutionsproklamationen und scharf formulierten Analysen von Bischofskonferenzen und mehr oder weniger repräsentativen kirchlichen Gruppen kein Ende mehr (vgl. einige Beispiele dieser im Tenor sehr unterschiedlichen Dokumente in Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 511; 22. Jhg., S. 10, 54, 68, 111, 198, 212, 246, 342, 440, 560). Immer wieder gilt der „Imperialismus" als eine der Hauptursachen für die Misere des Kontinents. Daß darin aber auch der sowjetische Imperialismus und der „Kapitalismus" der westeuropäischen Industrienationen angesprochen wird, spielt für die Massen Lateinamerikas, deren Emotionen sich gegen den unmittelbaren Nachbarn entladen, keine große Rolle.

Rockefeller hat bei seiner Rückkehr aus Lateinamerika von der „dringenden Notwendigkeit einer Änderung unserer Politik" gesprochen. Nixon aber steht vor einer sehr schweren Aufgabe. Am 17. Mai dieses Jahres hatten die lateinamerikanischen Außenminister im chilenischen Viña del Mar eine gemeinsame Erklärung unterzeichnet, in der sie ihre Forderungen an die USA darlegten. Chiles Außenminister *Gabriel Valdés* überreichte dieses Dokument am 11. Juni, begleitet von den lateinamerikanischen Botschaftern in Washington, dem Präsidenten der USA. Der Wortlaut dieser offenbar sehr weitgehenden Forderungen ist noch nicht bekanntgeworden, jedoch fiel in Valdés' Pressekonferenz die Behauptung, „für jeden Dollar, den wir von den USA bekommen, bezahlen wir fünf" (nach „ABC", 13. 6. 69). Dies mag eine demagogische Formulierung sein. Was damit gemeint ist, ist klar: Die Investitionen der USA bringen dem nordamerikanischen Kapital mehr Profit als den Empfängerländern, denen eigentlich geholfen werden sollte. Ob diese Relation 1:5 richtig ist, wird sich schwer nachweisen lassen. Außerdem ist zu beachten, daß der Kapitalabfluß sowohl durch Enteignungsmaßnahmen in Lateinamerika als auch durch Kapitalausfuhr lateinamerikanischer Unternehmer mitverursacht wird, die ihr Geld in Sicherheit sehen wollen. Das Problem bleibt aber umstritten. *C. Rama* behauptet, zwischen 1951 und 1954 hätten die USA in Lateinamerika für einen Gesamtwert von 662 Millionen Dollar investiert, im gleichen Zeitraum aber aus ihren dortigen Investitionen Gewinne im Werte von 3,276 Milliarden gezogen (Die Arbeiterbewegung in Lateinamerika, Gehlen, Bad Homburg/Berlin/Zürich 1967, S. 241). Das US-Department of Commerce veröffentlichte demgegenüber Zahlen für das Jahr 1955, nach denen in jenem Jahr 2,3 Milliarden Dollar von den USA nach Lateinamerika geflossen seien, die Rückflüsse jedoch nur 1,4 Milliarden betragen hätten, was einen Zahlungsbilanzüberschuß zugunsten der lateinamerikanischen Staaten von 900 Millionen Dollar ausmachen würde (nach *H. Stark*, Social and Economic Frontiers in Latin America, Dubuque ²1963, S. 354 ff.). Solche Angaben sind im Sinne des Publikationsinteresses entsprechend verschlüsselt, so daß den Zahlen nicht viel mehr als ein propagandistischer Wert zukommt. Wenn sich die Frage von Kapitalzufuhr und Kapitalexport bei der Zurückhaltung der beteiligten Firmen überhaupt klären läßt, dann nur über Instanzen der UN.

Nixon hat es nach Valdés' Besuch abgelehnt, sofort mit den lateinamerikanischen Ländern en bloc zu verhandeln. Am 1. Dezember dieses Jahres beginnt jedoch in Caracas eine Außenministerkonferenz der OAS, auf der Nixon ein neues Programm vorlegen soll. Es bleibt ihm dafür wenig Zeit, und die Widerstände sind groß. Rockefellers Bericht, die jüngsten Äußerungen des Senators *F. Church*, Vorsitzender des außenpolitischen Unterausschusses, sowie Stellungnahmen politischer und kirchlicher Gruppen bedeuten für Nixon einen Rückhalt zugunsten Lateinamerikas, sofern Nixon zu einer Gesamtüberprüfung der US-Lateinamerikapolitik überhaupt bereit und in der Lage ist.

Kurzinformationen

Die neue Ordnung des „Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR", am 10. Juni von den Kirchenpräsidenten bzw. Landesbischöfen der acht Gliedkirchen in der Stille unterzeichnet, wurde Anfang Juli 1969 veröffentlicht, nachdem die Zustimmung des Staates erlangt worden war. Sie weist einige erstaunliche Züge geistlicher Verbundenheit mit der EKD bzw. mit der Tradition der „Bekennenden Kirche" auf. Denn sie beruft sich neben den Bekenntnisschriften der Alten Kirche und der Reformation ausdrücklich auf die „Barmer Theologische Erklärung" vom Mai 1934, die sich bekanntlich gegen die Versuche des Nationalsozialismus wandte, über die „Deutschen Christen" die Kirche in den Dienst menschlicher Mächte zu stellen (Ǒpd, 10. 7. 69). Die Ordnung umfaßt 21 Artikel, deren erster es als Ziel des Bundes bezeichnet, die den Kirchen „in der DDR vorgegebene Gemeinschaft und ihre in der Konferenz der evangelischen Kirchenleitungen in der DDR geübte Zusammenarbeit zu vertiefen" (vgl. HK 22, 598 und 23, 109 f. und 195), aber auch in „gemeinsamer Abwehr kirchenstörender Irrlehren" zusammenzuwirken. Artikel 2 stellt die Kanzel- und weitgehend die Abendmahlsgemeinschaft fest. Artikel 3 enthält die Bestimmung über die Selbständigkeit des Bundes, der seine Aufgaben „nach innen und außen durch eigene Organe wahrnimmt" und somit die Rechtseinheit mit der EKD aufhebt. Trotzdem unterstreicht Art. 4 das „gemeinsame Handeln" der Gliedkirchen des Bundes und das Bekennnis „zu der besonderen Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland", für die der Bund in „Mitverantwortung" gemeinsame Aufgaben „in partnerschaftlicher Freiheit durch eigene Organe wahrnimmt". Bischof *K. Scharf* erklärte dazu auf der „Regionalsynode-West" der Kirche von Berlin-Brandenburg (20. bis 22. 6. 69), es könne durchaus Gottes Willen gemäß sein, daß eine Kirche auf Formen gewonnener organisatorischer Einheit unter Schmerzen verzichtet. Bewahrt sie dabei die spezifische Gemeinschaft der Christenheit, so könne sie „in der veränderten Form ihrer äußeren Gestalt ein Instrument Gottes werden, durch das er die zukünftige Einheit der menschlichen Gesellschaft in einem Kontinent oder über Kontinente hinweg herbeiführt (epd, 21. 6. 69). Die Einheit der EKD sei also nicht völlig zerbrochen. Ein Antrag der Regionalsynode wurde angenommen, wonach „zu gegebener Zeit" die Konsequenzen aus der Unabhängigkeit des Kirchenbundes in der DDR gezogen werden sollen. Es ist an die Gründung eines analogen Kirchenbundes in der BRD gedacht, aber man hat es damit nicht eilig. — Auf der ersten Generalsynode der neu gegründeten VELKD in der DDR, die am 3. Juli 1969 in Eisenach zusammentrat, wurde der mecklenburgische Landesbischof *N. Beste* zum Leitenden Bischof, und Landesbischof *Noth*, Dresden, zu seinem Stellvertreter gewählt. Es wurde viel darüber verhandelt, worin der besondere Beitrag der Lutheraner zum Kirchenbund in der DDR liege (epd, 8. 7. 69).

Erste Anzeichen einer erneut einsetzenden Verschärfung im Verhältnis von Kirche und Regime in der ČSSR sind im Laufe des Monats Juni 1969 bekannt geworden. So griff Parteichef *G. Husak* in seiner Rede vor den Arbeitern der Automobilwerke CKD Anfang Juni die Arbeit der „Herren Pfarrer" heftig an und beschuldigte sie der Kollaboration mit der Volkspartei in der inzwischen „überwundenen" Liberalisierungsperiode. Mit ihr zusammen habe man ein politisches Programm entwerfen wollen, das die politische Macht in ihren Händen konzentriert hätte. Einen weiteren scharfen Angriff gegen die katholische Kirche in der ČSSR richtete der slowakische Innenminister, General *E. Pepich*, in einer Rede vor dem ZK der Partei (vgl. „Pravda Bratislavska", 20. 6. 69). Die Kirche suche wieder ihre Positionen vor 1948 zurückzugewinnen. Vor allem das „Werk der konziliaren Erneuerung" (DKO), ursprünglich an die Stelle der ehemaligen Friedenspriesterbewegung getreten, setze — nach *Pepich* — trotz des offiziellen Verbots seine Arbeit fort und beeinflusse in gefährlicher Weise „die Intellektuellen, Künstler, Studenten und die Jugend". Außerdem suche es die „patriotischen Priester" in Mißkredit zu bringen. Weiter wurden durch Regierungsdekret inzwischen alle Jugendorganisationen aufgelöst, wovon auch die Organisation katholischer Hochschulstudenten Prags, „Vigilia", betroffen ist. Diese Organisation war im Herbst 1968 zur Intensivierung der Kontakte unter den katholischen Studenten gegründet worden und stand in ihrer liberalen Grundausrichtung allen — ob Christen, Katholiken oder Atheisten — offen. Sie war u. a. in der Universitätskinderklinik karitativ und sozial tätig. Wenn auch diese Auflösung zunächst nur als Folge der allgemeinen Aufhebung bzw. Nichtzulassung aller Jugendorganisationen erscheint, so fügt sie sich doch konsequent in die einsetzende Verschärfung ein. Gleichzeitig gehen jedoch die Rehabilitierungsverfahren hoher kirchlicher Persönlichkeiten bis jetzt reibungslos weiter. So wurden erst noch am 18. Juni u. a. der Abt des Benediktinerklosters Brevnov bei Prag, *A. Apašek*, sowie der ehemalige Weihbischof und Generalvikar der Erzdiözese Olmütz, *St. Zela*, rehabilitiert.

Freiere Meinungsäußerung der ungarischen Studenten soll das Mittel sein, womit die Parteiführung hofft, die notorische Apathie der ungarischen Jugend gegenüber gesellschaftlichen und politischen Fragen zu überwinden und ihr Engagement für die von der Partei gesetzten Ziele des neuen Wirtschaftssystems zu gewinnen (vgl. „East Europe", 24. 6. 69). Als Hinweis auf die Tendenz, die Zügel etwas zu lockern, darf die kürzliche Teilnahme des ungarischen Parteichefs *J. Kadar* an einem anderthalbtägigen „Talk-in" in der Budapester Universität gewertet werden. Bei dieser Gelegenheit habe er laut „Nepszabadsag" erklärt, er begrüße die stärkere Opposition gegen Fehler der kommunistischen Jugendbewegung Ungarns, in der Universitätsarbeit sowie gegen Entscheidungen „höherer Instanzen". Kritik an öffentlichen Angelegenheiten, die dem Wohl der Gesellschaft diene, die wir verbessern möchten, sei notwendig. Die Diskussion müsse wieder eines der stimulierenden Elemente für die gesellschaftliche Entwicklung werden. Kadar wandte sich auch gegen jene, die eine solche Kritik sofort verdächtigten und in allem die Hand des Feindes erblickten. Seine Bemerkung, daß die Probleme der kommunistischen Jugendorganisation KISZ von verantwortungsvollen Jugendlichen selbst gelöst werden müßten, könnte als Hinweis darauf gedeutet werden, daß die Partei gedenkt, der Jugend in dieser Organisation ein größeres Maß an Freiheit einzuräumen, vor allem auf dem Hintergrund seiner Kritik an der Bürokratie dieser Organisation. Als konkretes Ergebnis dieser neuen Einstellung scheint zu werten zu sein: die Möglichkeit der Mitsprache von Studenten in den Universitätsräten, ihre Beteiligung an der Ernennung des Vizerektors und der Abteilungschefs sowie an der Ausarbeitung des Hochschuletats und des Entwicklungsprogramms der Universität. Allerdings hat diese gewünschte größere Freiheit der Meinungsäußerung ihre Grenzen. Unzufriedenheit müsse „verantwortungsvoll" geäußert werden.

In dem mehr oder weniger latenten **Konflikt zwischen Kirche und Staat in Spanien** hat das *Franco-Regime* kürzlich eine *überraschende Rückenstärkung* durch vier Dominikanertheologen der Päpstlichen Universität Salamanca erhalten. Die monarchistische Tageszeitung „ABC" (21. 6. 69) veröffentlichte auf der sonst für hochpolitische Nachrichten reservierten ersten Seite eine Erklärung dieser vier Theologen, die als „wichtige theologisch-rechtliche Klarstellungen" betitelt wird und sich eindeutig gegen das Verhalten des Apostolischen Administrators von Bilbao, *J. M. Cirarda*, und seines Generalvikars, *J. A. Ubieta*, im Baskenkonflikt richtet (vgl. HK 23, 308 und 329). Diese Erklärung wurde sofort von *E. Romeros* Falangistenblatt „Pueblo" nachgedruckt, aber auch von der katholischen Wochenschrift „vida nueva" (5. 7. 69) und von letzterer mit einem bissigen Kommentar versehen. Seit drei Jahren sei in Spanien ein „einzigartiger ‚Klerikalismus'" Mode, heißt es bei den Dominikanertheologen, und zwar unter Klerikerkreisen, die „die großzügigen Privilegien der geltenden spanischen Gesetze genießen". Man benutze kirchliche Gebäude zur Verbreitung politischer Ideen, ja man benutze die Vorteile, „um sich am Rande des Gesetzes zu bewegen", ein aus „ethischer und kanonischer Sicht unerträglicher" Zustand. Angesichts der staatlichen Sanktionen gegen Geistliche, „in erster Linie in Bilbao", wollen die Autoren ihre „Klarstellungen" anbieten. Der Priester dürfe seine Stellung nicht dazu benutzen, um Individuen zu schützen, die sich für „konkrete Verbrechen" zu verantworten hätten. Hier habe der Staat, nicht die Kirche das Entscheidungsrecht. Auch sei es nicht allein der Kirche vorbehalten, festzustellen, ob ein Priester seine Vollmachten mißbrauche oder überschreite. So sei eine Rücksprache der Behörden mit dem Bischof bei den baskischen Ereignissen nicht erforderlich gewesen. Außerdem werde viel zu oft das „Berufsgeheimnis" des Priesters vorgeschoben, wenn Geistliche Unrechtmäßiges „insgeheim oder im Verborgenen tun". Es sei ferner eine unrechtmäßige Anmaßung, alles als „geheiligt" zu betiteln, nur weil es von einer geweihten Person ausgeführt werde. Leider müsse man feststellen, daß Priester an vielem beteiligt seien, was „weit vom Dienst am Wort Gottes und wirklichen Kulthandlungen entfernt" sei. Das Konkordat werde übertrieben weit ausgelegt; wenn einer sich etwas zuschulden kommen lasse, müsse er zur Rechenschaft gezogen werden, wer immer er auch sei. Das Dokument, das kein Wort über die Willkür staatlicher Instanzen und die bekannten Quälereien an politischen Häftlingen verliert, schließt mit der Bemerkung, wenn die spanischen staatlichen Autoritäten in ihren Beziehungen zur Kirche in etwas fehlten, dann nur „durch übertriebene Großzügigkeit". — Die vielkommentierten „Klarstellungen" wurden von verantwortlichen Vertretern des spanischen Dominikanerordens zurückgewiesen, die in ihrer Stellungnahme einfließen ließen, bei den Autoren handle es sich um Mitarbeiter der Zeitschrift „Qué pasa", einer rechtsextremen Publikation. — Paul VI. äußerte sich in einem Atemzug mit Vietnam, Nigeria und dem Mittleren Osten zu „gewissen Situationen" in Spanien, die „Reaktionen" hervorrufen, denen man „zumindest ein nachsichtiges Verständnis" entgegenbringen kann. Der Papst sprach sich für eine „aktive Präsenz der Hirten inmitten der Herde" — auch für die „vakanten Diözesen" — aus, deren klares „Handeln als Männer der Kirche eine Wiederholung der bedauerlichen Vorfälle in Zukunft verhindern" möge („Osservatore Romano", 23./24. 6. 69).

Die **Rückkehr des 1959 exilierten Bischofs von Porto, António Ferreira Gomes** ist ein weiteres Anzeichen für die Lockerung des portugiesischen Systems unter *M. Caetano*. Der Bischof hatte sich seinerzeit schriftlich an *Salazar* gewandt und gegen dessen Haltung in wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fragen protestiert (vgl. HK 14, 112). Auf der Rückkehr von einer Romreise wurde daraufhin Ferreira die Einreise nach Portugal verweigert. Seitdem hatte sich der Bischof in verschiedenen europäischen Ländern aufgehalten. Gleich nach seinem Amtsantritt wandte sich Caetano in einem Schreiben an Ferreira und teilte ihm mit, seiner Rückkehr nach Portugal stehe nichts

mehr im Wege. Ob allerdings Bedingungen mit dieser Rückkehr verbunden sind, wurde nicht bekannt. Der Bischof bedankte sich in einem Schreiben bei Paul VI. und bei Caetano für die Verhandlungsführung und hob hervor, durch die Ermöglichung seiner Rückkehr werde der Herrschaft des Rechtes und dem Recht auf Religionsfreiheit zum Siege verholfen (NC News Service, 5. 7. 69). Mitte Juni traf der Bischof in Fátima ein, wo sich die Bischofskonferenz versammelt hatte. Er wurde dort begrüßt und hielt eine einstündige Rede an seine Amtsbrüder. — Auf der gleichen Konferenz wurde beschlossen, daß sich die Priester des Landes künftig nicht mehr um politische Positionen bewerben dürfen („ABC", 26. 6. 69). Zwar hat auch Ferreira betont, er lehne eine Kandidatur von Priestern ab (gegenwärtig laufen die Vorbereitungen für die Parlamentswahlen im November), die zu einer Identifizierung der Kirche mit einer politischen Richtung führen könne. Es fragt sich jedoch, ob diese Regelung in der Interpretation des Kardinals von Lissabon, Erzbischof *Manuel Gonçalves Cerejeira,* nicht vielmehr jegliche politische Abstinenz der Geistlichen bedeuten soll. Bischof Ferreira, der vielfach als der geistige Führer der liberalen Kräfte der Kirche Portugals gilt, hat inzwischen seine Amtsgeschäfte wieder aufgenommen, die bislang von dem Apostolischen Administrator „sede plena", Bischof *de Andrade e Silva,* wahrgenommen wurden.

In England ist man über die steigende Zahl der **gesetzlich erlaubten Abtreibungen** äußerst beunruhigt. Bekanntlich wurde erst vor einem Jahr, am 27. April 1968, die Beendigung einer Schwangerschaft unter medizinischer Kontrolle und in eigens hierzu lizenzierten Kliniken gesetzlich gestattet, wenn gewisse Voraussetzungen gegeben sind. Erst wenn zwei Ärzte aufgrund eines schriftlichen Antrags der Applikantin die Schwangerschaftsunterbrechung befürworten — um eine physische oder psychische Gefährdung der Schwangeren zu verhindern —, darf der Eingriff vorgenommen werden. Verschiedenen Presseangaben zufolge sollen in Londoner Privatkliniken (von denen einige eigens zu diesem Zweck gegründet worden sind) täglich bis zu 40 Eingriffe vorgenommen werden. Die Honorare sind sehr unterschiedlich. Es werden Beträge zwischen 300 und 2000 DM genannt. Der britische Staatliche Gesundheitsdienst hat die Vergabe der Lizenzen zwar eingeschränkt (und z. T. auch zeitlich begrenzt), aber die steigende Anzahl von Schwangerschaftsunterbrechungen hat zu Überlegungen in Richtung einer noch strengeren Handhabung der Lizenzpraxis geführt. Nur 54 % aller (offiziell registrierten) Eingriffe wurden in Kliniken des Staatlichen Gesundheitsdienstes vorgenommen, der Rest in Privatkliniken, die auch eine wachsende Zahl von Patientinnen aus dem Ausland (vor allem aus Frankreich und der Bundesrepublik) aufnehmen. Londoner Ärzte führen nach amtlichen Statistiken den größten Teil aller Eingriffe aus, besonders jene, die in Privatkliniken durchgeführt werden (90 %). In den ersten drei Monaten dieses Jahres wurden 9957 Schwangerschaftsunterbrechungen registriert, wovon allein 4709 in London durchgeführt wurden. 49 % aller Eingriffe wurden an unverheirateten Frauen vorgenommen. Andererseits hat sich schon eine Anzahl von Ärzten kategorisch geweigert, überhaupt Schwangerschaftsunterbrechungen durchzuführen. Gesundheitsminister Crossman sieht die Hauptgefahr in der Tatsache, daß viele Privatkliniken für den Eingriff nicht hinreichend ausgerüstet seien und die Patientinnen finanziell überforderten.

Die **Diskussion um „Humanae vitae"**, vor einem Jahr am 29. Juli veröffentlicht, hält in den *USA* immer noch an. Bekanntlich hatte Kardinal *P. O'Boyle* im Oktober 1968 41 Priester teilweise oder ganz von ihren Vollmachten suspendiert, weil sie für die freie Gewissensentscheidung der Eheleute bezüglich der Geburtenregelung eintraten. Im Frühjahr dieses Jahres wandte sich der Kardinal persönlich an den Papst und bat um „Rat und Führung". Als Antwort erhielt der Kardinal ein vom Papst selbst signiertes, vom 15. Mai 1969 datiertes Schreiben (Text nach NC News Service, 30. 6. 69). Aus diesem Anlaß lud der Kardinal erneut die betroffenen Geistlichen zu sich (am 27. Juni), um über eine Rehabilitation zu verhandeln. Dabei setzte er sie auch vom päpstlichen Schreiben in Kenntnis, das er später der Presse übergab. Der Papst habe „viel Trost und tiefe Befriedigung" darüber empfunden, heißt es da, daß O'Boyle „in Selbstaufopferung und Hingabe die Wahrheit Christi, die von der Kirche gelehrt und verkündet wird, verteidigt" habe. Nicht nur die persönliche bereitwillige Aufnahme der Enzyklika sei ein besonderer Beweis seiner Treue, sondern auch der exemplarische apostolische und pastorale Eifer, damit alle Priester und Laien die gleiche Aufnahme erwiesen". Der Papst spricht in dem Schreiben von „weisen Direktiven" O'Boyles an den Klerus. Dies solle ihm als „Trost und Ermutigung" dienen, jetzt auch die „Einheit in der Liebe" mit allen Kräften wiederherzustellen. Die Priester fordert der Papst auf, „ihre Position zu überdenken, über ihre Verantwortung nachzudenken", . . . damit sehr bald eine Lösung möglich werde. — Kardinal O'Boyle hatte im vergangenen Jahr Priester bereits deshalb suspendiert, weil sie auf den Kanzeln neben einer Interpretation der Enzyklika durch ihren Erzbischof auch Stellungnahmen der Kardinäle Suenens und Döpfner verlesen hatten. Der Kardinal bot jetzt den suspendierten Priestern eine weitgehend formlose Rückkehr in ihren Dienst an, wenn sie sich nur mündlich bereiterklärten, in keiner Form gegen die Aussagen der Enzyklika Stellung zu nehmen. — Die vom Papst angestrebte Einigung ist nun wohl an der Hartnäckigkeit des Kardinals gescheitert (vgl. NC News Service, 2. 7. 69, und „The National Catholic Reporter", 9. 7. 69). Wie der Sprecher der Priestergruppe, *J. E. Corrigan,* mitteilte, habe sich auch der als Mittler tätige Generalsekretär der US-amerikanischen Bischofskonferenz, Bischof *J. L. Bernardin,* dafür eingesetzt, die „dissidenten" Priester nur auf die offizielle Stellungnahme der Bischofskonferenz zur Enzyklika vom November 1968 zu verpflichten, in der Abstand von einer Verurteilung derjenigen genommen wird, die sich nach persönlichem Gewissensentscheid für die Empfängnisverhütung aussprechen. Das lehnte der Kardinal ab, die Priester sind ihrerseits nicht bereit, dessen Standpunkt zu vertreten.

Just am Tag vor der entscheidenden Abstimmung über den Unionsplan zwischen Anglikanern und Methodisten in England (vgl. ds. Heft, S. 354) erhielt der **Übertritt einer Guppe anglokatholischer Priester zur katholischen Kirche** in Indien auffallende Publizität (NC News Service, 7. 7. 69). Aus Madras wurde gemeldet, die fünf Priester indischer Abstammung hätten ihre Ämter niedergelegt und beim zuständigen Bischof *J. Rajappa* von Kurnool die Aufnahme in die römisch-katholische Kirche erbeten, und zwar in der Eigenschaft als Priester. Ihr nächstliegendes Motiv war allerdings nicht der bevorstehende Unionsversuch in England. Dieser wirkte eher als Bestätigung, daß „den Anglokatholiken nur noch der Weg nach Rom übrigbleibt". Der eigentliche Grund ist das Unionsschema für die „Kirche von Nordindien", das 1966 vorgelegt wurde und nach Aussage des Sprechers der Gruppe, *J. S. James,* einst Dekan der anglikanischen Diözese von Nandyal, „schlimmer" sei als das Schema der „Kirche von Südindien" von 1947. Es enthalte alle diejenigen Punkte, die damals die Anglican Communion bewogen hatte, dem ursprünglichen Unionsplan der „Kirche von Südindien" die Zustimmung zu versagen. Inzwischen ist der Aufnahmeantrag der Gruppe durch die Indische Bischofskonferenz an den Vatikan weitergeleitet worden, der eine indische Untersuchungskommission zur Prüfung der Konversionsmotive des Übertritts hat einsetzen lassen. Bemerkenswert an diesen Motiven im Vergleich zum derzeitigen Stand der katholischen Theologie in Mitteleuropa sind folgende Punkte: „Disziplin und Uniformität", das feierliche Hochamt mit der Eucharistie als Opfer, das sakramentale Leben und eine Marienverehrung, die Christus nicht beeinträchtigt. Daß es sich um eingeborene Inder handelt, ist für die asiatische Mentalität ihres Glaubensverständnisses vermutlich von Bedeutung, so daß ihr Fall kaum als Paradigma für England oder die USA gelten kann. Doch könnte seine Regelung das Gespräch Roms mit der Anglican Communion belasten.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

VON BALTHASAR, Hans Urs. **Christologie und kirchlicher Gehorsam.** In: Geist und Leben Jhg. 42 Heft 3 (Juni 1969) S. 185—203.

Das Heft wird eröffnet von Friedr. *Wulf* mit der Frage: „Hat der heutige Mensch noch ein Verlangen nach Erlösung?" (S. 161 bis 166). Urs von Balthasar sucht der akuten Gehorsamskrise zu begegnen, indem er den christlichen Gehorsam glaubhaft machen möchte „als Leidenschaft mit Jesus zusammen für das kommende Reich Gottes . . . als Leidenschaft für die Person und Sache Jesu Christi". Wer nicht von der Christologie ausgehe, rede am Entscheidenden vorbei. Daher auch seine Kritik am Begriff „Volk Gottes" als Gegenbegriff zur Hierarchie. Der Gehorsam Christi, aus dem AT mit erspürt, sei bestimmend für den Gehorsam der Kirche. Aber „die Schwerter des guten Willens müssen Petrus aus der Hand geschlagen und seine Glaubensbeteuerungen als Lüge entlarvt werden". Christus ergreife geradezu zwangsmäßig von den Seinen Besitz. Darum dürfe bei den „Säulen" der Kirche nicht parlamentiert und dialogisiert werden, weil sie nicht „Partner" (oder auch nur „Mittler"), sondern Leib Christi werden sollen. Von daher wird der „Gehorsam in der Kirche" als Gehorsam letztlich gegen die kirchliche Einheit verstanden. Christliche Freiheit sei keine bürgerliche Freiheit, obwohl es in der Liebeseinheit die Pflicht zur Kontestation geben könne. Diese sehr bedingte Freiheit werde völlig verunklärt, wenn man die Kirche primär soziologisch als ein „Volk" definiert.

FAHLBUSCH, Erwin. **Theologie der Religionen.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 15 Heft 2 (April/Juni 1969) S. 73 bis 86.

Das Referat von der 12. Tagung der Konfessionskundler in Bensheim gibt einen „Überblick zu einem Thema römisch-katholischer Theologie" seit dem Zweiten Vatikanum, weitgehend gestützt auf *K. Rahner* und seine Schüler zur Frage des Heils in der Kirche und in den Weltreligionen. — *P. Beyerhaus* gibt anschließend Gedanken „Zur Theologie der Religionen im Protestantismus" (S. 87—104), die erheblichen größeren Schwierigkeiten begegnet, die reformatorische Engführung zu überwinden und eine positive Begegnung mit den Weltreligionen zu ermöglichen und die immer noch dem Verdacht eines unerlaubten „Synkretismus" ausgesetzt ist (Visser 't Hooft). — *K. Goldammer* behandelt sodann „Die Gedankenwelt der Religionswissenschaft und die Theologie der Religionen" (S. 105—135) mit dem eingestandenen Ziel, daß eine Nivellierung der Religionen unter den Bedingungen der Gesellschaft und des Menschenbildes von heute ein notwendiges, ja sogar begrüßenswertes Ergebnis der Geschichte sei. Die Endlichkeit der Religionen und ihre Vorläufigkeit sei als Vorstufe zu einer wahren Religion erkannt.

NIGRO, Carmelo. **Il mistero della conoscenza umana di Cristo.** In: Divinitas Jhg. 13 Heft 2 (Juni 1969) S. 345 bis 368.

Der Autor setzt sich mit der heutigen Christologie auseinander, die in dieser Frage dahin tendiert, die umfassende Menschlichkeit der Erkenntnis Christi zur Geltung zu bringen, da sie besser mit den Aussagen der Evangelien übereinstimme und die in der tratitionellen Auffassung liegende Gefahr eines theologischen bzw. christologischen Triumphalismus überwinde. Er setzt sich dabei von der Auffassung ab, die visio beatifica sei nur als abrufbarer, aber nicht ständig aktueller beseligender Akt gegeben, indem er nachzuweisen sucht, daß die volle und umfassende Annahme der Menschheit Christi die visio wie das eingegossene Wissen nicht ausschließe, auch wenn sich dies auf den ersten Blick zu widersprechen scheine. Er sucht die Lösung in der Annahme von zwei koexistenten, miteinander in direktem Kontakt stehenden Ebenen. Die Menschheit unterliege dabei dem Einfluß der Gottheit Christi, ohne jedoch von ihr aufgesogen zu werden. Dies lasse sich mit keiner Philosophie noch irgendeiner Psychologie erklären, sondern sei ein absolutes Glaubensgeheimnis, das als solches angenommen werden müsse.

SCHLIER, Heinrich. **Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament.** In: Theologie und Philosophie Jhg. 44 Heft 2 (1969) S. 161 bis 180.

Dieser vor dem evangelisch-katholischen Theologenkreis in Paderborn gehaltene Vortrag hat durch die große Zahl angeforderter Sonderdrucke im Augenblick der Krise des Priesterbildes bereits Geschichte gemacht. Mit seiner penetranten Akribie, die Vertrauen einflößt, arbeitet Schlier, alle Hermeneutik überwindend, die Wesenselemente des Priestertums im NT aus den Aussagen über das Priestertum Jesu Christi heraus, das ein Opferpriestertum ist, aber alle Sachopfer ablöst. Vor allem werden die in der Analogie des Priesterdienstes denkenden Aussagen des Apostels Paulus ausgeschöpft und ganz klar gemacht, daß es um ein Amt der Kirche geht, nicht um ein Charisma. Im Sinne der Vergegenwärtigung des Opfers Christi durch das Evangelium ist der apostolische Dienst Priesterdienst (S. 166), gegenwärtig auch im Kultakt der Eucharistie wie in der Übernahme der Leiden Christi. Die Handauflegung sichert den Ordo, Sukzession, nicht Generationenfolge (Küng). „Nachfolge im Geist" sei die Auflösung des Amtes (S. 174). Amt hat Autorität gegenüber den Irrlehrern, es ist ein eschatologisches Phänomen, das Reden von einer Neuinterpretation gegen die „Sakralisierung" sei theologischer Mißbrauch. Das neutestamentliche Priesteramt sei weder heidnisch-sakral noch weltlich-profan (S. 180). Man vermißt in der Fülle der biblischen Nachweise die Missio zur Sündenvergebung nach Joh. 20, 21 f.

SCHWARZWÄLLER, Klaus. **Das Verhältnis Altes Testament — Neues Testament im Lichte der gegenwärtigen Bestimmungen.** In: Evangelische Theologie Jhg. 29 Heft 6 (Juni 1969) S. 281 bis 307.

Dieser Durchblick durch die theologiegeschichtliche Erkenntnisarbeit am Alten Testament, letztlich aber an der Erkenntnis der Verkündigung Jesu, beginnt mit dem epochemachenden Werk von *W. Vischer* und seinen systematischen, auch von *K. Barth* übernommenen Schwächen, findet in der „Theologie des Alten Testaments" von *G. v. Rad*, deren Bedeutung (vor allem Teil 3 des zweiten Bandes) skizziert wird, das einmalige Vorbild genuinen, einer metaphysischen Systematik sich enthaltenden Verständnisses des AT als „Anrede", die erst das NT erschließt. Im weiteren wird die alttestamentliche Forschung nach von Rad kritisch beleuchtet. Ein Ausgleich zwischen einer von einem vorgefaßten Christusbild bestimmten Systematisierung und dem „Hören" auf das AT, das den Menschen nur als Empfangenden kennt (so auch O. Loretz gegen J. Ratzingers „Einführung" in: „Bibel und Kirche" 1969 Heft 2 S. 53 f.), wird strikt abgelehnt.

Philosophie und Anthropologie

DILLEY, Frank D. **Predictability and Free Will.** In: International Philosophical Quarterly Vol. IX No. 2 (Juni 1969) S. 205—213.

Der an der University of Delaware tätige Philosoph befaßt sich hier mit dem alten Streit über Freiheit oder Determiniertheit, und zwar unter dem besonderen Aspekt der Voraussagbarkeit. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Unfähigkeit zur Voraussage bestimmter Akte nicht den Determinismus widerlegt, wie auch der Determinismus noch nicht notwendigerweise durch die Voraussagbarkeit künftiger freier Akte (wenn die bereits bekannten freien Akte des Betreffenden zur Grundlage der Voraussage dienen) bewiesen ist. Der Unterschied bestehe jedoch darin, daß der Determinismus zumindest grundsätzlich die Möglichkeit unfehlbarer Voraussage anerkennt, während im Indeterminismus alle Voraussagen über freie Akte grundsätzlich korrigierbar seien, wie korrekt auch immer sich die Voraussagen erweisen mögen. Determinierbarkeit einzelner Akte impliziere weder Determinismus noch Indeterminismus; wenn es aber gelte, den Determinismus zu überwinden, dann müsse dies auf anderer Grundlage geschehen als auf der der Voraussagbarkeit.

OVERHAGE, Paul. **Manipulationen am menschlichen Gehirn.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 94 Heft 7 (Juli 1969) S. 52 bis 60.

Das menschliche Gehirn mit seinen etwa 10 Milliarden Nervenzellen und den dazugehörenden unendlich verwickelten Verbindungs- und Rückkoppelungssystemen hat seit dem oberen Eiszeitalter „eine ziemlich abrupte Abflachung" seiner Vergrößerungskurve erfahren. Diesen Entwicklungsstopp in Richtung auf eine Vergrößerung des Gehirns suche man nun durch künstliche Eingriffe verschiedener Art nach Möglichkeit zu überwinden. Overhage beschreibt einige Arten der Manipulation des Gehirns. Die radikalste bestehe in seiner Abtrennung bzw. Verpflanzung auf einen anderen Organismus. Dies werde dank des rapiden Fortschritts der Biotechnik beim Menschen sicher einmal möglich sein. Manipulation mit Hilfe des Wachstumshormons ziele auf eine Steigerung der menschlichen Intelligenz. Durch gezielte Anwendung von Psychopharmaka verspricht man sich Einblicke in die nervlichen Grundlagen des Bewußtseins, der Wahrnehmung, der Gefühlsreaktionen, Verhaltensweisen usw. Weitere Versuche durch elektrische Impulse hätten eine Wiederbelebung längst verloren geglaubter, emotional gefärbter Erinnerungsbilder bewirkt.

YUVAL NE'EMAN, H. C. **Anordnung und Aufbau der Materie — Der Wandel des naturwissenschaftlichen Weltbildes und die Atomforschung.** In: Universitas Jhg. 24 Heft 6 (Juni 1969) S. 651 bis 656.

Die ungeheure Vielfalt und Komplexität der uns durch die Sinne vermittelten Welt lasse den wissenschaftlichen Geist unbefriedigt, der ohne den Glauben an eine letzte Einheit keine leistungsfähige Theorie aufzustellen vermag. Nach dem Autor müsse eine letzte Einfachheit auf einer anderen als der Sinnesebene gefunden werden. Die Theorie Maxwells und seiner Generation, die einen alles durchdringenden Äther annahm und glaubte, damit eine vollständige Theorie der physikalischen Welt gefunden zu haben, wurde durch das korpuskulare Weltbild abgelöst. Die Erforschung der Struktur der Elemente, die der Atome wie der Elementarteilchen ließ ein immer größe-

res Bild der Vielfalt erkennen. Im sog. „unitären Spin" glaubt man nun die Möglichkeit gefunden zu haben, passende Anordnungsschemen in ihren Hauptlinien aufzustellen. „Wir nähern uns möglicherweise einer Entwicklungsphase, in der wir das Anordnungsschema in seinen Grundzügen als vollständig ansehen können." Allerdings stünden wir damit erst vor der Frage, wodurch dieses Schema erzeugt wird. Gewisse Hypothesen deuten die Möglichkeit an, dann in eine Welt der Ultraelementarteilchen überzugehen.

Internationale Dialog-Zeitschrift. Jhg. 2 Heft 3 (3. Quartal 1969) S. 194—287.

Dieses neue Heft der Internationalen Dialog-Zeitschrift stellt zwei Grundsatzüberlegungen zum Dialog an den Anfang (*H. L. Goldschmidt*, „Dialektik oder Dialogik"; *A. Grumelli*, „Zur Soziologie des Dialogs"). Mit A. Grumelli kommt ein Repräsentant des Vatikans zu Wort, „der die kirchliche Offenheit für den Dialog aufgrund soziologischer Einsichten bezeugt". *C. Perrotta* gibt einen kritischen Überblick über den Dialog in Italien. Die übrigen Beiträge können unter den gemeinsamen Nenner „Kritik" gebracht werden. *B. Bošnjak* („Der Sinn der philosophischen Existenz") befaßt sich mit der Philosophie als Kritik alles Bestehenden im Rückblick auf die Philosophiegeschichte. *M. Kangrga* („Praxis und Kritik") hebt die „aktive kritische Anwesenheit der Zukunft in der Gegenwart hervor". Bei *A. Stüttgen* („Die Wirklichkeit und ihre Transzendenz") kommt „die Kritik der Institution und Tradition ... vom westlichen Humanismus her" zur Geltung, während *A.-F. Kremmeter* („Weltanschauung: Absolutheitsanspruch oder linguistische Praxis?") auf die Kritik der Linguistik an der Neigung zum Theoretisieren hinweist.

Gesellschaft und Kultur

EDEL, Gottfried. **Rettung durch „Utopie". Über die Notwendigkeit eines Weltplanungszentrums in Genf.** In: Areopag Jhg. 4 Heft 1 (1969) S. 1—7.

„Nichts erhellt die verzweifelte Zeitsituation zwischen mühsam ausbalancierter Atomabschreckung und beginnender Welthungerkatastrophe besser als die Tatsache, daß die Mittel, die aus dieser Situation heraushelfen könnten, utopisch anmuten." Als „utopisch" gelte der Vorschlag Andrej Sacharows, die Volkseinkommen der Industrieländer zu besteuern, um Rüstungsausgaben zugunsten der Dritten Welt zu reduzieren, als „utopisch" gelte auch die „Weltlebensmittelkarte" (Martin Niemöller) und das „System der Weltwirtschaft" (Georg Picht). Für die richtige Einschätzung der Weltlage komme es aber darauf an, drei Dinge richtig zu sehen: diese „Utopien" seien im eigentlichen Sinne gar nicht utopisch; es müßte klargestellt werden, warum sie als utopisch betrachtet würden; es müßte überlegt werden, wie die Utopien zu realisieren seien. „Nicht die wissenschaftlich-technische *Vernunft* läßt die vorgeschlagenen Mittel jetzt noch utopisch erscheinen, sondern — und das unterscheidet die neuen ‚Utopien' von den Hirngespinsten früherer Zeiten — die aktive, die heutige Weltpolitik noch bestimmende *Unvernunft*." Die Welt brauche ein Planungs- und Computerzentrum, dessen Arbeit frei von Imperialismus und Ausbeutung sei. Genf als Sitz des Weltrats der Kirchen eigne sich besonders für eine solche Einrichtung.

LINDENBERG, Klaus. **Der Regierungswechsel in Venezuela in lateinamerikanischer Perspektive.** In: Vierteljahresberichte der Friedrich-Ebert-Stiftung Nr. 36 (Juni 1969) S. 179—190.

Im (wenn auch knappen) Wahlsieg des venezolanischen Christdemokraten Rafael Caldera und in seinem Regierungsantritt im März dieses Jahres sieht Lindenberg ein Ereignis, das für die politische Entwicklung nicht nur Venezuelas, sondern ganz Lateinamerikas bedeutungsvoll werden könnte. Zunächst ist die Wahl auf demokratische Weise erfolgt, was besonders bei Venezuelas sehr junger Demokratie beachtenswert ist. Der Erfolg des zweiten Christdemokraten (nach Frei in Chile) lasse vermuten, daß die christdemokratische Bewegung in der Sicht der Wählermassen ein eigenes Profil erworben hat. Calderas Erfolg oder Mißerfolg dürfte nun entscheidend sein für die Zukunft der DC-Parteien des Subkontinents. Allerdings befürchtet der Autor, daß die schmale parlamentarische Basis von Calderas COPEI früher oder später Koalitionen nötig machen wird, was die Verwirklichung der angekündigten Reformen teilweise in Frage stellen müsse. Trotz aller zu erwartenden Widerstände dürfe die politische Entwicklung in Venezuela als ein „neues Modell" betrachtet werden.

SUHARTONO, R. B. **La Pauvreté Matérielle: Le fléau de la plus grande partie de l'humanité.** In: Justice dans le Monde T. X Nr. 4 (Juni 1969) S. 435 bis 450.

Der gegenwärtig im Studienzentrum für Entwicklungsplanung bei den Vereinten Nationen in New York tätige indonesische Wissenschaftler schlüsselt zunächst das statistische Material über Wirtschaftswachstum, Pro-Kopf-Einkommen etc. in den Industrieländern und in der Dritten Welt auf, um auf die Unterschiede zwischen diesen beiden Bereichen und die ungleiche Verteilung im Innern der Entwicklungsländer aufmerksam zu machen. Dann analysiert er die Faktoren, die hauptsächlich auf die wirtschaftliche Entwicklung Einfluß nehmen (Sparen in den Entwicklungsländern, Investitionen, Kapitaleinfuhr, Bevölkerungsentwicklung). Wenn sich die Polarisation des Reichtums weiter entwickle, „bleibt die Mehrheit der Menschen unter dem Joch des Elends". Das Bevölkerungswachstum zeige ungünstige Wirkungen in der Produktion und im Konsum, und die Geburtenkontrolle erscheine als eine „praktische Notwendigkeit" für die Mehrheit der Weltbevölkerung, um das Elend zu beseitigen.

The Rebellion of Youth. In: Dialogue Vol. 2 No. 2 (1969) S. 3—59.

Das vorliegende Heft der vierteljährlich erscheinenden US-amerikanischen Kulturzeitschrift ist in seinem Hauptteil der Unruhe unter der Jugend, insbesondere der studentischen, gewidmet. Die sieben Einzelbeiträge bemühen sich um die Erhellung der Hintergründe der weltweiten Erscheinung jugendlicher Rebellion, wobei artverschiedene Persönlichkeiten und unterschiedliche Generationen zu Wort kommen. Bei allen Verschiedenheiten der beobachteten Bewegungen, betont der Herausgeber, *N. Glick*, ließen sich einige Gemeinsamkeiten feststellen. Zunächst könne die jugendliche Unruhe nicht mit dem Generationsproblem erklärt werden. Und weiter bestehe Einmütigkeit bei allen Gruppen von ganz links bis ganz rechts über zwei Hauptthemen: die Ablehnung der (auf jeden Fall überall kritisierten) „Hypokrisie" der Eltern, der Universitätsführung, der Politiker. Der zweite Punkt sei der Anspruch auf Mitbeteiligung an der Universitätsführung und an den Aufgaben der Gesellschaft im allgemeinen. Dahinter liege das eigentliche Problem: die Frage nach der Fähigkeit des „Systems", eine Antwort auf die Kritik zu geben und Ungerechtigkeiten zu korrigieren.

Kirche und Ökumene

GROTE, Heiner. **Die katholische Rechte seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil.** In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Jhg. 20 Nr. 3 (Mai/Juni 1969) S. 41—50.

Dieser „Versuch einer Definition und Analyse" dessen, was man im negativen und positiven Sinne seit Veröffentlichung der Liturgiekonstitution die „katholische Rechte" zu nennen pflegt, ist mit ungewöhnlicher Sachkenntnis und nicht ohne Ironie, in jedem Falle genauestens belegt und nach Ländern wie Erdteilen geordnet, registriert und zum Dokument für eine katholische Selbstprüfung der heutigen Krisensituation verdichtet. Die Gemeinten werden sich selber wiedererkennen und verwundert sein, daß sie zum Schluß als „ein erfreuliches Phänomen" bezeichnet werden, das auf „eine Kirche in Bewegung" hinweist. — Der Beitrag wird ergänzt durch ein Pendant über „Kritischer Katholizismus" von *K. N. Micskey* (S. 50—55), wo nun, ebenfalls nach Ländern und Kontinenten geordnet, jene Kräfte vorgeführt werden, die einen Dialog mit der Hierarchie schon nicht mehr für möglich halten. Durch beide lehrreichen Beiträge hindurch wird das Grundphänomen „um sich greifender Gleichgültigkeit" als Massenerscheinung aufgewiesen und „die lautlose allgemeine Auswanderung der gegenwärtigen Theologengeneration aus dem Gehäuse der Neuscholastik" festgestellt, weil diese Theologie unfähig war, die Dimension der Geschichte in ihr Denken aufzunehmen.

RAHNER, Karl. **Schisma in der katholischen Kirche?** In: Stimmen der Zeit Jhg. 94 Heft 7 (Juli 1969) S. 20—33.

Die in letzter Zeit sich häufenden Nachrichten von Gruppenbildungen der Priester, die manchmal zu ihren Bischöfen in Gegensatz stehen oder sie gar unter Druck setzen, verschiedene Abendmahlsgemeinschaften, die den Eindruck eines Schismas hervorzurufen scheinen usw., veranlassen Rahner, die Frage des Schismas in der Kirche prinzipiell und theologisch aufzugreifen. Nach einem kurzen Hinweis auf die Schwierigkeit einer theologischen Unterscheidung von Häresie und Schisma sucht er einige Einblicke in die heutigen Phänomene zu gewinnen, die „nur verzerrte Formen des heute berechtigten und erst heute möglichen Pluralismus in der Kirche" sind. Daher dürften sehr viele dieser Tendenzen nicht von vornherein als Gefahr des Schismas verdächtigt werden. Rahner geht dann auf einige dieser Tendenzen ein: die größere Eigenständigkeit der Teilkirchen, den wachsenden Pluralismus in der Theologie, die Bildung informeller oder gar formeller Gruppen in der Kirche, die „von unten her" entstehen und nicht erst durch die ausdrückliche Billigung der kirchlichen Autorität Rechtens seien. Abschließend greift er das Problem der „partiellen Identifikation" vieler Katholiken mit der Kirche auf.

Krankenseelsorge. In: Lebendige Seelsorge Jhg. 20 Heft 4 (Juli 1969).

Die Schriftleitung eröffnet die Sondernummer mit zwei lehrreichen Briefen von Kranken zu dem Unternehmen, läßt sich aber nicht vor der „Papiertheologie" warnen, die den Kranken wenig nützt. Schon die biblische Grundlegung von *H. Spaemann* „Jesus und die Kranken" übersieht die theologische Transparenz der Heilungen bzw. der Krankheiten, die oft „Bilder" für die Sünde sind. Die übrigen Beiträge verlieren sich in konventionelle Ratschläge einer im argen liegenden Kranken- und Krankenhausseelsorge oder erläutern ebenfalls konventionell die Möglichkeiten der Kranken, sich als „tätige Glieder der Kirche" zu wissen (*B. Albrecht*, S. 155—161), sei es durch bewußtes oder gezieltes Leiden, sei es durch Fürbitte. Wertvoll sind die Ausführungen von *G. L. Vogel:* „Verstehen und Helfen im seelischen Bereich der Kranken" (S. 162 bis 167), nur hört sich der Titel etwas verkrampft an.

HERDER KORRESPONDENZ

Neuntes Heft
23. Jahrgang
September 1969

Dem Menschen eine fertige Wahrheit von außen mitteilen, ohne Zutun seines eigenen Denkens und seiner Erfahrung, würde nichts anderes bedeuten, als sowohl dem Menschen wie der Wahrheit die innere Würde zu entreißen.

Wladimir Solowjew

Der Fall Defregger

Seit dem 7. Juli, an dem der erste Spiegelartikel über Filetto erschien, wird der Fall Defregger diskutiert, macht er Schlagzeilen in der Presse, ist er Thema von Magazinsendungen und erhitzter Stammtischpalaver. Eine Flut von Kommentaren, von verurteilenden und beschwichtigenden, von rabiaten und nachsichtigen, ist seither erschienen. Leserbriefe aller Niveaus und Tendenzen wurden geschrieben. Die gegensätzlichsten Meinungen wurden geäußert. Von der „Mahnung", sich durch soviel Publikationseifer nicht beirren zu lassen, über die Forderung nach sofortigem Rücktritt und der Wiederaufnahme des Verfahrens bis zum Vorschlag, seine bischöflichen Funktionen beizubehalten, weil die Kirche als Ort der Vergebung glaubwürdig bleiben müsse, aber sich freiwillig der italienischen Justiz zur Verfügung zu stellen (vgl. *H. Beckmann* in „Rheinischen Merkur", 1. 8. 69), wurde jeder erdenkliche Rat gegeben. Von der „Trauer" darüber, daß die katholische Kirche am Fall Defregger „ein Stück deutscher Selbstbesinnung und christlicher Gewissenserforschung hinsichtlich der Hinterlassenschaft des Hitlerreiches zu verdeutlichen" versäumt habe (Oberkirchenrat *E. Wilkens* im Evangelischen Pressedienst vom 7. 8. 69), von der „Enttäuschung" *H. Bölls*, daß bisher nicht mehr Kleriker sich gegen den Weihbischof gewandt und seinen Rücktritt gefordert haben (in der Sendung „Panorama" vom 11. 8. 69), bis hin zu resoluten, aber doch wohl hypothetischen Feststellungen und Versprechungen: man wisse zwar nicht, wie man sich in der gleichen Situation, in der sich Defregger in Filetto befand, verhalten hätte, aber sicher würde man es unter solchen Umständen ablehnen, Bischof zu werden (Pax-Christi-Gruppen Limburg und Mainz), wurde alles vorgetragen, was man sagen zu müssen glaubte.

Als dann der Fall wenigstens einer vorläufigen Klärung näher zu kommen schien, sorgte der unmittelbar Betroffene selbst für irritierende, den Streit anheizende Überraschungen. War man sich schon über den *Fall* selbst uneinig, so wurde man es offenbar in der Beurteilung der *Reaktion* je nach Betroffenheit und Standort noch mehr. Kardinal Döpfner und die ihm „botmäßige" Presse (wie viele Organe waren es wohl?) hätten sich bemüht, die Geiselerschießungen von Filetto zum „unvergeßlich tragischen Konflikt eines einzelnen" umzustilisieren. So sah es *G. Gaus*, auch er also im Angriff auf „eine gewisse Presse", im „Spiegel" (28. 7. 69), während die Wiener „Presse" (8. 8. 69) die „offenkundige Heuchelei im Falle Defregger" ärger fand als einen „frontalen Angriff auf sittlichen Grundgesetze menschlichen Zusammenlebens". Im Zuge der Kampagne sei der Weihbischof zur langgesuchten Schießbudenfigur geworden oder — im Blick auf kirchliche Rückwirkungen über einen „Fall Döpfner" — gar „zur Versatzfigur im Zuge postkonziliarer Auseinandersetzungen".

Viel Gift und Galle wurde verspritzt, gar manche Ungeschicklichkeit begangen. Eine gute Portion invidia clericalis oder sogar hierarchica alter und neuerer Provenienz wurden untergründig, wenn vornehmlich auch nur in Gerüchten und Stimmungen tätig. Ein furor teutonicus zeigte sich von seiner moralischsten Seite: ein gelegentlich furioser Drang zur kollektiven Selbstreinigung am Beispiel des Anderen, im Falle von Wilkens sogar der anderen Kirche. Aber auch manches Nachdenkliche und Besinnliche über den unmittelbaren Anlaß hinaus wurde gesagt: über den *Selbstanspruch* der Kirche und seine Rückwirkungen aus der Gesellschaft (von *B. Nellessen* in der „Welt", 2. 8. 69, etwas zu sehr auf das — katholische — „Milieu" eingegrenzt); über das moralische und politische Maß, mit dem kirchliche Amtsträger gemessen werden, über Verdrängungserscheinungen in der Gesellschaft über das Medium ihrer öffentlichen Repräsentanten, über den Sinn und das Ringen um Vergebung im Lande der Täter wie am Ort der Vergeltung.

Das alles ist verständlich angesichts der Brutalität der Fakten, der ideologischen und kriegerischen Verstrickungen rund um die Tat und angesichts des Ranges des Beschuldigten — und doch bedenklich, weil es die Proportionen in fast jeder Hinsicht verzerrte. Indessen zeigte sich, sieht man von der Reaktion rund um den Tatort, von einzelnen Versuchen der politischen und kirchlichen Instrumentalisierung in Italien ab, ein erstaunlich gelassen beobachtendes, registrierendes, um Objektivität bemühtes Ausland. Also in der Tat ein *deutsches* Drama. Kein Wunder, daß es bald schon zu seinem literarischen Ausdruck finden soll. Als „eine deutsche Szenerie" (wohl im Anschluß an Hochhuths „Stellvertreter") ist das zeitgeschichtliche Stück angekündigt. Ort und Termin der Erstaufführung wollte man auch schon kennen: am 6. November in Bonn. Zwei Filme seien ebenfalls bereits ge-

plant. Daß sich auch noch die Demoskopie des Falles angenommen hat, ist schon fast selbstverständlich.

Der bisherige Befund

Bevor also die Grenzen von Dichtung und Wahrheit endgültig verwischt sind, mag es wohl doch angebracht sein, der Chronistenpflicht nachzukommen und nochmals die Details im Zusammenhang zu sehen, auch wenn nichts Unbekanntes mehr zu registrieren ist, das Bekannte aber auch nach dem endgültigen Abschluß der deutschen Ermittlungen noch unter dem Vorbehalt der noch laufenden italienischen Ermittlungen steht.
Von den vielen Widersprüchen am „Fall Defregger" und seinen Begleiterscheinungen scheinen die Vorgänge in Filetto selbst oder jedenfalls der Anteil Defreggers daran, so erstaunlich das bei einem 25 Jahre zurückliegenden, in den Wirren der Rückzugsstrategie geschaffenen Tatbestand anmutet, das vorläufig am ehesten Geklärte zu sein. Der Befund der Staatsanwaltschaft zeigt eine auffallende Übereinstimmung der Aussagen Defreggers, die in der ersten Erklärung von Kardinal Döpfner am 8. Juli wiederholt wurden, mit den bisher bekannt gewordenen Zeugenaussagen von Angehörigen aus Defreggers Truppe und den in den Tagen nach den Erschießungen in Filetto nach L'Aquila geschickten Polizeiprotokollen, die von den italienischen Justizbehörden den deutschen Untersuchungsinstanzen auf Anforderung zur Verfügung gestellt wurden. Drei Zeitungen hatten bereits vor der Presseerklärung des Frankfurter Staatsanwalts zum Abschluß der Nachtragsermittlungen vom 14. August auf Grund des Einstellungsbeschlusses vom 12. Mai und auf Grund eigener Recherchen ausführlich berichtet: die „Süddeutsche Zeitung" (28. 7. 69), die „Welt" (6. 8. 69) und das „Sonntagsblatt" (7. 8. 69). Dieser Befund stimmt auch in wesentlichen Punkten mit Aussagen von Bewohnern von Filetto überein, auf die sich der „Spiegel" (7. und 21. Juli) und die „Süddeutsche Zeitung" (12./13. Juli) in ihren ersten Berichten aus Filetto bezogen. Die erneuten Zeugenbefragungen präzisierten den bereits bekannten Befund, änderten aber nichts am Gesamtergebnis. Wohl aber wurden dadurch verschiedene Aussagen in den ersten Spiegel-Berichten nicht unwesentlich korrigiert.
Demnach war den Repressalerschießungen unter den Einwohnern von Filetto durch Einheiten der Nachrichtenabteilung der 114. Jägerdivision in der Nacht vom 7. zum 8. Juni 1944 ein Partisanenüberfall im Dorf auf deutsche Soldaten vorausgegangen. Ein Teil der Dorfbewohner habe die Partisanen unterstützt, andere hatten die Deutschen davor gewarnt. Bei dem Überfall kamen vier deutsche Soldaten ums Leben, einer wurde verwundet. Daß dabei ein Deutscher durch die eigene Truppe erschossen worden sei, hat sich laut Frankfurter Staatsanwaltschaft als unrichtig erwiesen. Nach dem Überfall wurden verschiedene Truppenteile aus den umliegenden Orten nach Filetto abkommandiert. Nach Defreggers eigener Aussage handelte es sich dabei um Teile der ersten Kompanie der von ihm kommandierten Nachrichtenabteilung, die er wegen eines befürchteten eventuellen „größeren Partisanenangriffs mit dem Ziel der Vernichtung des gesamten Nachrichtengerätes" nach dem Tatort in Marsch gesetzt hatte, um das Gerät sicherzustellen und das Wachpersonal zu schützen. Daß diese Befürchtung Defreggers nicht ganz unbegründet war, bestätigt die Aussage eines Dorfbewohners, zwei Partisanen seien zu ihm gekommen und hätten erklärt, sie seien dreißig Mann. Sie würden angreifen, man müsse unbedingt in den Besitz des Senders der Truppe kommen. Bei der ersten Durchkämmung der Ortschaft sollen bereits mehrere (sieben?) Italiener getötet worden sein. Durch wen und unter welchen Umständen dies geschah, konnte, laut Staatsanwaltschaft, nicht mehr geklärt werden. Defregger ließ zum Schutz der Truppen und des Nachrichtengeräts die Dorfeingänge sichern und erstattete Meldung an das Divisionskommando.
Der erste Befehl des amtierenden Divisionskommandanten Oberst *Boelsen* lautete: alle männlichen Einwohner ohne Altersunterschied erschießen und das Dorf anzünden. Defregger weigerte sich zweimal: das erstemal mit dem Hinweis, die Erschießung von Kindern sei kriegsrechtlich nicht zulässig; das zweitemal, als der Befehl auf die 16- bis 60jährigen eingeschränkt wurde, mit dem Gegenvorschlag: man solle die Männer des Dorfes zu Schanzarbeiten hinter dem Frontabschnitt einsetzen. Daraufhin wiederholte der Kommandeur „letztverbindlich" den Befehl: alle Männer zwischen 16 und 60 Jahren zu erschießen und Filetto anzuzünden. Zugleich beauftragte Oberst Boelsen zwei Stabsoffiziere, die Durchführung des Befehls zu überwachen und Bericht zu erstatten. Defregger wandte ein, die Überwachungsoffiziere sollten den Befehl selbst ausführen. Diese lehnten ab.
Diese Aussagen Defreggers, einschließlich der letzten, wurden von Oberstleutnant *W. Birkenbach* bestätigt. Nach eigenen Aussagen habe Defregger, als er die Widerspruchsmöglichkeiten erschöpft sah, Leutnant *P. Ehlert*, den Zugführer der ersten Kompanie, den Befehl nochmals auf die 20- bis 50jährigen einschränkend mit der Erschießung und der Inbrandsetzung einiger Häuser beauftragt. Er selbst ließ Alte, Frauen und Kinder zum Schutz aus dem Dorf wegbringen. Dann kümmerte er sich um den Abtransport des Nachrichtengeräts. Unter Aufsicht der Überwachungsoffiziere wurde die Exekution ohne Beisein von Defregger durch ein Maschinengewehr durchgeführt. Ein Teil der Männer konnte fliehen. Auf die Fliehenden wurde, laut Staatsanwaltschaft, nicht geschossen. Die Tatsache, daß laut Standesamtsregister unter den 17 Toten ein Siebzehnjähriger und drei über 50 Jahre waren, hängt wohl auch damit zusammen, daß darunter auch die Toten der ersten Durchkämmung registriert sind. Jedenfalls ist Antonio *Palumbo*, der Dorfvorsteher, der nach Angaben der Dorfbewohner bereits bei der ersten Durchkämmung erschossen wurde, während der Defregger sich noch nicht im Dorf befand, als ältestes Opfer (65) aufgeführt.

Die rechtliche Problematik

Auch wenn bei der Beurteilung der Fakten gerade im kirchlichen Bereich das Moralische gegenüber dem Juristischen überwiegen muß, so hat doch jeder Beschuldigte, auch wenn er heute Weihbischof ist, das Recht, daß, wo rechtliche Konsequenzen im Spiele sind, zunächst auch nach rechtlichen Kriterien verfahren wird.
Zunächst geht es um die *kriegs-* und *völkerrechtliche* Problematik der Repressal- und Geiselerschießungen. Diese Problematik ist weitgehend ungeklärt. Kardinal *Döpfner* äußerte in seiner ersten Stellungnahme zum Fall Defregger: er habe seinerzeit den ganzen Fragenkomplex gründlich untersucht und sei zu der Erkenntnis gekommen, daß nach dem für Kriegshandlungen geltenden Völkerrecht kein schuldhafter Tatbestand vorgelegen habe

(KNA, 9.7.68). Der „Spiegel", der solchen Hinweis „verwegen" fand, zitierte *R. M. W. Kempner,* den US-Hauptankläger im Nürnberger Prozeß: Solche Fälle seien schon wegen der Unverhältnismäßigkeit der Erschießungsaktionen häufig vor ein Militärgericht gekommen. Täter seien im ersten Jahr nach dem Krieg mit ziemlicher Sicherheit zum Tode verurteilt worden. Kempner selbst urteilte in einem Leserbrief an die „Süddeutsche Zeitung" (26./27. Juli 69): im Falle von Filetto habe es sich um reine Vergeltungsaktionen gehandelt, die überhaupt nicht unter die völkerrechtlichen Bestimmungen über Geiseln fielen. Richtig ist wohl, was *E. Müller-Meinigen* in der „Süddeutschen Zeitung" (9. 7. 69) schrieb: In Wirklichkeit seien Geiselerschießungen und Vergeltungsaktionen nirgends völkerrechtlich „geregelt". Es bestehe da nichts als ein „grausames Brauchtum unterschiedlicher Brutalität". Daß deutsche Kommandeure im Zweiten Weltkrieg bei Partisanenangriffen besonders brutal umgegangen sind, ist bekannt. Aber der brutale Brauch war leider sehr allgemein (man denke nur an italienische Massenerschießungen im Abessinienkrieg, an die Vergeltungsexekutionen der Amerikaner in Aachen und der Franzosen in Reutlingen 1945) und ist es leider (wie u. a. Beispiele aus dem Indochina- und dem Algerien-Krieg zeigen — *A. Grosser* wies in „Le Monde", 5. 8. 69 wiederum darauf hin) auch über die Genfer Konvention von 1949 hinaus geblieben, aber anderswo, wie Grosser ebenfalls im Blick auf den Fall Defregger darlegt, durch Amnestieerlasse „geregelt". Beispiele sind aus beiden Weltkriegen aus mehreren europäischen Ländern bekannt. Zu Kriegsende wurden (als Warnung vor „Wehrwölfen") der deutschen Bevölkerung von den Besatzungstruppen zum Teil sehr hohe Repressalquoten angedroht; sie wurden allerdings, jedenfalls außerhalb des russischen Sektors, kaum ausgeführt. Justitiar *H. O. Pelser,* Freiburg, zitiert in einer nichtveröffentlichten Ausarbeitung „Quoten" französischer Besatzungsstellen in Südwestdeutschland: Befehl des Generals *Lattre de Tassigny* in Stuttgart: „Repressalquote 1:25". Androhung der Besatzungsmacht in Leutkirch: „Wenn ein Deutscher auf einen Franzosen schießt oder sonst das Geringste passiert, werden fünf Häuser angezündet und 200 Deutsche erschossen." Bekanntmachung des Kommandanten in Saulgau vom 27. April 1945: „Falls ein französischer Soldat oder Zivilist getötet oder auch nur verwundet wird, werden 200 Personen erschossen."

Solche in sich zwiespältige Vergleiche exkulpieren nichts und niemanden. Aber man wird hier doch wohl zwischen „Kriegsbrauch" und Naziverbrechen gerade auch im Blick auf den Fall Defregger differenzieren müssen. Sodann war der Partisanenkrieg als solcher überall völkerrechtswidrig und gesetzlos und für die regulären Truppen besonders gefährlich. Drittens läßt sich international eine gerichtliche Praxis nachweisen, die im Partisanenkrieg Vergeltungsaktionen als äußerste Schutzmaßnahme rechtlich als zulässig erklärt, sofern das Prinzip der Verhältnismäßigkeit gewahrt und der Bevölkerung vorher die möglichen Folgen zur Kenntnis gebracht wurden, was in Filetto durch öffentlichen Anschlag der Quote (1:10) geschehen war. In der Presseerklärung zum Abschluß der Nachtragsermittlungen läßt Oberstaatsanwalt *Rahn* diese Frage offen und beschränkt sich auf das Minimalurteil, daß die Repressalmaßnahmen in Filetto nicht aus niedrigen Beweggründen erfolgten und sie deshalb *allenfalls* als Totschlag angesehen werden könnten. Er bestätigt aber zugleich, daß verschiedene ausländische Gerichte, die sich mit gleichen Sachverhalten zu befassen hatten, die Zulässigkeit solcher Repressalien „im Grundsatz bejaht" haben. Also war die Feststellung des „Nicht-Juristen Döpfner" womöglich doch nicht so „verwegen".

Die Darstellung des „Spiegel"

Der „Spiegel" selbst, der die juristische und moralische Verantwortlichkeit Defreggers sehr bemüht hochschraubte, räumte immerhin in seinem ersten Bericht ein, die Tat könnte in einem völkerrechtlich milderen Licht erscheinen, wenn Defregger mit seiner Aussage, daß vier Deutsche Opfer des Partisanenüberfalls waren, recht behalte.

Allerdings beschränkte sich der „Spiegel" auf die Feststellung der Staatsanwaltschaft, die Handlung des Divisionskommandanten sei „allenfalls als Totschlag", nicht aber als Mord zu werten, deswegen könne auch der „Beschuldigte Defregger" allenfalls der Beihilfe zum Totschlag schuldig sein. Er ging aber in seinem ersten Bericht großzügig über die ausgiebigen völkerrechtlichen Erörterungen des „umfänglichen" *Einstellungsbeschlusses* hinweg, durch die das „allenfalls" erst voll verständlich wurde. So wurde für die weniger Differenzierenden suggeriert, Defregger sei der Beihilfe zum Totschlag beschuldigt, da Totschlag aber verjährt sei, nicht verfolgbar. Aber noch mehr: Der „Spiegel" (Ausgabe vom 7. Juli) bezweifelte, wie es zunächst schien, mit einigem Recht den Befund des Oberstaatsanwalts *Rahn.* Man habe die Umstände der Erschießungsaktion außer acht gelassen. Denn: „Hätten die Frankfurter Strafverfolger — wie der „Spiegel" — Nachforschungen am Ort des Verbrechens anstellen lassen, so hätte sie bei den Schilderungen der Hinterbliebenen ... zwangsläufig erfahren, daß die meisten der 17 Opfer mindestens sechs Stunden lang die Vorbereitungen für ihre eigene Hinrichtung bis ins Detail miterleben mußten." Würden aber den Opfern vor der Erschießung seelische Leiden zugefügt, so sei die Tötung grausam und deswegen nicht als Totschlag, sondern als Mord anzusehen. Wie immer man den Tatbeitrag Defreggers beurteile, als Beihilfe oder nach der „objektiven Teilnahmetheorie" sogar als Täterschaft: „In beiden Fällen hätte eine Anklage den Bischof vor ein Schwurgericht bringen können." In der Ausgabe vom 14. Juli rekapitulierte der „Spiegel" nochmals anders: Es genüge nicht, daß keine Absicht grausamer Tötung bestand. Hätte Defregger bei der Erschießung Exzesse verhindern wollen, so hätte er als der verantwortliche Offizier am Ort selbst an der Exekution teilnehmen oder genaue Anweisungen geben müssen. Eine solche Einstellung werte das Strafrecht als Dolus eventualis, als bedingten Vorsatz zum Mord. Obwohl *G. Gaus* („Der Spiegel", 21. 7. 69) über die Folgenlosigkeit einer Ermittlung räsonierte, die „genügend Anlaß zum Alarm gab", obwohl der „Spiegel" in der nächsten Nummer nochmals der „drängenden" Frage nachging, „ob die Justiz den Kasus nicht längst abgeurteilt hätte, wäre der Angeschuldigte Kaufmann oder Ingenieur statt Oberpriester", und obwohl derselbe „Spiegel" (4. 8. 69) die Ermittlungsbehörden immer noch einer „merkwürdigen Verfahrensweise" bezichtigte, ließ man dann doch trotz der Aufnahme des italienischen Ermittlungsverfahrens und der Nachermittlungen in Frankfurt durchblicken, rechtlich würde sich an dem Fall wohl doch nicht mehr allzuviel

ändern. Warum dann soviel Bienenfleiß? Die Erklärung gibt wohl das Nachrichtenmagazin selbst (4. 8. 69): „Sie schlüpften in Berufe, die oft in keinerlei, oft aber auch in seltsam hintergründiger Beziehung zu ihren früheren Taten standen: Euthanasie-Heyde war Arzt, als er beschuldigt wurde, Auschwitz-Mulka Exportkaufmann, Warschau-Reinefahrt Bürgermeister von Westerland, Sonderrichter Krüger gar Flüchtlingsminister der Bundesrepublik Deutschland. Die Galerie ist bunt — doch ein Bischof war noch nicht darunter."

Die moralische Frage

So makaber der Vergleich ist — der „Spiegel" bediente sich durchaus noch robusterer Analogien, um subtil zu trefen —, gerade hier stößt man auf den Schnittpunkt von Moral und Recht und beginnt die Frage, ob es kirchlich und „politisch" vertretbar sei, einen ehemals in Repressalerschießungen verwickelten Offizier in ein hohes kirchliches Amt zu berufen. Weil aber gerade im Blick auf den Menschen Defregger das Moralische Fragen der Schicklichkeit und selbst der Glaubwürdigkeit vorgehen muß, wird man sich auch hier, soweit sie bekannt sind, zunächst an Fakten halten. Kardinal *Döpfner* hat in seiner zweiten Erklärung, die am 20. Juli von allen Kanzeln der Erzdiözese verlesen wurde, festgestellt: „Die ethische Frage, die den Christen vor allem interessieren muß, gehört in den Bereich jener Verstrickungen, in die eine ganze Generation von Soldaten durch den unseligen Krieg geraten ist. Ein Befehl, unschuldige Menschen als Geiseln zu erschießen, kann niemals gerechtfertigt werden. Gegen die Ausführung solcher Befehle muß sich der Christ wehren, soweit es in seinen Kräften steht." Die Umstände eines solchen Beteiligtseins zu beurteilen, entziehe sich aber der menschlichen Möglichkeit. Man hat diese Sätze gelegentlich etwas zu rasch als Ausflucht deklariert. Schuld daran mochten auch die weniger subtilen Sätze im „Report"-Interview am 21. Juli gewesen sein: Die Kirche könne keineswegs nur Personen wählen, „die niemals in ihrem Leben eine heroische Handlung ausgelassen haben". Der Hauptmann Defregger habe das Beste, wenn auch nicht das Letzte, was er hätte tun können, getan. Dennoch sagten es auch seine Kritiker, wenigstens die Nachdenklicheren unter ihnen, nicht viel anders.
Nun läßt sich aber im Falle Defregger, während des Zweiten Weltkrieges gewiß kein selten sich wiederholender Fall, doch wohl einiges zur Erläuterung der Umstände sagen. Prof. *J. Gründel* (Freising) erläuterte in seinem Interview mit der „Süddeutschen Zeitung" (9./10. 8. 69) diese näheren Umstände: Die Vergeltungsaktion, die als solche unter keinen Umständen moralisch gerechtfertigt werden könne, sei immerhin von Partisanen durch Handlungen provoziert worden, die ihrerseits sittlich nicht gedeckt waren. Sie mußten mit einer Vergeltungsaktion gegen die Zivilbevölkerung rechnen und wußten auch darum; der in sich unsittliche Krieg führte zu Schuldeskalationen und zu Verstrickungen, denen der einzelne nicht „mit reinen Händen" *lebend* entkommen konnte; ein rigoroserer Befehl sei so womöglich vermieden worden. Nun wurde durch die bisherigen Zeugenaussagen bestätigt: Defregger hat sich dreimal geweigert, den Befehl auszuführen, und hatte Gegenvorschläge gemacht, und er hatte seinerseits die Opfer noch zu verringern gesucht. Hatte *B. Nellessen* in der „Welt" (6. 8. 69) so ganz Unrecht, wenn er auch an die Tatsache erinnert, „daß keiner der jetzt etwa 30jährigen Männer von Filetto, die nun gegen den deutschen Weihbischof votieren, noch am Leben wäre, hätte Defregger den ersten Divisionsbefehl stur befolgt?"
Das hebt selbstverständlich die *objektive* Mitschuld an der Tötungsaktion nicht auf, noch verringert sie sie. Aber der Hauptmann und Kommandeur einer Nachrichtentruppe in einem von Partisanen durchsetzten Gebiet hatte Folgen der Befehlsverweigerung nicht nur für sich selbst, sondern auch für die eigene Truppe zu bedenken. Daß jedenfalls echter *Befehlsnotstand* gegeben war, zeigt die Entsendung von Überwachungsoffizieren. Auch das rechtfertigt die Tat nicht, läßt aber doch den Tatanteil Defreggers in etwas anderem Licht erscheinen, als es die Spiegelberichte suggerierten. Da stand u. a. zu lesen: der Kommandeur habe den Befehl gegeben und Defregger „gehorchte", obwohl er immerhin in einer auch für ihn schwierigen und unübersichtlichen Situation dreimal widersprochen hatte; er wurde vom Kommandeur „als geeigneter Mann" für einen Sonderauftrag ausersehen. (Indessen handelte es sich nicht um einen Sonderauftrag, sondern um einen Befehl, der sich auf Vorgänge um die eigene Truppe bezog und auch, wie durch Zeugenaussagen mehrmals bekräftigt wurde, keineswegs um einen „geeigneten" Mann.) Ferner sollte Defregger dafür verantwortlich sein, daß die „Opfer mindestens sechs Stunden lang die Vorbereitungen für die eigene Hinrichtung" bis ins Detail miterlebten, während Defregger die Zeit benutzte, mit dem Truppenkommando zu verhandeln, um eine Aufhebung oder wenigstens eine Abmilderung des Befehls zu erreichen. Und dann das Mitleid von *G. Gaus:* „Wer will entscheiden, ob Defreggers Entschluß, Priester zu werden, nicht doch die Folge anhaltender Gewissensnot war? Niemand kann es, und soweit man sehen kann, ist es auch nicht versucht worden. Matthias Defregger: heute ein geschundener, armer Kerl!" Da wäre wohl auch mancher in Zorn geraten (auch in der Öffentlichkeit), dem man mehr zutraut als nur die Sprache eines „mittelmäßig intelligenten Fußballers" *(Böll).*

Zwei zu respektierende Standpunkte

Aber da bleiben die zwiespältigen Formulierungen in seiner ersten Verlautbarung an den Münchner Klerus mit der Bitte um Vergebung an die Einwohner von Filetto, aber um Vergebung dafür, daß er so wenig für sie habe tun können; dann die Beteuerung in der mißglückten „Report"-Sendung vom 5. August: „Ich fühle mich juristisch und vor allem moralisch unschuldig" (gemeint wohl als Eigenbestätigung der Feststellung der „Münchner Katholischen Kirchenzeitung" vom 27. Juli: auf Grund der Ergebnisse der Ermittlungsakten sei Defregger inzwischen juristisch und moralisch „eindeutig" rehabilitiert); dann aber wieder das Bekenntnis: er sehe sich nach 25jähriger Auseinandersetzung mit diesem Unglück immer noch in der gleichen ausweglosen Verstrickung. Gerade diese Äußerungen brachten den Weihbischof zu einem Zeitpunkt in ein schiefes Licht, wo die rechtliche und moralische Seite des Falles in ihren wahren Proportionen bereits deutlicher sichtbar war und die „Rehabilitierung" in der Tat ein gutes Stück vorangekommen war. Man wird abwarten müssen, was daran verständliche Erregung, falsch programmierte Abwehrstrategie seiner (vor allem publizistischen) Umgebung und Mangel an Abstand zu sich selbst war. So unglaublich, wie es nach alledem erschien, war sein Verhalten aber wohl doch nicht. Der

Weihbischof hat sich in der ganzen Diskussion ohne Abstriche zu seinem Tatanteil bekannt. Aber er hatte sich mit Recht dagegen gewehrt, in den Vergeltungserschießungen von Filetto quasi als der einzig Beschuldigte zu erscheinen. Er hatte, als Zeuge im Verfahren gegen den ehemaligen Oberstleutnant *W. Birkenbach*, das sich auf andere Delikte bezog, die Justiz erst auf den Fall Filetto und die eigene Verwicklung damit aufmerksam gemacht. Erst dann wurden die Akten über Filetto von den italienischen Behörden angefordert. Ohne die Aussage von Defregger wäre der Fall in Deutschland wohl überhaupt nicht bekanntgeworden. Wer um ein differenziertes Urteil in der Diskussion bemüht ist, der muß sich zwar eingestehen, daß sich im Verhalten des Weihbischofs und im Urteil seiner schärfsten Kritiker zwei unversöhnliche Haltungen gegenüberstehen, von denen keine zu widerlegen ist: auf der einen Seite die Meinung, in der gegebenen Situation in Ansehung aller Umstände nicht anders gehandelt haben zu können (auch im Bewußtsein, der Befehl würde auf alle Fälle und zwar in verschärfter Form vollstreckt); auf der anderen Seite die radikale Moralität, die die Güterabwägung in einem so grausamen Vorgang, wie die Vergeltungsaktion von Filetto ihn darstellt, keine moralisch vertretbare Überlegung sieht.

Die Haltung des Weihbischofs paßt auch nicht in die Vorstellungen derer, die zwar den Hauptmann verurteilen, aber den Priester, wenn auch nicht den Weihbischof Defregger akzeptieren möchten, weil sie in der Wahl seines Lebensweges einen inneren Wandel sehen, die jetzt aber enttäuscht sind, weil der Weihbischof von heute sein damaliges Verhalten nicht eindeutig als Verbrechen qualifiziert. Dieser Vorstellung der totalen Verwandlung des Charakters scheint in seiner Weise auch das offizielle Rom anzuhängen. Der Artikel „Defregger" im „Osservatore Romano" vom 13. August gipfelte in der Feststellung: Das „eigentliche Grundproblem" sei, zu wissen, ob der Weihbischof des Kardinals Döpfner, ganz gleich, welches seine Vergangenheit ist, geistig und moralisch heute ein „neuer Mensch" sei. Abgesehen davon, daß ein solches Schema leicht der Vorstellung Raum gibt, Defregger sei eine geistige Stütze des Nazi-Systems gewesen (was auf Grund zahlreicher Zeugnisse längst widerlegt ist), wird es weder dem Werdegang Defreggers noch seiner Selbsteinschätzung „gerecht". Defregger war ja offensichtlich schon während des Krieges nahe am Weg zum Priestertum, da er bereits vor dem Krieg vorübergehend Alumne des Freisinger Priesterseminars war. Und er ist heute insofern kein „neuer Mensch", als er von sich bekennt, es wäre zu billig, zu sagen, er würde die Ereignisse von Filetto „heute ganz anders sehen", anders nämlich als die einer ausweglosen Situation, in die er sich verstrickt sah und von der er auch heute nicht Abstand nehmen kann. Wird damit das Geschehen von Filetto wirklich zum „Kavaliersdelikt degradiert" (Böll)? Wer sie nicht überzeugend findet, wird solcher Haltung wenigstens die Konsequenz nicht absprechen. Wir meinen, sie verdient respektiert zu werden.

Eine Kette von Fehlschlüssen

Damit bleibt freilich die Frage weiter auf dem Tisch, ob es richtig oder vertretbar war, Defregger in ein hohes kirchliches Amt zu berufen, und ob es angemessen wäre, daß er weiterhin in seinem Amte verbleibe. Kardinal Döpfner hat in seiner noch beim Bischofssymposium in Chur abgegebenen ersten Erklärung sich zur vollen Verantwortung für die Berufung Defreggers bekannt. Der Weihbischof selbst hatte Einwände gegen seine Berufung erhoben. Döpfner erklärte seinerseits, er habe Defregger gebeten, seine Bedenken zurückzustellen. Der Kardinal hat in seiner zweiten Erklärung seine Entscheidung nochmals begründet: Defregger habe sich als Offizier und später als Priester seiner besonderen Gewissensbelastung niemals entzogen. Er sei gerade mit dieser Belastung ein Mensch der Hingabe, des selbstlosen Dienstes an seinen Mitmenschen geworden. In seinem „Report"-Interview, räumte der Kardinal aber selbst ein, er hätte Defregger nicht zum Weihbischof vorgeschlagen, wäre er sich über die möglichen öffentlichen Auswirkungen klar gewesen. War es also eine Fehlentscheidung? Ein Vorwurf, der auch in katholischen Organen wiederholt wurde (vgl. „Publik", 11. 7. 69 und „Ruhr-Wort", 2. 8. 69) kann hier außer Betracht bleiben: Die Frage des Weihehindernisses. München stand und steht auf dem Standpunkt, es habe kein formelles Weihehindernis vorgelegen; deswegen habe man Rom darüber auch nicht eigens unterrichtet. In Rom meinte man kühl, dieser Standpunkt verdiene mindestens Respekt, ließ aber deutlich erkennen, daß es nicht der eigene war. Selbst KNA (Informationsdienst, 7. 8. 69) sprach, gezielte römische Indiskretionen wiedergebend, von „kanonischen Unregelmäßigkeiten". Der Kodex selbst gibt darüber keinen unmittelbaren Aufschluß. Es ist fraglich, ob auf den Fall Defregger eines der in den can. 984 und 985 aufgezählten Hindernisse anwendbar ist. Am ehesten wäre wohl can. 985, Abs. 4 zu bedenken. Doch würde der Tatbestand des „voluntarium homicidium" schon wegen des Befehlsnotstandes kaum zutreffen, abgesehen davon, daß der Codex selbst keine Handhabe gibt, die entscheidenden Bestimmungen auf die Kriegssituation anzuwenden. Die neuere kanonistische Literatur umgeht das Problem mehr, als sie es zu klären versucht.

Wichtiger als kanonistische Akrobatik muß hier aber wohl die Einsicht sein, daß es Hindernisse *anderer* Natur sind, die respektiert werden müssen. Diese waren gewiß nicht individualmoralischer und auch nicht eigentlich kirchlicher Natur. Will die Kirche nicht ein auserwählter Haufen von Selbstgerechten sein, muß sie auch einen Bischof mit nicht „ganz reinen Händen", um bildlich (aber nicht wertend) zu sprechen, akzeptieren und mittragen. Aber die Kirche steht nach innen und außen in Bezug zu einer differenzierten, auf die Verstrickungen der eigenen Vergangenheit empfindlich reagierenden Öffentlichkeit. Sie muß in dieser Öffentlichkeit glaubwürdig erscheinen. Sie kann weder direkt noch indirekt für sich Sondergesetze beanspruchen. Hierin lagen aber wohl die meisten Fehleinschätzungen im Falle Defregger von seiner Berufung zum Weihbischof bis zum Abschluß der Nachtragsermittlungen. Da zum Zeitpunkt des Ernennungsvorschlags Defregger bereits als Zeuge vernommen und die Untersuchungsbehörden über seine Rolle in Filetto orientiert waren, mußte in Anbetracht der deutschen Nachkriegssituation damit gerechnet werden, daß es irgendwann zu einer gerichtlichen Verhandlung oder daß der Fall auf anderem Wege in die Öffentlichkeit käme. Alle Betroffenen standen zwar, als der Fall dann bekannt wurde, voll zu ihrer Verantwortung und zu ihren Entscheidungen. Der Kardinal hat es an Solidarität nicht fehlen lassen. Aber es fehlte während der ganzen Phase der öffentlichen Auseinandersetzung an einer öffentlichkeitsgemäßen Reaktion. Es blieb bei Abwehr und punkthaften Verteidigungsversuchen, anstatt daß man eigene Positio-

nen erläuterte und zu den Anschuldigungen überzeugend Stellung nahm. Und man tat nicht das Selbstverständlichste, was in der staatlichen Gesellschaft in solchen Fällen zu geschehen pflegt: sich bis zur Klärung der Anschuldigungen, bis zum Ende der Ermittlungen in der Bundesrepublik und in Italien von seinen Amtsfunktionen beurlauben zu lassen und belastendes Auftreten zu vermeiden. Dies geschah zunächst nur halb und dann doch wieder nicht. Zugleich meinte man, gewiß nicht nur der Weihbischof selbst, sich durch Gegenangriffe verteidigen zu können oder zu müssen, anstatt den Fall ganz schlicht offen zu legen, sich zurückzuziehen und ohne voreilige Erklärungen über die völlige Rehabilitierung, die es unter den bestehenden rechtlichen Möglichkeiten nicht gab und nie geben konnte, das Ende der Ermittlungen abzuwarten. Dieser Versuchung unterlag der Weihbischof selbst gründlich als er in einem in jeder Hinsicht unrichtigen Zusammenhang nicht nur die Kirche, sondern auch den Soldaten von damals und heute gegen Presseangriffe in Schutz nehmen zu müssen glaubte. Was Wunder, wenn im Anschluß an das Interview Moderator *Heigert,* ihm die vielen gängigen Freund-Feindschematas vorwarf und die „Humanistische Union" konterte, damit habe sich der Weihbischof in die Nähe rechtsradikalen Gedankengutes begeben. Und prompt tönte das Echo auch von der NPD-Wahlkundgebung in Düsseldorf zurück: der Weihbischof habe es gewissermaßen stellvertretend einmal allen gesagt, da man selbst ja nicht vor die Kamera gelassen werde. Mochte vieles aufs Konto der moralischen und nervlichen Belastung gehen, der Defregger in den Wochen vorher ausgesetzt war, so entstanden um den Bischofsvikar der Münchner Südregion in all der Zeit so viele schiefe Eindrücke, so viele Anzeichen der Überforderung, daß ein Rücktritt von den jetzigen Ämtern ein Parallele zu ähnlichen Vorgängen in der staatlichen Gesellschaft zwar nicht die beste, wohl aber die selbstverständlichste Konsequenz ist. Geht hier der kirchliche Friede noch so notwendiger Solidarität — ohne sich aufzuheben — vor, dürften auch die reichlich kolportierten „höheren" Spekulationen ihr noch rechtzeitiges Ende finden.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Katholisch-orthodoxes Symposion in Regensburg

Schon als Bischof *R. Graber* von Regensburg, der Beauftragte der Deutschen Bischofskonferenz für die Kontakte zu den Kirchen des Ostens, im Frühjahr 67 seine ersten Besuche bei den orthodoxen Kirchen in Südosteuropa machte, wurde der Wunsch laut, neben mancherlei anderen Initiativen, welche die orthodoxen Kirchen und die katholische Kirche Deutschlands aufeinander zuführen sollen, Theologen aus den beteiligten Kirchen die Möglichkeit zu bieten, miteinander zu leben und in Referaten und Aussprachen einander zu unterrichten, wie in ihren Kirchen das Heilsgeheimnis Christi gelebt wird und wie man darüber denkt. Für besonders nützlich hielt man solche Aussprachen nicht zuletzt deshalb, weil auf Grund der unterschiedlichen Entwicklungstempi und -tendenzen zwischen den Kirchen des Westens und Ostens trotz Brauch gewordener Spitzenkontakte die Kluft sich zu vertiefen droht. Man war der Meinung, der Streitgespräche hätten genug stattgefunden und über die sogenannten Divergenzpunkte gäbe es eine umfangreiche Literatur, in der sich jeder über die Position der anderen unterrichten könne. Wenn die neue Initiative also nicht offene Türen einrennen wolle, dürfe sie sich nicht als ein Beitrag zur Lösung der berühmten „strittigen Fragen" verstehen, sondern müsse zum Ziel haben, einen Einblick in das kirchliche Leben zu erlauben. Es müsse der Versuch erfolgen, den Theologen der Schwesterkirchen begreifbar zu machen, wie ein Orthodoxer bzw. wie ein Katholik nach der Verwirklichung des Evangeliums Christi strebt. Man war sich einig, daß die Gespräche um etwas kreisen müßten, was in beiden Kirchen ebenbürtig, aber doch nicht in gleicher Weise praktiziert wird. Von Anfang an dachte man daran, das sakramentale Leben der Kirche zur Thematik der ersten Treffen zu machen, und bald schlug man vor, mit dem Mysterium der Eucharistie zu beginnen. Als Julius Kardinal Döpfner vom 14. bis 18. Oktober 1968 zu Besuch beim Ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel weilte, wurde die Frage des ökumenischen Theologensymposions ernst in Angriff genommen. Vom 25. bis 30. Juli fand auf Schloß Spindlhof bei Regensburg, einer Schulungsstätte des Regensburger Bistums, das erste Symposion statt, an dem als dritte Partner auch mehrere evangelische Theologen teilnahmen.

Die Intention des Treffens

Als Veranstalter zeichnete die Ökumenische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Sektion Kirchen des Ostens, verantwortlich. Sie leistete die Vorbereitung und berief das Symposion in Zusammenarbeit mit der Kommission für Gesamtchristliche Fragen des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel. Den Vorsitz führten Metropolit *Chrysostomus Konstantinides,* Professor an der theologischen Schule des Patriarchats von Konstantinopel, und Bischof *Graber.* Als Teilnehmer waren Vertreter der theologischen Fakultäten der orthodoxen Kirchen und Fachleute aus der katholischen Kirche des deutschen Sprachraumes geladen. Leider haben Gründe, die nicht in der Zuständigkeit der Veranstalter lagen, ein vollzähliges Erscheinen der geladenen Teilnehmer verhindert, und die Freude, daß die russische Kirche zuletzt noch ihre Teilnahme erklärte, wurde getrübt durch die Tatsache, daß einige seit langem angemeldete Vertreter aus den Kirchen des Balkans nicht zum Symposion reisen konnten.

Das Gesamtthema des Symposions „Eucharistie, das Zeichen der Einheit" wurde eingeleitet durch einen Abriß der Geschichte der Eucharistiefeier in altkirchlicher Zeit und in ihrer byzantinischen und römischen Ausgestaltung. Dann studierte man die „Theologie der Eucharistie" sowie die Fragen der Interkommunion. Der Text der Referate soll publiziert und einem breiten Publikum zugänglich gemacht werden; denn die Initiatoren des Symposions haben aus dem Scheitern der Unionskonzilien gelernt, daß ein Zueinanderfinden der Theologen die Kirchen ein-

ander noch nicht annähern kann, wenn nicht die Mehrzahl der Gläubigen Verständnis füreinander gewinnt. Einen Prozeß gegenseitigen Sich-Verstehen-Wollens beim Kirchenvolk in den einzelnen Kirchen einzuleiten und einem Nebeneinander-Geltenlassen der zweierlei Weisen des Christseins zu dienen, war die erklärte Absicht des Regensburger Symposions.

Wenngleich das erste Treffen etwas Experimentelles an sich hatte und nicht befriedigen konnte, darf das Symposion als gelungen gelten. Dies beweist die gute Atmosphäre, die von allen Teilnehmern gewürdigt wurde, ganz besonders von solchen, die auf eine größere Erfahrung mit Theologenkonferenzen zurückblicken konnten. Ein Beweis für das Gelingen ist ferner die Tatsache, daß man unterschiedliche Auffassungen offen herausstellen konnte, ohne Angst haben zu müssen, daß man das gegenseitige Einvernehmen gefährde. Man befand sich nicht in der unfruchtbaren Situation, daß man glaubte, eine gemeinsame Formel haben zu müssen, um auf der Basis dieser Formel miteinander verbunden zu sein — oder aber sofort wieder auseinanderzufallen, sobald diese Formel in Zweifel gezogen wird. Vielmehr ging man davon aus, daß uns etwas verbindet, was vor aller theologischen Lehrformulierung liegt und durch die unterschiedlichen Aussageweisen der Anwesenden gemeint und angesprochen werden sollte. So war man eher bestrebt, zu ergründen, weswegen der andere das nämliche in anderer Weise aussagt, als daß man prüfen hätte wollen, ob wahr ist, was die Brüder meinen. Darum hat es die Brüderlichkeit nicht in Frage gestellt, sondern war fast willkommen, wenn unterschiedliche Sichtweisen pointiert nebeneinandergestellt wurden.

Liturgie und Eucharistie

Unterschiede machten sich bemerkbar im Bewerten der liturgischen Tradition. Für die Katholiken war es beeindruckend, wie ungebrochen die herkömmliche Liturgie allgemeiner Besitz der orthodoxen Kirchen ist und mit welcher Selbstverständlichkeit die orthodoxen Theologen sagen konnten, daß alles geistliche Leben und alle Eucharistietheologie ihrer Kirche im liturgischen Formen- und Gebetsschatz einen adäquaten Niederschlag gefunden habe. Umgekehrt waren die orthodoxen Teilnehmer erstaunt über das Ausmaß der Liturgiekrise in der katholischen Kirche, über die Bestrebungen, die Kultformen zu beschneiden, und über die große Unzufriedenheit mit den offiziellen liturgischen Texten. Die derzeitige liturgische Experimentierfreude vieler Katholiken stieß bei ihnen auf unverhohlenes Staunen. Katholische Teilnehmer, die ähnlich dachten, wollten deswegen die Thematik eingrenzen auf einen Vergleich der offiziellen liturgischen Texte, denn die überkommenen Texte seien Zeugnisse der amtlich geübten katholischen Frömmigkeit und ohne Zweifel auch heute für viele Katholiken lebendiger Ausdruck ihres inneren Fühlens, und diese Texte stünden in so enger Beziehung zum orthodoxen eucharistischen Leben, daß eine gegenseitige Verständigung leichtfallen würde. Doch dieser Vorschlag fand aus den Reihen der Katholiken entschiedenen Widerstand, da einzelne Teilnehmer, die keineswegs leugneten, daß die herkömmliche Liturgie für einen Teil der Katholiken durchaus repräsentativ sei, es für verfehlt hielten, den orthodoxen Gesprächspartnern die Existenz starker, andersdenkender Strömungen zu verhehlen. War also gleich zu Beginn die Aussprache äußerst rege, so glätteten sich die Wogen in der Folge. Erst beim Erörtern der eucharistischen Ekklesiologie kam es wieder zu größerer Lebhaftigkeit, als man nämlich erwog, ob die Universalkirche oder die Lokalkirche den ureigensten Träger der Eucharistiefeier bilde. Nicht zu Unrecht wies ein orthodoxer Teilnehmer darauf hin, daß der theologische Begriff der Lokalkirche von den Katholiken erst in jüngster Zeit von nichtkatholischen Theologen übernommen wurde. Der Begriff erhielt Heimatrecht in der katholischen Theologie, denn er ist in die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils eingegangen. Doch die anwesenden Orthodoxen konnten noch auf einen Mangel an Konsequenzen aus der Aneignung des Begriffes verweisen.

Differenzen über Interkommunion

Zu ihrem Höhepunkt kam die Diskussion beim Gespräch über Fragen der Interkommunion. Im Grunde redeten hier die Katholiken über etwas den Orthodoxen Fremdes. Sie wünschten, daß die beiden Kirchen, die sich die Vollgültigkeit ihrer Eucharistie gegenseitig voll bestätigen, bald gemeinsam das eucharistische Mahl feiern möchten, das sie bisher an getrennten Altären begehen, damit aus der Gemeinschaft im Mysterium heraus der Boden vorbereitet werde für eine gütliche Lösung der anstehenden Probleme und damit die volle Eintracht zwischen den beiden Kirchen um so schneller Wirklichkeit werde. Die Eucharistie wurde hier verstanden als Heilmittel für die pilgernde Kirche. Die anwesenden Orthodoxen hingegen meinten, daß die gemeinsame Kommunion der Ausdruck erlangter Kirchengemeinschaft sein sollte. Sie sei das „Vorletzte", nämlich das, was die Kirche tue, wenn sie alle im Diesseits erreichbare Vollkommenheit erlangt habe und nur noch der Vollendung durch den wiederkommenden Herrn harre. Ein Einigwerden in den „strittigen Fragen" gehöre also zu den Erfordernissen einer würdigen Vorbereitung auf die gemeinsame Kommunion. Es war nicht zu übersehen, daß die tiefgehenden Auffassungsunterschiede ihren Grund hatten in der geistlichen Erfahrung, die die Westkirche schöpfte, seitdem sich die von Pius X. eingeleitete eucharistische Erneuerung durchsetzte und das eucharistische Leben des Westens umformte, aber den orthodoxen Osten kaum berührte. Die Einsicht, daß die Erneuerung der katholischen Kirche aus der Eucharistie als Kraftquelle gespeist worden war (denn die Erneuerung, die sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil Bahn brach, setzte dort ein, wo die eucharistische und dann die liturgische Bewegung Fuß gefaßt hatten), veranlaßte die katholischen Teilnehmer des Symposions, in der Eucharistie auch einen Weg zur zwischenkirchlichen Vereinigung zu suchen und ihre orthodoxen Gesprächspartner zu bitten, daß sie doch prüfen möchten, ob nicht auch die Orthodoxie dort geistliche Früchte suchen sollte, wo die Katholiken nach Ausweis der jüngsten Kirchengeschichte so reiche Frucht fanden. Zuletzt beriet man über die Fortsetzung des Theologensymposions. Man will sich im kommenden Jahr wieder treffen und über die „initiatio christiana", also über Taufe, Firmung und Eucharistie in ihrer engen gegenseitigen Verknüpfung, diskutieren.

Das erste panafrikanische Bischofssymposium

Das erste panafrikanische Bischofssymposium (28.—31. 7. 69), das ursprünglich für April dieses Jahres vorgesehen war, stand wohl zu sehr im Zeichen des sich unmittelbar anschließenden Papstbesuches in Kampala, Uganda, als daß es von der Öffentlichkeit entsprechend seiner Bedeutung zur Kenntnis genommen wurde. 32 Vertreter von 28 Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskas waren in Gaba, im Pastoralinstitut für Ostafrika, einem 1967 gegründeten Ausbildungsinstitut für Laien, Priester und Ordensleute (dem das westafrikanische Pastoralinstitut in Abijan in etwa entspricht), zusammengekommen. Unter ihnen befanden sich alle sieben Kardinäle, u. a. *P. Zoungrana* (Ouagadougon / Obervolta), *L.-E. Duval* (Algier), *Stephanus I. Sidarouss,* koptischer Patriarch von Alexandrien, *L. Rugambwa* (jetzt Erzbischof von Dar-es-Salaam) und *O. McCann* (Kapstadt). Als Initiatoren des Symposiums gelten die Kardinäle L. Rugambwa und P. Zoungrana, die das Projekt bereits Ende Juni 1968 in Rom anläßlich der ersten Vollversammlung der Kongregation für die Evangelisation der Völker mit den afrikanischen Mitgliedern des „Rates der Vierundzwanzig" diskutiert hatten (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 388 f.). Nicht am Symposium teilnehmen konnten die Episkopate aus Angola und Mozambique. Es gab deswegen Spannungen auch innerhalb des Episkopats. Die nationale Befreiungsfront von Mozambique und das ugandesische Außenministerium sollen an dem Vorgang nicht unbeteiligt gewesen sein. Dagegen wurde gegen die Teilnahme von Vertretern des rhodesischen und südafrikanischen Episkopats nach anfänglichen Schwierigkeiten nichts eingewandt. Die römische „Vereinigung der Generaloberen" entsandte drei Generaloberе von Missionsgesellschaften als ihre Vertreter nach Gaba: *G. Goossens* (Scheuter Missionare), *T. van Asten* (Weiße Väter), *H. Monde* (Gesellschaft der Afrikamissionare). *S. Pignedoli,* Sekretär der Kongregation für die Evangelisation der Völker, vertrat die oberste Missionsbehörde, während *J. Glynn* für die Vereinigung höherer Ordensoberen Ostafrikas teilnahm. Die nigerianische Delegation wurde von Lagos aus bestimmt. Biafranische Bischöfe kamen à titre personel.

Das für drei Tage reichlich überladene Programm wurde bereits am Ende des ersten Sitzungstages beträchtlich reduziert. Die ursprünglich vorgesehenen Themen (mangelnder Priesternachwuchs, Heranbildung einer Laienelite, rapider Rückgang ausländischer Missionare, die Frage einer spezifisch afrikanischen Liturgie, die Problematik kirchlicher Entwicklungshilfe, die Stadtseelsorge, die ökumenische Zusammenarbeit, das Verhältnis zwischen dem afrikanischen Episkopat und den Missionsgesellschaften, die Friedensbemühungen) schrumpften auf im wesentlichen drei Themen zusammen, die Friedens- und Entwicklungsproblematik sowie als Hauptthema die Errichtung bzw. Projektierung eines Organs der interafrikanischen Kommunikation zur Koordinierung der pastoralen Aufgaben des frankophonen, anglophonen, des „schwarzen" wie des „weißen" Afrikas, die — bei aller notwendigen Differenzierung — doch überall „mehr oder weniger gleich" seien, wie der Erzbischof von Kampala, *E. Nsubuga,* in seinem Interview mit KNA (25. 7. 69) feststellte (— angesichts des islamisch-arabischen Nordens wohl doch eine zu weitgehende Vereinfachung). Diese Aufgaben bzw. Probleme, vor die sich die Kirche in Gesamtafrika gestellt sieht, sind: Mangel an pastoraler Koordination. Überwindung des Rassismus und Partikularismus der Stämme, Mangel an ökumenischer Zusammenarbeit, an Priesterberufen, fehlender Dialog mit dem Islam, unwirksame Anwendung der Entwicklungshilfe, Gestaltung einer spezifisch afrikanischen Liturgie, eine noch zu westlich geprägte Katechese ohne tiefergehenden Einfluß auf die Afrikaner sowie gewisse dem Afrikaner unverständliche okzidentale Gebräuche, wie z. B. — trotz aller gegenteiligen Behauptungen — der Zölibat (vgl. DIA, 12. 6. 69). Diese Probleme erfordern — trotz allem — eine gewisse gemeinsame Strategie mit einem schwerpunktmäßigen Einsatz der begrenzten Kräfte, wie Kardinal *P. Zoungrana* ihn in seiner Pressekonferenz vom 29. 7. 69 (vgl. DIA, 30. 7. 69) andeutete. Eine Zersplitterung der Kräfte sei heute nicht mehr zulässig, ebensowenig wie eine Zersplitterung des Episkopates.

Diese mangelnde Koordinierung zwischen den Episkopaten sei auch ein Grund dafür, warum sich die Einmischung „gewisser" außerkontinentaler Organisationen nicht immer vermeiden lasse.

Ein erster Koordinierungsversuch

Damit wies er zugleich auf die *Hindernisse* hin, die diesem Projekt entgegenstehen, die mehr objektiv vorgegebenen — wie die, im Gegensatz etwa zu Lateinamerika, verwirrende ethnische, sprachliche, politische, kulturelle, rassische, religiöse, entwicklungsmäßige Heterogenität des afrikanischen Kontinents; wie auch die mehr subjektiv bedingten Partikularismen, so vor allem das Blockdenken des frankophonen Afrikas, ein Erbe der „fraternalistischen" Kolonialpolitik Frankreichs, deren Ziel die Französisierung der Kolonien (des „citoyen francais") gewesen war, mit der sich die Kirche vollständig identifiziert hatte. Dies geschieht heute noch in portugiesisch Afrika, wo der Vatikan das System der Kolonien als portugiesische „Überseeprovinzen" im Konkordat von 1940 offiziell anerkannt hat und die Missionare heute praktisch Regierungsangestellte sind. Diese Schwierigkeiten zeigen sich weiter darin, daß der frankophone Episkopat bereits dem Projekt dieses panafrikanischen Symposiums reserviert gegenübergestanden war („Informations Catholiques Internationales", 1. 4. 69). Eine Ausnahme unter den frankophonen Bischöfen bildete offenbar lediglich Kardinal P. Zoungrana selbst. Sie traten auch bei der Wahl des Vorsitzenden des Symposiums zutage, wo man sich schließlich auf *J. Amissah,* den Erzbischof von Cape Coast (Ghana), als Präsident und *A. R. Dosseh,* Erzbischof von Lomé (Togo), als Vizepräsidenten einigte. Auch Kardinal *Rugambwa* wies in seiner Einführungsrede auf „gewisse Reserven" im Episkopat hin. Doch würde die „Interessensolidarität" in Afrika ständig wachsen. Rom selbst stehe dem Projekt eines kontinentalen Bischofsrates nach Art von CELAM — nach Auskunft *S. Pignedolis* — wohlwollend gegenüber.

Ein solches Projekt wird sich, wie das Ergebnis des ersten Symposiums zeigt, jedoch erst nach und nach ver-

wirklichen lassen. Man kam zunächst — mit 26 gegen 6 Voten — überein, provisorisch ein vierköpfiges geschäftsführendes Büro unter Vorsitz von Kardinal *P. Zoungrana* mit zwei Stellvertretern und einem Sekretär zu errichten. Ihm gehören der Erzbischof von Cape Coast (Ghana), *J. Amissah*, als Sprecher Westafrikas und der Bischof von Fort Portal (Uganda), *V. Mc Cauley*, als Sprecher Ostafrikas an. Aufgabe dieses Komitees ist die Vorbereitung des für 1970 vorgesehenen zweiten Symposiums sowie die Ausarbeitung des Entwurfs eines Statuts eines zunächst einmal sehr flexibel gedachten *panafrikanischen Bischofsrates*, dem wiederum portugiesisch Afrika vorerst nicht angehören soll. Um die Empfindlichkeiten gewisser frankophoner westafrikanischer Bischofskonferenzen zu schonen, wird zunächst nur an Verbindungs- und Arbeitskommissionen mit Informations- und Forschungsaufgaben gedacht. Versuche, einen frankophonen und anglophonen Präsidenten vorzusehen, wurden jedoch abgelehnt. Die Entscheidung über die endgültige Struktur soll dem nächsten Symposium 1970 vorbehalten bleiben.

Das Symposium war vor allem ein Symposium der Arbeitssitzungen. Außer der Schlußansprache des Papstes (vgl. ds. Heft, S. 422) wurden nur am ersten Vormittag drei Ansprachen mit unterschiedlichen Akzenten gehalten. Erzbischof *Pignedoli*, äußerte sich sehr optimistisch zur rapiden gesellschaftlichen Entwicklung Afrikas und pries die soziale und erzieherische Tätigkeit der Kirche, warnte aber zugleich vor der „modernen Tendenz", die christliche Botschaft zu „säkularisieren" und die Kirche zu einer Sozialanstalt abzuwerten. Der Außenminister Ugandas, *S. Odaka*, setzte die Akzente seiner Ansprache sehr deutlich auf die schwarz-afrikanischen Interessen. Die Kirche müsse noch mehr im Sozial- und Entwicklungsbereich tätig werden und vor allem den weißen Rassismus in Südafrika, Rhodesien und Angola bekämpfen, wie sie seinerzeit die Sklaverei bekämpft habe. *K. Zoungrana* war in seiner Beurteilung der Situation Afrikas nicht so optimistisch. Er wies auf das sich verlangsamende Wirtschaftswachstum Afrikas aufgrund politischer Unsicherheit einiger Länder wie nachlassender ausländischer Wirtschaftshilfe hin, auf den versickernden Zustrom ausländischer Missionare, auf die *beschleunigte* Übernahme der Erziehungsarbeit durch den Staat. Das Friedensproblem müßte vom Gesamtepiskopat Afrikas in größerer kollegialer Solidarität — jedoch ohne jeden politischen Anspruch — angegangen werden. Dazu gehöre auch die Beseitigung jenes „falschen Friedens", der in der Unterdrückung fundamentaler Menschenrechte bestehe.

Afrikanisierung mit Hindernissen

Welche andere Probleme darüber hinaus — wenn wohl auch mehr am Rande — zur Sprache kamen, läßt sich aus der Pressekonferenz Kardinal P. Zoungranas vom 29. Juli 1969 entnehmen. In ihr wandte sich der Kardinal gegen die „Fernsteuerung" „gewisser" internationaler Organisationen („gegen Hunger und Krankheit" — so präzisierte es später der Erzbischof von Lomé, *R. Dosseh*, die die Seelsorgsarbeit der Kirche in Afrika nach unafrikanischen und damit für die Verkündigung *schädlichen* Maßstäben zu beeinflussen suchen, indem sie ihre Hilfe von der Verwirklichung sozialer Projekte abhängig machen (nach „NC News Service", 30. 7. 69). In dieser für europäische Ohren unsanften Kritik kam wohl weniger die Sorge, die Kirche könnte über die Entwicklungshilfe ihrer eigenen Aufgaben entfremdet werden (ein in manchen Sektoren der Kirche ebenfalls akut werdendes Problem), zum Ausdruck, als der Anspruch der Hierarchie, Entwicklungsmittel und -projekte einschließlich der organisatorischen Durchführung stärker in eigener Regie zu führen und nach kirchlichen Gesichtspunkten zu planen. Er kritisierte auch den Versuch europäischer Organisationen (z. B. der Pax Romana u. a.), Afrika *unafrikanische* Strukturen aufzuzwingen. Die Katholische Aktion hätte man nicht unter einem „fremden Etiquette" (DIA, 30. 7. 69) organisieren dürfen, sondern stärker nach „afrikanischen Bedürfnissen", die keineswegs mit denen in Europa und Amerika identisch seien. Wohl auf kuriale Hindernisse abzielend, sagte der Kardinal, die Afrikanisierung in der Liturgie — wie sie ja auch der Papst selbst wünsche — könne durchaus den rein menschlichen Gehalt des Animismus und Fetichismus in den religiösen Bereich transponieren. Diese Afrikanisierung müsse aber auf alle Bereiche kirchlichen Lebens ausgedehnt werden. Beim *Zölibat* handle es sich nach Ansicht des Kardinals um ein „falsches Problem" für Afrika. Afrika sei „reich an Priesterberufen". Der Zölibat sei (nach Erzbischof Dosseh) dem Priesternachwuchs sogar förderlich, da die „afrikanische Seele danach dürste, in ein Geheimnis einzudringen, und ein solches Geheimnis finde sich im Zölibat" (DIA, 30. 7. 69). Diese Meinung wird aber nicht von allen — wenn auch von der großen Mehrheit der Bischöfe geteilt. Der jüngere, sowohl der afrikanische, wie insbesondere der Missionsklerus, dürfte zudem gegen den von den europäischen und nordamerikanischen Ereignissen ausgehenden Einfluß nicht immun sein. Auch ist festzustellen, daß beispielsweise die Vollversammlung der Bischofskonferenz von Sambia Anfang Juli 1968 bereits die Frage der „Weihe verheirateter Männer reifen Alters als nebenamtliche Priester" untersucht hat. Man hatte sich damals nach langer Debatte auf drei Punkte geeinigt: die Notwendigkeit, einen verheirateten Hilfsklerus einzuführen (aufgrund des Priestermangels bei grundsätzlichem Festhalten am Zölibat), diese Frage der Missionskongregation in Rom vorzulegen und sie bei der nächsten Bischofskonferenz der fünf benachbarten ostafrikanischen Länder als Hauptthema zu diskutieren (vgl. „Die katholischen Missionen", Heft 6, November/Dezember 1968, S. 187).

Das Symposium verabschiedete zwei Erklärungen zur Friedens- und Entwicklungsfrage. In der Deklaration zur *Friedensfrage* fordern die „Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe dieses Kontinents" die Beendigung von Gewalttaten und Krieg in jeder Form (politische Unterdrückung, Rassendiskriminierung, Mißachtung der Menschenrechte). „Jede Verletzung der Gerechtigkeit ist ein Hindernis für den Frieden." In der Papstreise sahen sie das Zeichen einer großen Hoffnung für den Frieden in Afrika. „Wir bitten alle Menschen guten Willens, sich mit uns zusammenzuschließen, um für diesen Kontinent einen auf Gerechtigkeit gegründeten Frieden zustande zu bringen."

Zur *Entwicklungspolitik* erklären sie, daß sie für Afrika das vordringlich-

ste Problem sei. Sie forderten eine Änderung der Politik der reichen Nationen, die auf Kosten der Armut der anderen immer reicher würden, eine Strukturreform der Weltwirtschaft, die Ausarbeitung eines internationalen Arbeitsrechts. Die „technische Hilfe" dürfe durch keine Klauseln begrenzt werden, die im Widerspruch zur Würde des Menschen stehen. Sie dürfe auch nicht mit falschen Lösungen in der Frage des Bevölkerungsproblems gekoppelt werden, die zu Lasten der Völker Afrikas gehen, bei denen noch Familienehre und Achtung vor der Person etwas gelten. Sie forderten weiter, die Mängel im Erziehungs- und Schulwesen zu beseitigen, die Bereicherung einiger weniger Privilegierter zu stoppen, die rassische und religiöse Diskriminierung jedweder Art sowie den Bruderkrieg zu beenden. Außerdem richtete das Symposium eine Botschaft an die nächste allafrikanische Kirchenkonferenz, die vom 1. bis 12. September 1969 in Abidjan stattfindet, und eine Ergebenheitsbotschaft an den gerade eintreffenden Papst.

Vorschlag der VELKD zur evangelischen Kircheneinheit

Durch das Zusammenwirken zweier initiativreicher lutherischer Bischöfe, des Kieler Bischofs *Fr. Hübner* mit seinen reichen Erfahrungen auf dem Missionsfeld und des neuen leitenden Bischofs *H.-O. Wölber*, Hamburg, hat die VELKD über ihren Theologischen Ausschuß einen neuen Vorschlag zur Überwindung der Kirchenspaltung innerhalb der Rest-EKD gemacht in Gestalt von neun Leitsätzen, die am 6. August 1969 veröffentlicht wurden und an das Referat von Bischof Hübner auf der letzten Generalsynode der VELKD erinnern (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 262). Die Leitsätze tragen die Überschrift: „Lehrstreitigkeiten der Reformation nicht einfach wieder aufnehmen" (epd, 6. 8. 69). Sie fanden sogleich die Beachtung der Öffentlichkeit. Die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (11. 8. 69) nannte die Initiative einen „mutigen Sprung" aus den in letzter Zeit sich verhärtenden Kontroversen um die von der Arnoldshainer Konferenz versuchte Überwindung der Abendmahlsfrage innerhalb der EKD (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 110). Mit einem solchen ad hoc Urteil ist indessen der Versuch nicht zu verstehen. Es ist nötig, auf einen größeren Zusammenhang zurückzugreifen:

1. Auf die in den USA wie in Europa seit Jahren geführten und 1968 zum Abschluß gebrachten Verhandlungen zwischen dem Lutherischen und dem Reformierten Weltbund um die Bildung einer Kirchengemeinschaft innerhalb des Weltrates der Kirchen, und zwar im Hinblick auf den wachsenden Einfluß Roms und den gemeinsam zu führenden Dialog mit der römisch-katholischen Kirche (vgl. den ausführlichen Bericht über das bisherige Ergebnis dieser Unionsgespräche in: Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 115—120 bzw. ds. Jhg., S. 245). Zur angemessenen Beurteilung der Initiative der VELKD muß man also in diesen Vorgängen die Maßstäbe zu ihrer Beurteilung finden.

2. Es muß auch beachtet werden, daß inzwischen die Verhandlungen des Lutherischen Weltbundes mit Vertretern des römischen Einheitssekretariats bedeutende Fortschritte gemacht haben und man vor den entscheidenden Problemen der kirchlichen Ordnung und Autorität angelangt ist, wie es scheint auf beiden Seiten mit der Vorstellung, daß es Möglichkeiten einer Lösung gibt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 339).

Die Patentlösung von CA VII

Es liegt in der Natur der Sache, daß jede Konfessionsgruppe des Weltrates der Kirchen zur Lösung der Einheitsfrage ihr besonderes Erbe einbringt. Die Anglikaner glaubten und glauben trotz des Mißgeschickes mit der Union in England (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 345 f.) nach wie vor, ihr 1886 aufgestelltes Unionsschema, das sog. Chicago-Lambeth-Quadrilateral (4 Bedingungen: Taufe und Abendmahl, Heilige Schrift, altkirchliches Credo und historischer Episkopat) sei die beste Grundlage zur Überwindung der Kirchenspaltung, obwohl inzwischen durch die multilateralen Verhandlungen mit Rom zumindest die Frage des Primats dazu gekommen ist. Wie auch immer, der Weltrat der Kirchen als beschworener Covenant der Wiedervereinigung repräsentiert die von Visser 't Hooft ausdrücklich verurteilte Absage an einen „ekklesiologischen Doketismus", der Glaube und Ordnung voneinander trennt. Das ist der Stand der Dinge.

Von den deutschen Verhältnissen aus gesehen, die mit den Erfahrungen des Kirchenkampfes für das Verantwortungsbewußtsein der Ökumenischen Bewegung wichtige Anregung gaben, kann man feststellen, daß seit der „Barmer Theologischen Erklärung" von 1934, an der die deutschen Lutheraner nie eine reine Freude hatten, der Irrlehre abgesagt worden ist, als könne es eine Ordnung der Kirche in Absehung von ihrem Glauben geben. Dieser Irrtum des 19. Jahrhunderts hatte dazu geführt, daß Hitlers Deutsche Christen die Ordnung der Kirche dem Staat gleichschalteten, den Glauben aber — angeblich — unangetastet lassen wollten. Zur lutherischen Tradition gewandt heißt das: die von den Lutheranern unbeschadet der deutschen Erfahrungen immer wieder ins Gespräch gebrachte Patentlösung des Artikel VII der Confessio Augustana ist nicht mehr ohne geschichtliche Interpretation auf die gegenwärtigen Probleme anwendbar, und zwar aus zwei Gründen:

1. Der Text von Artikel VII besagt, es sei genug zur Einheit der Kirche, daß das Evangelium gemäß der Rechtfertigungslehre rein gelehrt und dementsprechend die Sakramente gereicht werden. Es bedürfe keiner Ordnungen, „von Menschen gemacht". Damit wurde eine kanonische, von Christus gestiftete Ordnung in Polemik gegen den entarteten Episkopat der Reformation abgewiesen. Inzwischen hat die neutestamentliche Exegese und, wie gesagt, die Erfahrung des Kirchenkampfes erwiesen, daß es kanonische Ordnungen zur Wahrung des Glaubens gibt und geben muß. Von dieser Erkenntnis enthalten die neuen Thesen nichts.

2. Auch die Rechtfertigungslehre selbst ist problematisch geworden. Das hat das vergebliche Bemühen der Dritten Vollversammlung des LWB in Helsinki gezeigt, sie zu aktualisieren; und unlängst hat *H. Conzelmann* die Lutheraner daran

erinnert, daß ihnen nach wie vor eine Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre aufgegeben sei (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 502). Eine ganz andere Frage ist die, ob heute noch die Rechtfertigungslehre wie zu Luthers Zeiten als „die Mitte der Schrift" anzusehen sei. Eben das wurde auf dem ersten Glaubensgespräch des LWB mit dem Einheitssekretariat in Zürich 1967 bestritten, es wurde vielmehr durch *H. Conzelmann* und *A. Vögtle* festgestellt, die Mitte des Evangeliums ist „der Tod und die Auferstehung Jesu Christi als eschatologische Heilstat Gottes" (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 28). Auch von dieser Wendung im Lutherischen Weltbund verraten die neun Leitsätze des Theologischen Ausschusses der VELKD nichts. Neu an ihnen ist, daß sie mit dem „satis est" von CA VII die anderen theologischen Probleme einschließlich der eucharistischen Gegenwart Christi, um die sich die Unionsverhandlungen auf europäischer wie amerikanischer Ebene mit erstaunlichen Ergebnissen bemüht haben, als Adiaphora beiseite schieben, mit denen man zusammenleben könne.

Die neun Leitsätze

Nachdrücklich erklärt der erste der neun Leitsätze: „Interkonfessionelle Gespräche sind sinnlos, wenn sie die Lehrstreitigkeiten der Reformationszeit einfach in ihrer damaligen Lehrgestalt wieder aufnehmen wollen, um sie zu entscheiden." Sie seien auch sinnlos, wenn es bei „Bekenntnis" nicht um Lehre, sondern „nur um ein aktuelles Glaubens- und Lebenszeugnis gehen soll" (2). Lutherisches Fragen nach der Kirchengemeinschaft habe „anzusetzen bei der maßgeblichen Äußerung lutherischer Bekenntnisse", nämlich bei CA VII, es habe aber „den historischen Ort, die seitherige Geschichte und die heutige Situation in die dogmatische Überlegung einzubeziehen" (4). Wird dieses hermeneutische Prinzip durchgehalten? Leitsatz 5 erklärt: „CA VII läßt kirchliche Gemeinschaft im Evangelium der Rechtfertigung begründet sein, das in Predigt und Sakramentsverwaltung wirksam wird. Dabei wird zwischen dem, was zur ‚wahren Einheit der Kirche genügt' und den ‚menschlichen Traditionen', in denen Übereinstimmung ‚nicht notwendig' ist, unterschieden. Dies bedeute eine Unterscheidung zwischen dem Grund der Kirchengemeinschaft und ihrer Ausgestaltung." Ein Gespräch darüber sei sinnvoll, wenn diese Unterscheidung gelinge.

Leitsatz 6 stellt nunmehr fest, in der neueren theologischen Diskussion um das Bekenntnis stünden sich zwei Positionen gegenüber: dort führe historische Reflexion angesichts der Geschichtlichkeit des Denkens zum Verzicht auf explizierbaren kirchlichen Konsensus überhaupt, hier dagegen tendiere das Verlangen nach formuliertem Konsensus dahin, das Recht historischer Reflexion zu begrenzen. Man müsse beides miteinander verbinden. Leitsatz 7 erklärt: „Das biblische Heilsverständnis erfährt seine abschließende Prägung in der Rechtfertigung sola fide per Christum." Daher sei das Evangelium der Rechtfertigung Mitte und Grenze reformatorischer Theologie. Von einer geschichtlichen oder exegetischen Reflexion über dieses dogmatische Axiom ist nicht die Rede, obschon sie im Rahmen des LWB stattfindet. So bleibt es dabei: „die glaubenswirkende Verkündigung des Evangeliums ist einziges Kriterium der Kirchengemeinschaft (CA VII)." Leitsatz 8 folgert daher, es sei für die Begründung voller Kirchengemeinschaft — gemeint sind hier die Unionskirchen, aber es gilt sicher auch für andere Kirchen — nach lutherischem Bekenntnis genug, a) wenn Übereinstimmung in der fundamentalen „doctrina evangelii justificationis" bestehe und die verbleibenden zur Zeit unüberwindlichen Verschiedenheiten der ‚Kirchentümer' von hier aus gegenseitig anerkannt und in Liebe getragen werden; b) wenn „gemäß der Zusage des Evangeliums die Wirksamkeit des in Taufe und Abendmahl gegenwärtigen Christus ohne Vorbehalt gelehrt wird".

Der abschließende Leitsatz 9 lautet: „Die volle Kirchengemeinschaft schließt Übereinstimmung darüber ein, a) daß eine organisatorische Gleichheit bzw. Vereinigung und die allgemeine Verbindlichkeit einer über das in CA VII Gesagte hinausgehenden ‚Ordnung der Kirche' nicht notwendig ist, und b) daß die in den reformatorischen Bekenntnisschriften ausgesprochenen Verwerfungen im Blick auf den Gesprächspartner jetzt gegenstandslos sind".

Eine Beurteilung der Leitsätze im Gesamt der geschichtlichen Situation, die sie selber beachtet haben wollen, kommt eher zu dem Schluß, daß hier CA VII noch nicht geschichtlich reflektiert worden ist. Führen die Leitsätze dadurch nicht in eine Sackgasse?

Die katholisch-politischen Gruppen nach den Sejm-Wahlen in Polen

Rein äußerlich gesehen, möchte man glauben, nach den Sejm-Wahlen am 1. Juni gönne sich das politische Leben Polens eine Ruhepause. Aber die Aktivität vor den Wahlen gibt doch gewisse Hinweise über die Schwerpunkte der gegenwärtigen politischen Interessen. Recht bemerkenswert ist dabei die Entwicklung der polnischen katholischen politischen Gruppen ZNAK und PAX. Schon vor den Wahlen in den Sejm zeichneten sich in ihrer Tätigkeit Momente ab, die nicht übersehen werden sollten.

Resonanz der ZNAK-Gruppe

Nach der scharfen Kritik, die an den Sejmabgeordneten der ZNAK-Gruppe nach den Studentenunruhen im Frühjahr 1968 geübt wurde, wo die ZNAK beschuldigt worden war, mit den Studenten gemeinsame Sache gemacht und sich staatsfeindlich verhalten zu haben und der ZNAK-Abgeordnete *Zawieski* von seinem Posten als Mitglied des Staatsrates zurückgetreten war, wurde befürchtet, daß die Mitglieder des ZNAK für den nächsten Sejm überhaupt nicht mehr kandidieren würden. Es zeigte sich, daß diese Befürchtung zwar nicht begründet war, aber trotzdem wurde bei den ZNAK-Kandidaten ihre Zugehörigkeit zum ZNAK auf den Kandidatenlisten nicht veröffentlicht. So wurde beispielsweise der Führer von ZNAK, *St. Stomma*, der in Krakau auf dem sechsten Platz der vom Ministerpräsidenten *Cyrankiewicz* angeführten Wahlliste stand, als „Dr. jur. und öffentlicher Funktionär", oder der ZNAK-Kandidat *Zablocki*, der auf dem ersten Platz der Wahlliste von Czestocho-

wa (Tschenstochau) gestellt wurde, als „Magister der Rechte und Vorstandsmitglied des Clubs der katholischen Intelligenz in Warschau" bezeichnet.

Aber selbst die Kandidaten haben oft die Bezeichnung „katholische Abgeordnete" abgelehnt. So erklärte der Chefredakteur der katholischen Monatszeitschrift „Wiez", *Mazowiecki*, der ebenfalls für den Sejm kandidierte, im Mai in einem Interview mit dem Krakauer Wochenblatt „Tygodnik Powszechny", daß er die Bezeichnung „katholischer Abgeordneter" nicht mehr für angebracht halte. Diese Bezeichnung widerspreche nach seiner Meinung den polnischen Verhältnissen. Mit Befriedigung verwies Mazowiecki auf dem Umstand, daß die 1957 ins Leben gerufene katholische Abgeordnetengruppe ZNAK bereits 1961 das Wort „katholisch" aus ihrem Namen gestrichen habe. Diese Änderung sei Ausdruck einer „tiefgreifenden Evolution", die sich in dieser Zeit nicht nur in „unserer Denkweise", sondern auch in der Mentalität der polnischen Katholiken vollzogen habe und die gewissermaßen parallel zu den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils verlaufe. Die Ergebnisse der Wahlen haben dann am besten bewiesen, daß die ZNAK-Kandidaten bei den Wählern dennoch eine gute Resonanz gefunden haben. Ein typisches Beispiel ist der Krakauer Wahlkreis, wo Stomma kandidierte. Hier hat sich die Situation der Wahlen des Jahres 1965 wiederholt. Auch 1965 kandidierte Stomma auf einer gemeinsamen Wahlliste mit dem Ministerpräsidenten Cyrankiewicz, der damals auf den sechsten Platz der Liste verwiesen wurde.

Dreimal plazierte sich Cyrankiewicz mit lediglich 94,1 Prozent der gültigen Stimmen auf den achten Platz, während Stomma mit 97,5 Prozent der Stimmen den absolut höchsten Anteil an gültigen Stimmen erhielt. Auch in den anderen Wahlkreisen wurden die ZNAK-Kandidaten sicher gewählt. Der Abgeordnete *Lubienski* hat einen überragenden Erfolg im Wahlkreis Siedlce errungen, und auch die Kandidaten *Mazowiecki*, der Redakteur des „Tygodnik Powszechny", *Myslik*, der an Stelle des verstorbenen Schriftstellers *J. Zawiesky* kandidierte, und der Abgeordnete *Zablocki* haben sich gut plaziert.

Knappe Ergebnisse für PAX-Abgeordnete

Anfang Mai 1969 hat die Tageszeitung von PAX „Slowo Powszechne" die Kandidaten dieser linksorientierten Gruppe vorgestellt. Neben dem Vorsitzenden des PAX, *B. Piasecki*, und seinem Stellvertreter *Hagmajer*, die schon im vorigen Sejm als Abgeordnete saßen, stellte PAX drei weitere Kandidaten auf, die sich zum ersten Mal um die Gunst der Wähler bewarben: Den Chefredakteur des „Slowo Powszechne", *W. Jankowski*, der in Nysa (Neisse) kandidierte, den Sekretär der oberschlesischen PAX-Organisation Kabat in Chorzów (Königshütte) sowie in Jelenia Góra (Hirschberg) den Wirtschaftsdirektor von PAX-Komender. Ursprünglich hatte PAX gehofft, sechs Kandidaten aufstellen zu können, aber Piasecki mußte sich mit der gleichen Zahl wie der ZNAK begnügen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß dieser Prestigeverlust von PAX, die von einem Großteil polnischer Katholiken als eine Art Kollaborateursorganisation angesehen wird (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 568 ff.), mit der bis vor kurzem offenen Unterstützung der Gomulka-Gegner aus den Reihen der sogenannten Partisanen-Gruppe um den ehemalgien Innenminister *Moczar*, zusammenhängt. PAX und vor allem sein Vorsitzender Piasecki beteiligten sich konsequent an der scharfen antijüdischen Kampagne von Moczar. Auch in anderen Fragen unterstützte PAX die Moczar-Gruppe, die aber auf dem Parteitag im November 1968 sich gegen Gomulka, der durch Breschnew gestützt wurde, nicht durchsetzen konnte. Mit diesem Rückschlag hängt wahrscheinlich auch Jankowskis Kandidatur zusammen. Dieser hatte sich gegen den außenpolitischen Bevollmächtigten des PAX, *J. Stefanowicz*, der durch seine Artikel zur sowjetischen Besetzung der Tschechoslowakei im August 1968 und während der „antisemitischen Kampagne" berüchtigt wurde, durchsetzen können.

Der PAX-Vorsitzende Piasecki, der — wie es der schwedische Publizist *Alsterdal* in seinem soeben erschienenen Buch „Antizionismus — Antisemitismus" (Stockholm 1969) beweist — einer der führenden Kräfte der antijüdischen Kampagne in Polen war — mußte sogar seinen Wahlkreis wechseln. Diesmal kandidierte er in Radom, nachdem er vor vier Jahren in Jelenia Góra (Hirschberg) den überhaupt niedrigsten Stimmanteil in ganz Polen erhalten hatte, der für ein Sejm-Mandat noch ausreichte. Aber auch in Radom hatte Piasecki keinen viel größeren Erfolg. Mit Mühe und Not vermochte er auch in dem mittelpolnischen Wahlkreis den letzten, sechsten Platz zu retten. Auch die übrigen vier PAX-Kandidaten hatten keinen größeren Erfolg für sich verbuchen können.

Initiative zur Deutschlandpolitik?

Das unterschiedliche Abschneiden der Kandidaten von ZNAK und PAX hat selbstverständlich auch seine Auswirkung auf das wachsende Interesse der polnischen Bevölkerung für die Tätigkeit dieser Abgeordneten. In diesem Zusammenhang ist vor allem die bemerkenswerte Rede des ZNAK-Vorsitzenden Stomma auf der Eröffnungssitzung der Sejm interessant. Darin ging Stomma auf die Rede des Ersten Sekretärs der Vereinigten Polnischen Arbeiterpartei, Gomulka, ein, in der er über die Möglichkeit einer Verständigung Polens mit der Bundesrepublik Deutschland sprach. Stommas Rede wurde in der polnischen Presse nur sehr kursorisch erwähnt. Um so mehr überraschte sie, als „Tygodnik Powszechny" sie am 13. August im Wortlaut veröffentlichte. Stomma setzte sich eindrucksvoll für bessere Kontakte mit der Bundesrepublik ein, betonte die Notwendigkeit einer neuen polnischen Deutschland-Politik und kritisierte auch, daß die polnische „vulgäre Propaganda" diesen Bemühungen eher schade als daß sie ihr helfen könne.

Der Ton und die Argumente, die Stomma in seiner Rede vortrug, sind ein eindeutiges Zeugnis dafür, daß gerade die Abgeordneten der ZNAK-Gruppe sich in dem neuen Sejm nicht nur innenpolitischen Problemen widmen wollen, sondern daß auch die polnische Außenpolitik in der Zukunft mehr im Vordergrund stehen wird. Und wie die Nummern des PAX-Organs „Slowo Powszechne" aus den letzten Wochen zeigen, dürfte in den Spuren von ZNAK auch die PAX-Bewegung im außenpolitischen Bereich etwas aktiver werden.

Brasiliens Episkopat vor wichtigen Entscheidungen?

Mit 233 Teilnehmern tagte in São Paulo vom 21. bis 30. Juli die 10. Vollversammlung der brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB). Aus sehr verschiedenen Gründen fand diese Konferenz zu Beginn ein starkes Echo in den Meldungen der Presse-Agenturen. Dazu trugen bei: die Charakteristika der Versammlung (die erste nationale Vollversammlung des Episkopates nach dem vitalen Impuls der CELAM-Konferenz in Medellín 1968 und nach der kritikgeladenen Stellungnahme der Zentralkommission der CNBB zur Situation in Brasilien im Januar 1969; auf der Tagesordnung standen keine direkten Organisations- und Wahlfragen), die unmittelbaren Begleitereignisse (das Gespräch der fünf brasilianischen Kardinäle mit dem Staatschef *Costa e Silva* am 16. Juli; die andauernden Verfolgungen und Inhaftierungen „progressiver" Elemente der Kirche seitens des Militärregimes; das Gerücht einer römischen Zensur für Erzbischof *Helder Câmara;* die denunzierenden Berichte von Gruppen konservativer Katholiken an den Vatikan über die Tätigkeit der sogenannten „roten Bischöfe und Priester"; die Entsendung einer besonderen Delegation von Rom) und nicht zuletzt die Vermutungen über „heiße Dossiers", die den Bischöfen zur Stellungnahme vorlägen.

Am Schluß der Versammlung: ein sonderliches Schweigen. Dazu die lakonische Abschlußbemerkung einer Privatquelle: „Wie versprochen, sollten Sie alle Beschlußdokumente der Versammlung der CNBB sofort erhalten. Es ist jedoch das Unglaublichste passiert: kein einziges Dokument wurde verabschiedet. Noch nicht einmal ein Schlußkommuniqué wurde veröffentlicht. Es wurde lediglich versprochen, die Öffentlichkeit würde später ausführlich über Ablauf und Inhalt der Versammlung informiert."

Gleichzeitig trafen sich in São Paulo ca. 100 Delegierte und Beobachter aus 15 Ländern zum Kongreß der Katholischen Presse-Union Lateinamerikas (UCLAP). In einer Resolution stellten sie fest, es gäbe „eine zunehmende Tendenz der lateinamerikanischen Regierungen, die öffentliche Meinung aus angeblichen ‚Sicherheits'-Gründen zu kontrollieren"; die katholischen Journalisten fühlten sich in der verantwortlichen Ausübung ihres Berufes gehindert „durch Machtagenten und ‚pressure groups' gegen die Informationsfreiheit, selbst innerhalb der Kirche". Die z. Z. äußerst scharfe Zensur der brasilianischen Presse bot ihnen dafür ein handgreifliches Beispiel. Trifft dieser Protest auch auf die CNBB-Vollversammlung zu?

Die Begleitereignisse

Schon wegen des wahren Kerns der debattierten Themen ist zunächst der sekundäre Charakter einiger Begleitereignisse zu betonen.

1. *Keine römische Zensur für Helder Câmara.* Drei Tage vor der Vollversammlung der CNBB hatte die Nachrichtenagentur „Notícias Aliadas" die seit langem andauernden, von Rechtsradikalen hochgespielten Gerüchte über eine römische Zensur für den weltweit bekannten Erzbischof von Olinda und Recife in einer gekürzten Darstellung durchgegeben. Das Echo in der Presse kam sofort. Daraufhin fühlte sich der Substitut im Päpstlichen Staatssekretariat zu einer unzweideutigen Stellungnahme veranlaßt. Dies geschah in der Form eines klaren Dementis, dessen Bedeutung schwer abzuschätzen sein dürfte: Rom „dementiert kategorisch", daß Dom Helder befohlen worden sei, „keine Ansprachen mehr zu halten, die nicht von Mal zu Mal vom Staatssekretariat gutgeheißen worden sind". Zusätzlich wird „präzisiert", Erzbischof Benelli habe Dom Helder lediglich „in vollkommen freundschaftlicher Weise" gebeten, seine Tätigkeit außerhalb der Diözese dem jeweiligen Bischof aus Fairneß mitzuteilen. Diese „brüderliche Einladung" (deren Wortlaut allerdings unveröffentlicht blieb) sei aus Loyalität gegenüber Erzbischof Helder Câmara geschehen. Wenn man die tatsächlich verleumderischen Berichte konservativer Kreise an den Vatikan und die Handlungsfreiheit, die besonders ihnen in Brasilien zur Zeit gestattet wird, beachtet, dann hatte vielleicht „Notícias Aliadas" mit der „Veranlassung" des Dementis wohl nicht schlecht gehandelt. Es betrifft ja im Grunde nicht allein Helder Câmara. Seine Position ist sicherlich im Kontext der brasilianischen Bischöfe und des Klerus keine isolierte. Für die brasilianischen rechtsradikalen Katholiken (bes. für die „Bewegung für Tradition, Familie und Eigentum") besteht hingegen seit über einem Jahr eine schriftliche Mahnung der Zentralkommission der CNBB, weiter hat es verschiedene zensierende Stellungnahmen von Bischöfen und Priestergruppen gegeben (vgl. „Sedoc", Januar 1969, S. 991 ff.).

2. *Das Gespräch der Kardinäle mit dem Staatschef Costa e Silva* hatte inoffiziellen Charakter, d. h., es erfolgte nicht im Auftrag des Gesamtepiskopates. In diesem Falle wäre die Zentralkommission der CNBB oder die im vergangenen Jahr geplante Dialog-Kommission zuständig gewesen. Die fünf Kardinäle Brasiliens bilden als solche kein Spitzenorgan der CNBB. Die Begegnung der zwei neuen Kardinäle, im Gremium der drei bisherigen, mit der Regierung stellte als solche ein normales Ereignis dar. Damit sei die besondere Bedeutung dieses Treffens, kurz vor der Vollversammlung, nicht abgeschwächt. Es konnte einfach leichter zustande kommen, die Anlässe waren einleuchtender als im Falle eines Treffens mit der Zentralkommission oder einer Ad-hoc-Delegation, zumal man die Zwischenfälle bei der Übergabe der Note vom Januar noch nicht vergessen hat. Das Gespräch sei „freundlich" verlaufen — hieß es im Schluß-Kommuniqué —, man habe Probleme, wie die immer noch ausstehende Agrarreform, die Revision der Ver-Beziehungen zwischen Kirche und fassung, Erziehungsfragen und die Staat erörtert. Wie diese Begegnung seitens des übrigen Episkopats eingeschätzt wurde, was sich die Regierung taktisch davon erwartete, wie sie sich in der Vollversammlung auswirkte, ist gegenwärtig, mangels Informationen, schwer zu beurteilen.

3. *Die Entsendung einer römischen Delegation* ließ in der Presse die Befürchtung aufkommen, auf der Versammlung könne eine Anklage, wenn nicht gar eine Verurteilung der „fortschrittlichen" sozialen Tendenzen in Brasilien erfolgen. Diesbezüglich ist zunächst richtigzustellen, daß die Entsendung dieser Delegation nicht auf die denunzierenden Berichte nach Rom, sondern auf eine ausdrückliche Einladung seitens des Präsidenten der CNBB, Kardinal

A. Rossis, des Erzbischofs von São Paulo, zurückzuführen war. Die Vermutung, man habe in erster Linie damit die Konferenz überwachen wollen, trifft wohl nicht zu, weil der brasilianische Episkopat im Durchschnitt selbständiger handelt, als damit unterstellt wird; zweitens, weil die Einladung nicht für die Vollversammlung, sondern allein für die Studien- und Einkehrtage zu Beginn der Konferenz bestimmt war; drittens, aus der Zusammensetzung der Delegation als solcher: neben Kardinal *P. Felici* standen der Generalobere der Franziskaner, *K. Koser* (der lange Jahre in Brasilien im Lehramt und in der Redaktion der aufgeschlossenen „Revista Eclesiástica Brasileira" tätig war), und der Weihbischof von La Plata, *E. Pironio,* Generalsekretär vom CELAM. Beide letzteren sind in jeder Hinsicht als vorwiegend progressiv bekannt. Es ist auch kaum anzunehmen, daß Kardinal Felici, ein Mann, der die lateinamerikanische Situation und die dortigen Bischöfe nicht kennt, mit seinen — laut Meldungen — Warnungen gegen soziales Engagement sehr überzeugend gewirkt hat. Der Presse hat sich Felici, nach Durchlesen der schriftlich erbetenen Fragen, wie es hieß nicht stellen wollen.

Das „Dokument der Priester"

Zentrale Beachtung schenkten die Bischöfe einem sogenannten „Dokument der Priester", das als Hauptdossier auf der Tagesordnung stand. Es handelte sich nicht um eine Stellungnahme bestimmter, wenn auch zahlreicher Priestergruppen, wie sie anläßlich des CELAM-Treffens in Medellín und bei sonstigen Treffen der lateinamerikanischen Bischöfe als Form des Drucks von unten üblich geworden sind (solche Texte findet man dauernd in „Sedoc" abgedruckt). Ähnliche ‚pressure groups'-Texte hatten wohl auch diesmal nicht gefehlt. Das erwähnte Dokument hatte jedoch einen anderen, viel offiziöseren Charakter. Hierin liegt ja gerade seine Besonderheit, so daß man vielleicht den paradigmatischen Wert dieses Textes beachten sollte. Dieser ist aus seiner Entstehungsgeschichte zu erklären.

Anläßlich der Neunten Vollversammlung der CNBB (16.—20. 7. 68; vgl. „Sedoc", September 1968) wurden von verschiedenen Priestergruppen vereinzelte Texte über das Priesteramt heute und über die Voraussetzungen einer sozial engagierten Pastoral verfaßt. Die Bischöfe versprachen damals eine ernste Beachtung dieser Forderungen. Im November 1968 hat das Sekretariat der CNBB „für den hierarchischen Dienst" (Sekretär: Weihbischof *Walfredo Tepe* von Salvador/Bahia nach Heranziehung mehrerer Berater fünf Studienunterlagen in einem Heft allen Priestern des Landes zur weiteren Überlegung in die Hand gegeben. Diese „Documentos aos Presbíteros" wurden tatsächlich gratis an alle Priester verteilt, und zwar offiziell seitens der CNBB. Der Inhalt dieser Anregungstexte verdient vor allem deshalb Beachtung, weil in ihm die Problematik der Priester, möglichst ohne Voreingenommenheit, in ihren verschiedensten Aspekten frei und offen zur Diskussion gestellt wird. Nichts hatte den Ton von Aprioribeschlüssen. Daher auch die klärende Wirkung dieser Texte. Gleichzeitig wurde eine breit aufgefächerte Bestandsaufnahme unter dem Klerus durchgeführt (vgl. die ersten Ergebnisse in „Revista Eclesiástica Brasileira", Nr. 1, 1969). Durch den so ausgelösten Reflexionsprozeß entstand das „Dokument der Priester", über das die Bischofskonferenz jetzt zu beraten hatte.

Sein Inhalt war keineswegs so ekklesiastisch introvertiert, wie aus einigen Pressemeldungen zu schließen war. Er kreist nicht allein um Zölibat und dergleichen. Im Gesamtkontext sind typisch klerikale Disziplinfragen sekundär. Es geht vielmehr um die Grundeinsicht der Voraussetzungen eines zeitgemäßen Dienstes der Priester, und zwar in der lateinamerikanischen Situation. Das impliziert fundamentale *ekklesiologische* und *pastoraltheologische* Fragen, wie sie in einer im Wandel begriffenen Welt zu stellen sind. Die soziale Seite des priesterlichen Engagements ist darin sicherlich nicht zu kurz gekommen. Sie ist ja bekanntlich in Lateinamerika grundlegend. Näheres über den Inhalt verlautete nur in der Form von Andeutungen: die Priester stellen darin fest, die Bischöfe seien nicht genügend auf ein echtes Verständnis der Probleme der Welt von heute vorbereitet; zu ca. 80% hätten sich die Priester für eine freie Wahl in der Zölibatsfrage geäußert. Die Errichtung eines „nationalen Priesterrates", eine zeitliche Begrenzung hierarchischer Funktionen, die Erlaubnis zur gleichzeitigen Ausübung eines weltlichen Berufes in mehreren Fällen, eine ernsthaftere Einbeziehung der Laien in die Pastoral u. a. m. wird darin vorgeschlagen.

Bischof Tepe teilte der Presse mit, die Mehrzahl der Bischöfe habe das Dokument sehr ernst genommen. Insbesondere gelte dies für das Problem der *verheirateten Priester.* Im Dokument seien drei Antworten auf diese Frage erarbeitet worden: Nach der ersten könnten verheiratete Priester beispielsweise Dienste versehen, die zum sakramentalen und liturgischen Dienst parallel laufen. Der zweite Lösungsvorschlag sieht eine Gleichstellung der verheirateten Priester mit den Diakonen auf Lebenszeit vor. Die dritte Möglichkeit besteht in der vollständigen Integration der verheirateten Priester in den priesterlichen Dienst. Die Bischöfe seien bemüht — fügte Tepe hinzu —, „wirkliche pastorale und nicht nur rechtliche und disziplinäre Lösungen zu finden".

Sozial orientierte Beratungen

Die heikel gewordene Frage der Beziehungen zwischen Kirche und Staat in der jetzigen Situation Brasiliens blieb nicht unberührt. Auch diesbezüglich sickerten aber nur fragmentarische Informationen durch. Im Vorbereitungsstadium zur Vollversammlung sei ein Dokument erarbeitet worden, das in seiner Schärfe den berühmt gewordenen Text von Dom *Padim* über die Ideologie der ‚nationalen Sicherheit' (verstanden als Bündnis mit den USA) übertreffe (vgl. „Sedoc", September 1968, S. 432—445). Nach einer nichtbestätigten Meldung (vgl. „Le Monde", 2. 8. 69) ist dieses Dokument mit 135 gegen 60 Stimmen abgelehnt worden. Es habe sich aber im Grunde weniger um eine Ablehnung des Inhaltes gehandelt. Die Mehrheit habe sich positiv zum Inhalt geäußert, umstritten sei lediglich die Angemessenheit einer solchen Stellungnahme in der jetzigen Situation gewesen. „NC News Service" wußte zu berichten: „Um einen Zusammenstoß zwischen den progressiven Bischöfen und der Regierung zu verhindern, hat der neue Apostolische Nuntius von Brasilien, Erzbischof *U. Mozzoni,* versprochen, er würde dem Papst, in einem Dossier, alle Zwangsmaßnahmen der Regierung gegen Priester und Laien vorlegen. Die Bischöfe, so bat er, sollten ihm

die Namen der Inhaftierten und Verfolgten mitteilen".
Weiterhin verlautet, daß 65 Bischöfe in einem Schreiben an das Staatsoberhaupt eine „echte Agrarreform" gefordert hätten, in dem sie sich gleichzeitig für die Rechte der verfolgten Bauern von Santa Fé engagierten. Die Verurteilung von drei weiteren Seminaristen zu sechs Monaten Gefängnis in São Paulo, die Ausweisung der ausländischen Priester *F. Schrage* und *H. Talpe* (Kollegen des schon ausgewiesenen *P. Vauthier* in Osasco, São Paulo), ein Bombenanschlag auf die Residenz von Kardinal Rossi, der sich einige Tage vorher gegen die städtischen Guerilla-Anschläge geäußert hatte, wurden in den ersten Tagen nach der Vollversammlung gemeldet. Der Erzbischof von Brasilia, *J. Newton de Almeida*, gab bekannt, man habe Papst Paul VI. zum Nationalen Eucharistischen Kongreß, der vom 27. bis 31. Mai 1970 in Brasilia stattfinden soll, eingeladen. Es bestehe gute Aussicht, daß der Papst diese zweite Einladung in ein lateinamerikanisches Land annehme.

Vorgänge und Entwicklungen

Aufwertung der Nuntien?

Das päpstliche Motuproprio („Sollicitudo omnium Ecclesiarum") über die Stellung der Nuntien, über das wir im letzten Heft aus Raumgründen nur in Parenthese berichten konnten (vgl. S. 376), ist wie die Mehrzahl päpstlicher Dekrete der letzten Zeit *von einigem öffentlichen Interesse* auf ein widersprüchliches Echo und, soweit man feststellen kann, auf wenig spontanes Wohlwollen gestoßen. In kirchlichen Kommentaren hielt man sich noch weitgehend zurück oder wich ins Unverbindliche aus. Der (bisherige) Leiter des Katholischen Kommissariats in Bonn und jetzige Bischof von Münster, *H. Tenhumberg*, gab in einem KNA-Interview, nach dem „Besonderen, dem Neuen" des Dokuments gefragt, wohl den allgemein verbreiteten Eindruck wieder, es handle sich vornehmlich um die Zusammenfassung und Neuformulierung des bisherigen Rechtszustandes, verwies auf die besonders starke Betonung der geistlichen Aufgaben der Nuntien, bekannte sich zur Nützlichkeit und Bedeutung des Instituts und gab zu verstehen, daß es nach der heutigen Praxis keine Gegensätze oder Überschneidungen zwischen der Funktion des Nuntius und dem Vertreter des Episkopats bei der Bundesregierung gebe.

Montinianische Lösung?

Aber schon die durchwegs romnahe „La Croix" (26. 6. 69) erlegte sich Zurückhaltung auf, ließ ihr Bedauern über das Nicht-zum-Zuge-Kommen des Laienelements in der päpstlichen Diplomatie durchblicken (eine der bekannten Forderungen von Kardinal *Suenens*), meinte, die Bestimmungen des Dokuments seien „mehr theoretisch und ideal als wirklich neu", und fügte hinzu, die wirklichen Änderungen würden wohl mehr vom Wandel der Mentalität abhängen. Die „Informations catholiques internationales" (15. 7. 69) stellten wieder einmal einen „typisch montinianischen" Zug fest: Wahrung des „traditionellen Systems auf der einen und Erneuerung auf der anderen Seite", pastorale Umformung ohne Infragestellung der Institution selbst. Selbst das Madrider „ABC" zeigte sich davon überzeugt, der Papst habe die Wünsche jener nicht erfüllt, die auf eine Begrenzung der Aufgaben der Nuntien im Sinne kirchlicher Dezentralisierung gedacht hatten. Diese Anspielung auf das Suenens-Interview nahm kaum wunder, war das Dokument ja bereits einen Monat nach Bekanntwerden der Suenensschen Kritik erschienen und wurde von vielen als eine behende und unmittelbare Antwort darauf aufgefaßt; übrigens zu Unrecht, denn der Text war schon seit gut anderthalb Jahren im päpstlichen Staatssekretariat vorbereitet worden; durch die neuerwachte Kritik wurde sein Erscheinen höchstens beschleunigt. Das italienische „Avvenire" (25. 6. 69) sah es freilich anders: Nun habe der Papst endgültig erklärt, was er an der Stellung der Nuntien zu ändern wünsche und was bleiben solle; alle Kritik sei damit vom Tisch.
Die römischen Kommentatoren in der großen Presse reagierten jedoch schärfer und meist unter anderem Vorzeichen. Hielt sich „Le Monde" (25. 6. 69) mit einem Hinweis auf die pastorale Note des Dokuments zurück, die jedoch die Sorge um die Durchsetzung der päpstlichen Zentralgewalt kaum verberge, so waren andere expliziter. Man nahm sich besonders die Auswirkungen des Motuproprio auf die künftigen Beziehungen zwischen dem Papst und den Bischofskonferenzen vor. Man traf damit nicht nur den aktuellsten, sondern zweifellos auch *neuralgischsten* Punkt. Glaubte Bischof Tenhumberg noch eine starke Hervorhebung der Zuständigkeiten der Bischofskonferenzen nachweisen zu können, so sah die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (5. 7. 69) ganz im Gegenteil das vom Zweiten Vatikanum „überwundene Kirchenbild eines zentralistisch in alle Einzelkirchen hineinregierenden universalen Primats" durch die neuen Bestimmungen über die päpstliche Diplomatie noch gestärkt. Das durch die Betonung der kirchlichen Stellung der Nuntien gegenüber der rein diplomatischen sich so „pastoral" verstehende Dokument stelle durch seine zentralistische Tendenz die Konzilstheologie geradezu auf den Kopf. Und *H. Helbling*, sonst eher wohlwollender päpstlicher Kommentator mit Sinn für Historie und durch seine konfessionelle Stellung mit innerkirchlichen Vorurteilen nicht belastet, ironisierte den Hinweis des Motuproprio, durch seine Legaten nehme der Papst am Leben seiner Söhne teil und würden ihm „leichter und sicherer ihre Bedürfnisse und ihre innersten Wünsche kund: zarter könne man die Rolle von „Aufpassern" gar nicht umschreiben.

Die bisherigen kanonischen Bestimmungen

Nun, was bestimmt das Motuproprio? Was bringt es Neues gegenüber der bisherigen Gesetzgebung? Sein Aussagewert kann nur an den bisherigen Bestimmungen und der von ihnen ermöglichten Praxis erklärt werden. Was galt bisher? Der CIC ist in Sachen Nuntien (allgemeiner

und genauer: des päpstlichen Gesandtschaftswesens) auffallend zurückhaltend. Er widmet ihnen kurze fünf Canones (265—269), während sich mit der gewiß ehrwürdigen, aber sicher nicht bedeutungsvolleren Einrichtung der Kathedral- und Kollegiatkapital nicht weniger als 32 Canones befassen. Außer dem *Legatus a latere*, der bei bestimmten Anlässen (z. B. bei Eucharistischen Kongressen) den Papst als *alter ego* repräsentiert, werden zwei Gruppen von päpstlichen (Dauer-)Gesandten unterschieden: die Apostolischen Delegaten und die Nuntien im eigentlichen Sinn (can. 267). Die Nuntien haben eine zweifache Aufgabe zu erfüllen: Sie vertreten den Apostolischen Stuhl bei den Regierungen, mit denen der Vatikan ständige diplomatische Beziehungen unterhält. Sie haben diplomatischen Status im Rang eines Botschafters (Nuntius) oder eines Gesandten (Internuntius). Erst vor wenigen Jahren wurde der Rang eines Pronuntius eingeführt für päpstliche Vertreter bei Regierungen, die zwar volle diplomatische Beziehungen unterhalten, bei denen aber der Nuntius nicht als Doyen des Diplomatischen Corps fungieren kann. Sie sind aber zugleich Vertreter des Papstes bei den Länderepiskopaten mit dem Auftrag, die kirchlichen Verhältnisse sorgfältig zu beobachten (advigilare) und dem Papst (bzw. der Kurie) darüber zu berichten. Neben diesen *ordentlichen* Vollmachten kann ihnen der Papst jederzeit weitere Fakultäten übertragen, doch handle es sich dabei immer nur um *delegierte* Vollmachten. Aufgabe der Apostolischen Delegaten ist allein die Präsenz Roms bei den Episkopaten. Sie fungieren in jenen Ländern, mit denen der Vatikan keine diplomatischen Beziehungen unterhält. Ihre Stellung kann in der Praxis sehr unterschiedlich sein, je nachdem ob es sich beispielsweise um Missionsgebiete oder um Länder der alten Christenheit handelt. Sie richtet sich immer nach den jeweils vom Papst übertragenen Fakultäten. Das Amt der Nuntien und Delegaten erlischt nicht bei Sedisvakanz, sondern nur durch Abberufung, Versetzung oder Rücktritt.

Ein Anpassungsversuch

Was ändert sich nun an diesen Bestimmungen? Und in welcher Richtung ändern sie sich? Zunächst kann ganz allgemein gesagt werden: die wesentlichen Bestimmungen des CIC werden beibehalten. Es bleibt auch bei der bisherigen Unterscheidung zwischen Nuntien und Delegaten. Ihre grundlegenden Funktionen werden neu umschrieben, aber nicht geändert. Es erfolgt rein rechtlich eine doppelte Anpassung: an die veränderten Gepflogenheiten in den internationalen Beziehungen und an die Bestimmungen des Zweiten Vatikanums. Mit dem Ausbau der internationalen Organisationen (zu denken ist dabei vor allem an die UN und deren Unterorganisationen, z. B. UNESCO, FAO, ILO, aber auch an regionale Instanzen: EWG, Europarat), bei denen der Vatikan durch Repräsentanten oder Beobachter vertreten ist, wurde auch das päpstliche Gesandtschaftswesen ausgedehnt. So werden in dem Motuproprio auch „jene Geistlichen und Laien" genannt, „die als Leiter oder Mitglieder zu einer päpstlichen Mission bei internationalen Organisationen gehören oder an Kongressen und Konferenzen teilnehmen". Es handelt sich dabei um „Gesandte" oder „Beobachter", je nachdem der Vatikan Mitglied der betreffenden Organisation ist oder nicht, ob er an einer Konferenz mit Stimmrecht teilnimmt oder nicht (z. B. Welthandelskonferenz, Konferenzen der UNESCO etc.). Im Kontaktbereich zu den einzelnen Regierungen wird auch die Stellung des „Geschäftsträgers" (Incaricato d'Affari ad interim) erwähnt, der während einer Vakanz die Geschäfte der Nuntiatur führt oder den Vatikan in Ländern vertritt, aus denen wegen politischer Spannungen oder sonstigen Gründen der Nuntius abberufen, aber die diplomatischen Beziehungen nicht abgebrochen wurden. (Das bekannteste Beispiel aus letzter Zeit dafür ist Kuba, wo 1961 der Nuntius ausgewiesen wurde, ohne daß es zum diplomatischen Abbruch kam, und wo heute ein Geschäftsträger im Bischofsrang fungiert, vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 288.)
Die zweite Anpassung, die an die Bestimmungen des Zweiten Vatikanums, betrifft vor allem die Beziehungen zu den Bischofskonferenzen, die ja nach den Normen des noch geltenden Codex keine eigenen Rechtssubjekte waren. Besagte can. 269 § 1 bloß, der päpstliche Legat solle sich nicht in die Jurisdiktion des Ortsordinarius einmischen, so wird diese Bestimmung jetzt durch Hinweise auf die Zuständigkeiten der Bischofskonferenzen ergänzt. Viermal wird auf die Bischofskonferenzen Bezug genommen: bei der Umschreibung der Rolle des Nuntius bei deren Vollversammlungen, bei der Frage der Bischofsernennungen, bei der Frage der Zusammenarbeit zwischen Episkopat und staatlichen Behörden und in einem etwas verstohlenen, aber signifikanten Hinweis auf die Zusammenarbeit zwischen kirchlichen Hilfswerken und Erziehungsinstitutionen. Can. 269 § 1 wird dem Sinn nach wiederholt. Der Nuntius solle „stets die Ausübung der Eigenjurisdiktion der Ortsordinarien achten". Auf eine (analoge) Erweiterung dieses Paragraphen auf die Bischofskonferenzen hat man verzichtet. Präzisiert wird die Stellung der päpstlichen Vertreter gegenüber den römischen Behörden. Sie unterstehen der Leitung des Staatssekretariats, genauer dem Kardinalstaatssekretär und Präfekten des Rates für öffentliche Angelegenheiten der Kirche. Ihm sind sie unmittelbar verantwortlich. Auch hier schimmert wie im Dekret über die Kurienreform (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 461) die gestärkte Stellung des Kardinalstaatssekretärs in den Innen- und Außenbeziehungen der Kirche durch. Die anderen römischen Kongregationen werden nur in Parenthese erwähnt. Neu sind einige wenige Einzelbestimmungen: Wie die Beamten im kurialen Innendienst (mit Ausnahme der Kardinäle) müssen auch die Nuntien mit dem 75. Lebensjahr aus ihren Ämtern scheiden (sofern sie nicht früher zu Kardinälen kreiert werden).

Eine Tradition wird bestätigt

Die Bedeutung des Dokuments dürfte aber weniger in solchen Einzelbestimmungen liegen als in der Perspektive, in der sie zu sehen sind. Hier wird ein dreifaches sichtbar: eine feste Tradition, eine merkliche Schwerpunktverlagerung innerhalb dieser Tradition und eine schon eingangs gestreifte „pastorale" Zentralisierungstendenz. Mit dem Hinweis auf die Tradition ist gemeint: Der Papst hält am Institut als solchem fest, versucht es zu stärken und zugleich (unter „pastoralem" Vorzeichen) flexibler zu gestalten. Die Erwartungen jener, die wie der emeritierte Schweizer Missionsbischof *J. Ammann OSB* auf der Zweiten Konzilssession für eine Abschaffung des Statuts oder wenigstens für eine Radikalkorrektur plädierten (Text in „Konzilsreden", hrsg. von *Y. Congar, H. Küng* und *D. O'Hanlon*, Benziger, Einsiedeln 1964, S. 104ff.),

wurden und werden in absehbarer Zeit nicht erfüllt. Ihre Hoffnungen waren nicht realistisch. Der Wunsch des Konzils war begrenzter: Unter Berücksichtigung des den Bischöfen eigenen Hirtenamtes sollte das Amt der päpstlichen Legaten *näher abgegrenzt* (pressius determinetur) werden (Bischofsdekret, Abschnitt 9). Die Bischöfe verstanden die gewünschte Neuregelung primär in der Beziehung zu ihren eigenen Vollmachten, weder das Institut als solches noch dessen diplomatischer Charakter, noch die Koppelung von kirchlichen und diplomatischen Funktionen wurde in Frage gestellt. Eine Änderung der beiden Funktionen erscheint Rom als undiskutabel, nicht zuletzt auf Grund einer jahrhundertelangen Erfahrung im Umgang mit Bischöfen und Regierungen. Rom ist überzeugt, daß so dem Wohl der Kirche und der Ordnung der Seelsorge am besten gedient ist. Es klammert sich an zwei selbstgebauten Grundpfeilern fest: an den römischen Vorrang im kirchlichen Kontakt mit den Regierungen (davon leitet das Motuproprio den „kostbaren Dienst" des päpstlichen Vertreters ab, „in dem alle, Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien Stütze und Schutz finden, da er eine höhere Autorität, die allen zum Vorteil dient, repräsentiert"). Sodann an der Überblickbarkeit der kirchlichen Bedürfnisse durch Rom mit Hilfe des Netzes ihrer diplomatischen und kirchlichen Vertretungen (hieraus ergeben sich die meisten Detailbestimmungen im Verhältnis zum Episkopat). Dahinter verbirgt sich einerseits eine ungebrochene staatskirchliche Tradition, die an die kirchenpolitische und pastorale Valenz völkerrechtlicher Abmachungen glaubt (daher auch die in ihrem Grundbestand unveränderte Konkordatspolitik); sodann die Überzeugung von der höheren Qualifikation Roms (begründet durch den umfassenderen Überblick über die Gesamtkirche), auch regionale Probleme und deshalb die Bedürfnisse der Ortskirchen realistischer, „kirchengerechter" beurteilen zu können. Eine Durchbrechung dieser Tradition im gegenwärtigen Augenblick zu erwarten hieße nicht nur deren Weiterwirken in Rom und bei der Mehrheit des Episkopats unterschätzen. Sie sind auch Grundpfeiler des gegenwärtigen Pontifikates: gewiß auch Folge einer 25jährigen Schulung und Erfahrung im Staatssekretariat.

Dirigistische Tendenz?

Innerhalb dieser Tradition findet jedoch eine spürbare Gewichtsverlagerung statt. Das päpstliche Dekret hält zwar an der Doppelfunktion, der diplomatischen und der innerkirchlichen fest, gibt aber letzterer ein Übergewicht: „Hauptsächlicher und spezifischer Zweck der Sendung des päpstlichen Vertreters ist es, die Bande, die den Apostolischen Stuhl und die Ortskirchen miteinander verbinden, immer enger und wirksamer zu machen." Erst an zweiter Stelle ist sein diplomatischer Auftrag genannt: Interpret der Sorge des Papstes für das Land zu sein, in dem er akkreditiert ist. Aber die Aufgaben werden hier vornehmlich auf solche Bereiche beschränkt, die einer „moralischen" Autorität besonders gut anstehen: auf die Friedens- und Entwicklungsarbeit, „das geistige, sittliche und materielle Wohl der ganzen Menschheitsfamilie". Hinzu kommt oder dazwischen schiebt sich freilich als dritter Bereich die eigenntliche „klassische" Aufgabe der Nuntien: die diplomatische Wahrnehmung der kirchenspezifischen Interessen, die betont hervorgehoben werden: Sie sollen „in einträchtiger Aktion" mit den Bischöfen wahrgenommen werden. Sie obliegen auch den päpstlichen Vertretern ohne diplomatischen Status. Mit dieser Gewichtsverlagerung zeichnet sich zugleich eine Tendenz ab, die bedenklich erscheint. Mit der Verlagerung des Schwergewichts der Tätigkeit in den innerkirchlichen Bereich, mit der „Vergeistlichung" der Funktion der Nuntien verstärkt sich offenbar auch die Neigung zu einem pastoralen römischen Dirigismus. Jedenfalls werden einige solchen Dirigismus begünstigende Voraussetzungen geschaffen: Der Nuntius wird zum Vermittler oder Zwischenträger zwischen den Bischofskonferenzen und dem Papst: Er hat die Protokolle der Vollversammlungen der Bischofskonferenz nach Rom weiterzuleiten; über ihn sollen beispielsweise auch die Vorschläge über die Errichtung und Neuabgrenzung von Bistümern (versehen mit eigenem Votum) Rom zugeleitet werden. Daran ist zunächst gewiß nichts Ungewöhnliches. Solche Aufgaben gehören zu den klassischen Briefträgerfunktionen von Diplomaten. Die Frage ist nur, ob im Sinne der umfassenderen und allseitigen Information der direkte Weg von der Bischofskonferenz zum Papst bzw. zum Staatssekretariat nicht der richtigere wäre. Man hat zwar die Bischofskonferenzen als regionale Zwischengremien akzeptiert, aber daraus keine Konsequenzen für die Kommunikationswege zwischen diesen und dem Papst gezogen. Durch die jetzige unter administrativen Gesichtspunkten einleuchtende strenge vertikale Gliederung der Instanzen (Papst, Kardinalstaatssekretär, Nuntius oder Apostolischer Delegat, Vorsitzender der Bischofskonferenz) werden die Bischofskonferenzen jedenfalls recht deutlich auf Distanz gehalten.

Nuntius und Episkopat

Wie die freigehaltenen Zwischenräume ausgefüllt werden, zeigen deutlich drei Bestimmungen, die wohl das eigentlich „Neue" an dem Motuproprio sind: 1. Der Nuntius soll sich nicht nur die „größte Bedeutung der Bischofskonferenzen" vor Augen halten, enge Beziehungen zu ihnen pflegen, sie beraten und ihnen jede mögliche Hilfe bieten. Er nimmt künftig von Rechts wegen an der Eröffnungssitzung der Vollversammlungen teil, notfalls auch an den weiteren Sitzungen, wenn er von den Bischöfen eingeladen oder von Rom dazu aufgefordert wird. 2. Dasselbe gilt auch für die Konferenzen der Ordensoberen. Er soll auch rechtzeitig über deren Tagesordnung informiert werden und die Protokolle an die Religiosenkongregation weiterleiten. In beiden Fällen hat jetzt Rom in allen Ländern die Möglichkeit, sich in den Verlauf der Verhandlungen direkt einzuschalten. Der zweite Fall ist doppelt delikat, weil die Orden päpstlichen Rechts schon in der Vergangenheit nicht selten Konflikte zwischen bischöflicher und päpstlicher Jurisdiktion schufen und weil nun die Möglichkeit der päpstlichen Weisung an die Provinzoberen über die Bischöfe (und notfalls auch über die Ordenskurien) hinweg verstärkt wird. 3. Der Nuntius (oder Delegat) hat den Auftrag, den Informativprozeß für Bischofsernennungen einzuleiten und die Namen den römischen Dikasterien mitzuteilen. Geltende „Privilegien" auf Grund konkordatärer Abmachungen (beispielsweise des Vorschlagsrecht von Domkapiteln) werden davon nicht berührt. Auch soll er die Kompetenzen der Bischofskonferenzen achten, aber er bedient sich „frei und vertraulich der Auffassung und Information von Geistlichen und auch von klugen Laien,

die geeignet erscheinen, ehrliche und dienliche Informationen zu geben ...“ Er selbst soll sich coram Domino eine Meinung bilden und den von ihm *bevorzugten* Wunsch zum Ausdruck bringen. Wie verträgt sich dieses Vertrauen zu den Nuntien mit den Zuständigkeiten der Bischofskonferenzen? Vom Konzil ist der Wunsch ausgegangen, die Episkopate bei Bischofsernennungen selbst stärker zu beteiligen. Das Motuproprio „Ecclesiae sanctae“ (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 460) sieht vor, daß die Bischofskonferenzen jedes Jahr nach „geheimer Besprechung“ Namenslisten möglicher Bischofskandidaten nach Rom schicken. Die beiden Prozeduren bleiben unabgestimmt. Aber was wichtiger ist: An eine künftige (wie immer geartete) direkte Beteiligung der Gläubigen an Bischofsernennungen scheint man nicht zu denken.

Alle drei Bestimmungen liegen wohl auf ein und derselben Linie: die Nuntien, deren episkopalen Charakter man beibehält, sollen als die lautlos arbeitenden Bindeglieder zwischen den Episkopaten und der römischen Kurie erhalten bleiben und noch gestärkt werden. Auf dieser Linie liegt wohl auch der Hinweis auf die Doppelseitigkeit ihres Wirkens: Sie sollen dem Apostolischen Stuhl „das Denken der Bischöfe, des Klerus, der Ordensleute und der Gläubigen des Gebietes“ zur Kenntnis bringen, wo er seinen Dienst versieht; zugleich machten sie sich, wo es ihre Pflicht sei, diesen gegenüber „zum Dolmetscher und Interpreten der Akte, Dokumente, Informationen und Instruktionen, die vom Heiligen Stuhl ergehen“. Solche Informationstätigkeit nach beiden Seiten ist sicher selbstverständlich und wünschenswert, aber man muß die mögliche Praxis bedenken: anläßlich des Erscheinens von „Humanae vitae“ haben nicht nur verschiedene Nuntien „richtungsweisende“ Pressekonferenzen abgehalten; es sind auch Fälle bekannt geworden, wo päpstliche Vertretungen ohne Wissen der Bischöfe Weisungen an die Ordensoberen über die Auslegung und Durchsetzung der Enzyklika gegeben hatten. Bringt soviel Diplomatie im Dienste einer extensiv interpretierten päpstlichen „potestas directa et immediata“ nicht unnötiges Mißtrauen in die Kirche? Sollten sich auch noch Bemühungen um eine Präventivinformation Roms über Vorhaben der Bischofskonferenzen verstärken, so wären die Konsequenzen vollends einsichtig.

Änderungen in der Praxis möglich?

Sind damit Pläne für eine weitergehende Reform des päpstlichen Gesandtschaftswesen endgültig ad acta gelegt? Vielleicht führt die künftige Praxis weiter. Gegenwärtig ist das Institut des Nuntius noch zu sehr mit dem Prestigegeflecht der Diplomatie und deswegen mit den Regeln der höheren Politik verwoben. Eine abrupte Reform könnte die Kirche im Augenblick wichtiger diplomatischer Hilfsmittel zugunsten der Kirche, aber auch einzelner Länder berauben. In den Industrieländern mag eine radikale Reform überfällig sein, in Entwicklungsländern mit schwachen kirchlichen und gesellschaftlichen Strukturen dürfte sich der jetzige Status gelegentlich noch bewähren. Allerdings kommen gerade aus solchen Ländern Klagen, der päpstliche diplomatische Dienst stehe zu sehr im Zeichen der politischen Macht und verfälsche in den Augen des Volkes den Auftrag der Kirche. Auch Kardinal Suenens schloß sich dieser Kritik an.

Wären in ferner Zukunft dennoch andere Formen päpstlicher Repräsentanz denkbar? Etwa Vertretungen des Vatikans bei Regierungen nach Art der gegenwärtigen Vertretung der deutschen Bischöfe in Bonn? Ein universalkirchlich näherliegendes Modell böten mit oder ohne diplomatischen Status die päpstlichen Vertretungen bei internationalen Organisationen. Solche auf die Verbindung zu den Regierungen beschränkte Vertretungen könnten dann auch bedenkenlos Nichtbischöfen und Nichtpriestern übertragen werden, während die Kontakte über innerkirchliche Fragen zwischen den Mitgliedern des Bischofskollegiums und seinen nationalen oder regionalen Körperschaften und dem Papst bzw. Rom direkt abgewickelt werden und Legationen auf konkrete Fälle oder Anlässe beschränkt bleiben könnten. Vorläufig scheint die auch von vielen „pastoralen“ Reformern gewünschte Vergeistlichung des Nuntiaturwesens diesen Weg allerdings versperrt zu haben.

Theologische Implikationen des Stuttgarter Kirchentages

Wie beim 13. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Hannover (Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 376—381), so ist bei der Beurteilung des 14. Kirchentages in Stuttgart über die geraffte Zusammenschau (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 352) hinaus eine theologische Durchleuchtung dieses widerspruchsvollen Phänomens nötig, um so mehr, als hier Folgen des Essener Katholikentages sichtbar wurden und die Frage eines gemeinsamen evangelisch-katholischen Kirchentages zur Entscheidung ansteht. Die rechten Maßstäbe müssen in diesem Falle sowohl aus der Tradition evangelischer Kirchentage, aus der evangelischen Kritik, die das Experiment inzwischen gefunden hat, wie auch aus den Aspekten der fortschreitenden katholischen Spannung um die Erneuerung der Kirche genommen werden. Ist eine Synthese überhaupt noch möglich?

Sicher ist die einst vom Generalsekretär *H. H. Walz* gestellte Aufgabe, die „Einheit des Protestantismus als Forum“ zu erweisen, kein Maßstab mehr, denn diese Einheit ist wohl dahin, und das Forum war nur teilweise evangelisch. Auch die ältere Tradition der Kirchentage, gegen die unerträgliche Zersplitterung der konfessions- wie territorialgebundenen Landeskirchen die Einheit einer evangelischen Kirche durchzusetzen, wurde längst aufgegeben. Konnte noch ein Rest davon in Hannover durch die überragende Gestalt von Landesbischof Lilje wahrgenommen werden — so ist in Stuttgart „Opas protestantische Kirche gestorben und der letzte Rest eines protestantischen Klerikalismus entflohen“ (*J. Chr. Hampe* in „Publik“, 25. 7. 69). Durch die bewußte Freigabe eines hemmungslosen Redens für die evangelische und die schon völlig dem Glauben entfremdete revolutionäre Jugend, deren Freude am Diskutieren den Geist des Kirchentages prägte, wurde er „streckenweise zu einem Babylon“. Wurde der Kirchentag von Hannover noch als „ein Erfolg und Höhepunkt einer Entwicklung“ gekennzeichnet, so scheint die scharfe Kurve nach Stuttgart hin zum Ausverkauf von Kirche und Theologie geführt zu haben.

Die Zukunft ist völlig ungewiß. Obwohl etwas unter der Hand gelang, was eigentlich nicht geplant war: die „Kirche" — soweit man davon sprechen kann, mehr durch bohrende Fragen und beruhigende Posaunen repräsentiert, wurde zum „Modell einer in Frieden hart diskutierenden pluralistischen Gesellschaft". Sie kam ohne Polizei aus, die sich die Veranstalter verbeten hatten. Dieses Ergebnis wurde von dem bekannten Publizisten *Th. Koch* erstaunlich hoch bewertet mit dem Hinweis, er habe etwas Vergleichbares noch auf keiner politischen Versammlung in der Bundesrepublik erlebt. Dieses säkulare Lob, das unstreitig verdient ist, zeigt — theologisch gesehen — den Fluchtweg des Stuttgarter Kirchentages.

„Häresie der guten Werke"?

Auf dem Experiment von Stuttgart lag als unbewältigte Hypothek ein Auftrag der Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968: der Ruf nach der Gerechtigkeit. Die in Uppsala versammelten Kirchen wurden unter den wuchtigen Anklagen farbiger Rassenvertreter von Rang endlich auf den Weg gebracht, die verlorene Glaubwürdigkeit des Evangeliums durch fühlbare Opfer für die Ausgebeuteten wiederherzustellen, und sei es ohne ausreichende theologische Begründung. Dieser Mangel an Substanz wurde damals zum Teil beklagt, zum Teil aber von glaubwürdigen Stimmen entschuldigt, etwa mit dem paradigmatischen Satz von Landesbischof *Dietzfelbinger:* Vielleicht sei „die ganz neue Erfahrung gemeinsamer Verpflichtung für die Werke der Gerechtigkeit im tieferen Sinne eine Theologie des Heiligen Geistes und der Katholizität" gewesen (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 425). Dieser Beschönigungsversuch ist jetzt von dem Promotor der Entwicklung, dem Vorsitzenden des Zentralausschusses des Weltkirchenrates, *M. M. Thomas* (Bangalore), berichtigt worden. Sein Aufsatz „Uppsala 1968 und die gegenwärtige theologische Lage" („Ökumenische Rundschau", Juli 1969, S. 379 f.) erklärt den Mangel von Uppsala aus der Krise der zeitgenössischen Theologie um die Unversehrtheit des Kerns des christlichen Glaubens selbst, der von der neutestamentlichen Exegese um die Geschichtlichkeit des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu gebracht werde. In diesem kritischen Übergang sei eine ausreichende theologische Fundierung nicht möglich gewesen.

Die Organisatoren des Stuttgarter Kirchentages haben aus dieser Not eine Tugend gemacht und das Leitwort der Bergpredigt, obwohl der interpretierten Fassung bei Matthäus entnommen: „Hunger nach Gerechtigkeit", fast zu selbstverständlich als Sozialrevolution durch Herbeiführung irdischer Gerechtigkeit behandeln lassen. Aus diesem Fehlansatz dürften alle Pannen und vor allem die ekklesiologische Insuffizienz des Kirchentages erklärbar sein. Die Modernisierung des Evangeliums, am gewagtesten beim „Tribunal zur Ermittlung des Glücks", nämlich der Seligpreisungen — geistreich verantwortet von *H. J. Schultz,* aber auf eine falsche Weiche geschoben: „Glück als Grundrecht des Menschen", Bergpredigt als „hochexplosive Sozialkritik" zur Öffentlichmachung der „Grundsachverhalte menschlicher Existenz" —, fand nur eine, dafür aber treffende Berichtigung durch den jungen Neutestamentler Siegfried Schulz (Zürich): „Die Bergpredigt kann heute nicht direkt rezitiert werden", da sie aus der apokalyptischen Naherwartung des Gottesreiches und des Gottesgerichts verstanden werden müsse. Sie kenne auch keine politischen und sozialen Reformen als Werk des Menschen. Doch diese Stimme blieb ungehört. Attraktiver waren die Resolutionen, darunter vor allem eine utopische gegen das Privateigentum, soweit es Herrschaft über Menschen ausübt.

Das verzerrte Leitbild

Die Frage des Hungers nach der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt (und die durchaus eine sachgemäße Entwicklungshilfe im Sinne von Minister *Eppler* oder des Kernforschers *W. Häfele,* Karlsruhe, als Frucht zeitigen könnte), kam gar nicht auf. Sie wurde von den Problemen der „Gottesfrage" verschlungen, die mehr eine Frage nach dem Menschen war. Auch die exegetischen Analysen von *E. Schweizer* (Zürich) zur Gerechtigkeit, die Gott wirkt (nach 2 Mos. 6, 2—9 und Gal. 5, 5) und die den Menschen über aussichtslose Prüfungen führt, konnte die zentrale Spiritualität des Evangeliums nicht zum ergreifenden Echo bringen. So verfiel die „Gottesfrage" menschlichen und sozialkritischen Ideologien, etwa der „Kirche als Vorhut der kommenden Weltgesellschaft". Sie habe auf den „Trieb nach Glück" und die „Erfahrung der Freiheit" zu achten (*R. Schäfer,* Tübingen). Gott erscheine in unvorhergesehenen Begegnungen. Mit einer fatalen Konsequenz, die sich in einer Resolution niederschlug, obwohl Resolutionen ursprünglich nicht vorgesehen waren, aber nach dem „Präzedenzfall" des Essener Katholikentages nicht verhindert werden konnten. Diese vom Ärgernis unzulänglicher Gottesbilder der christlichen Tradition genährte Resolution forderte legitim, zwischen dem Wort „Gott" und Gott selbst zu unterscheiden, zwischen Begriffen, Vorstellungen und Bildern, die wir Menschen uns von Gott machen, und der Wirklichkeit Gottes. Problematisch scheint dagegen die Forderung, das Verbot: „Du sollst dir von Gott kein Bild machen" (2 Mos. 20, 4), in Katechismen und Religionslehre wiederherzustellen. Daß man dabei Gottes „Bild" treffen könnte, das „in Jesus von Nazareth erscheint", wurde zwar als Problem gesehen, aber zur Lösung an die Arbeitsgruppe „Streit um Jesus" verwiesen. Da dort kein gemeinsames „Bild" von Jesus erkannt wurde, hat der Kirchentag das inkarnatorische Fundament des Evangeliums gleichsam preisgegeben an den „Streit". In der Erinnerung bleibt Gottes Verbot da, wo das Ja Gottes zum Menschen am deutlichsten „im Bilde" vorliegt, von den bildhaften Gleichnissen Jesu zu schweigen. Das ist etwa dieselbe Undifferenziertheit wie im Verständnis der Bergpredigt als Sozialrevolution durch politische Praxis.

Das war kein zufälliger theologischer Unfall. Er kehrte im großen wieder in dem repräsentativen Vortrag von Prof. *W. Häfele:* „Auf dem Wege der Gerechtigkeit ist Leben" in der turbulenten Hauptversammlung am Schluß auf dem Neckarstadion. Der sachliche, beeindruckende Nachweis, wie heute mit Atomkraft und Technologie das Leben der Völker lebenswert gemacht werden kann, war nicht neu. Man kannte ihn schon von Hannover. Dieses Evangelium von der „Weltinnenpolitik" durch den „Sachzwang" zur Vernunft, der von den Strukturen der Mächtigen und ihren Gefahren ausgeht, war ein Plädoyer für Evolution gegen revolutionäre Zerstörung, bekannt auch vom Eucharistischen Weltkongreß 1968 in Bogotá. Für die Jugend, die das Geschäft mit der Entwicklungshilfe unter Anklage gestellt hatte, gipfelte es in der aufreizenden Forderung nach gewaltiger Steigerung des

Bruttosozialprodukts der Industriestaaten, damit den Entwicklungsländern wirksamer geholfen werden könne. Häfele brachte dabei eine „Kurzfassung der Bergpredigt" als gläsernes Rezept technologischer Lebensweisheit: „Vernünftig ist, was dem Nächsten nützt." Sie wurde allerdings in einen biblischen Akkord aufgelöst mit einem Zitat aus dem Propheten Jesaia von der Endzeit, wenn „das Recht in der Wüste wohnen wird und die Gerechtigkeit im fruchtbaren Land". Die Theologie des Schalom Gottes synthetisiert mit der Technologie menschlicher Werke! Sie wurde nicht mehr zur Diskussion gestellt. Posaunen und Choral setzten eine Fermate vorläufigen Friedens nach dem Festival der Resolutionen über all und jedes.

Der Streit um Jesus

Es ist etwas Wahres daran, daß Landesbischof Dietzfelbinger in einer Rückschau auf Stuttgart angesichts des Zeitalters der „großen Taten und Werke des Menschen", demonstriert durch das gelungene Mondabenteuer, den Mut fand, am Kirchentag das Verhältnis von Glaube und Werken zu erörtern. Er meinte, es sei dort „hart um den Glauben gerungen worden", und die Arbeitsgruppe „Streit um Jesus" sei immerhin, schon angesichts der starken Beteiligung der linken Jugend (die es anfangs für nicht lohnend erklärte, über Jesus noch zu diskutieren), „das Rückgrat" des Kirchentages gewesen, auch wenn kein befreiendes Ergebnis erzielt werden konnte (epd, 26. 7. 69). Man kann es als Fortschritt auffassen, daß die Bekenntnisgemeinschaft „Kein anderes Evangelium" wenigstens zur Konfrontation mit der neuen Theologie erschien, obwohl die Stimmung auf Kirchentrennung gestellt war. Doch erstaunlicherweise wurde der Riß zwischen den theologischen Parteien nicht vertieft (Hampe). Das sei u. a. dem souveränen pädagogischen Geschick der Professoren *G. Klein, M. Mezger* und *A. Suhl* zu verdanken gewesen. Sie verschafften sich Gehör, nur erreichten sie nicht, daß ihr Opponent *W. Künneth* die ausgestreckte Hand zum Frieden ergriff. Er blieb bei seinem „Großalarm". Aber es bleibt auch wahr, daß angesichts der säkularen Distanz zum exegetischen Problem, wer Jesus eigentlich ist, vielen dieser Streit um Jesus als „Konflikt zweier Altersheime" erschien, der nicht mehr in die Zeit paßt (Klein).
Prof. *Klein* (Münster) gab zu, daß „der Zeitgeist" drauf und dran sei, die Kirche und ihre Theologie zu verwüsten. Aber er nannte „die Gier nach übernatürlichen Tatsachen eine Perversität", die nicht Glauben ist. Und diese „Verdinglichung Gottes" habe eine Verdinglichung des Menschen zur Folge, der meint, er könne Gott mit guten Werken, auch mit Werken orthodoxen Glaubens beliefern. Der „Zeitgeist" sei zu allen Zeiten in der Kirche am Werk, er sei unverwüstlich, und der Alarm vor ihm sei kein Ausnahmezustand, sondern stets der Normalfall. Es gebe nie Anlaß zur Entwarnung, aber der derzeitige Streit müsse abgeblasen werden und einem Hören aufeinander weichen. Das war freilich keine Lösung. Auch Mezger fand mit seinen gewollt provozierenden Ausführungen über „Jesus Christus — unsere Zukunft" keinen überzeugenden Weg aus dem Streit über vergangene christologische Aussagen zur Freiheit des Glaubens, da er kein entmythologisiertes Jesusbild zeichnen konnte, das zum Glauben reizt. „Jesus hat uns nicht sein Bild hinterlassen, sondern sein Wort." Aber doch wohl ein klares, zur Entscheidung rufendes Wort. Er aber fand es nicht, im Unterschied zu *E. Käsemann* 1967 in Hannover. Und die weitschweifenden Auslassungen von *A. Suhl:* „Geboren aus der Jungfrau Maria?" befriedigten die Konservativen nicht, und die Sozialrevolutionäre fanden sie überflüssig. Die „Modernen" trafen nicht den gemeinsamen christlichen Ton, den Cantus firmus des Glaubens. Der „christliche" Geist war insofern präsent, als die Gegner sich tolerierten.
Daß hinter dieser ungelösten Kontroverse auch handfeste Politik verborgen war, zeigte das Diktum eines jungen fanatischen Sprechers der „Rechten" in der Schlußkundgebung. Er stieß den richtenden Satz heraus: „Wir haben in diesen Tagen auf jede Art die Kirchenfeinde und die Gottesfeinde erlebt. Sie wollen mit dem Angriff auf die Kirche den Staat treffen. Nehmen wir den Kampf auf!" Er hatte vermutlich nicht einmal ganz unrecht. Bischof Scharf bestätigte das ebenso wie *D. Sölle;* der Bischof mit der Erklärung, eine unpolitische Kirche sei unbiblisch, und Frau Sölle mit dem Satz, ein Gebet ohne politische Konsequenzen sei Lüge. Man darf wohl sagen, dieser Kirchentag war nicht nur „ein Modell guter Demokratie", es war seine Tragik, daß er den Mangel an Demokratie, der in der Politik herrscht, wie eine Krankheit aushalten mußte, ohne wirklich helfen zu können.

Ist da noch Kirche?

Der Kirchentagspräsident *R. v. Weizsäcker* hatte dem Unternehmen die Aufgabe gestellt, „Kommunikation" zwischen den Gruppen zu erreichen, eigentlich ein politisches Ziel. Zum Abschluß gab er zu, man habe es nicht ganz geschafft. Warum nicht? Vermutlich weil ein gemeinsamer Geist Gottes fehlte, er mußte durch einen Geist der Toleranz ersetzt werden. Weizsäcker überdeckte das theologische Dilemma mit einer etwas unangemessenen Deutung der Kirchenlehre des ersten Korintherbriefes von den vielerlei Gnadengaben, die in Einheit miteinander wirken sollen. So müsse heute „die Vielfalt der Gaben in der Gemeinde besser respektiert werden". Es ging aber offensichtlich nicht nur um Gaben des Heiligen Geistes, sondern um einen oft sehr säkularen Pluralismus, der kein Paradigma für Kirche sein kann und die Abwesenheit von Kirche auch nicht überdecken sollte. Kommunikation ist nicht Heiliger Geist, obwohl dieser Kommunikation bewirkt. Auch hier eine unübersehbare Ambivalenz, wenn nicht gar ein Umfunktionieren des Evangeliums. Nur damit die Entfremdeten mit den treuen Schafen in das Hallelujah einstimmen konnten?
Die verdächtige Zufriedenheit, daß dem Kirchentag wenigstens das Experiment eines toleranten Pluralismus, tolerant vor allem gegenüber dem Redebedürfnis der Jungen Linken, gelungen war, zwingt zu der Frage, ob das Modell so eindrucksvoll ist, daß es auf den gesamtgesellschaftlichen Bereich beispielhaft wirken kann. Man wird das kaum bejahen dürfen. Das Thema war eigens gestellt in der Arbeitsgemeinschaft „Kirche". Während die meisten Referenten sich bemühten, darzulegen, daß Kirche „mehr" ist als Kommunikation, nämlich Leben mit Jesus, und daß „das Kreuz die Grenze der Solidarisierung" bezeichnet (*U. Asendorf,* Hannover), ja daß sich zu manchen Fragen wirklich vom Evangelium her nichts sagen lasse, blieb es dem konfessionellen Außenseiter *R. Krämer-Badoni* vorbehalten, die Frage hart zu stellen: „Braucht die Gesellschaft die Kirche?" Nach seiner Meinung habe die

Gesellschaft noch in keiner Epoche der Geschichte die Kirche gebraucht, sie wurde allenfalls ausgenutzt wie durch Konstantin. Im Gegenteil, die Kirche reflektiere nur die Gesellschaft. Dann folgte die Abrechnung eines tief enttäuschten Intellektuellen, die verheerend auf die Jugend wirkte. Krämer-Badoni demonstrierte an der Arbeit von Exegeten und Theologen, die er für „dümmlich" erklärte, daß für ihn die neuere Selbstreflexion der Kirche durch die „Glasperlenspiele" der Theologen den Glauben aufgehoben und unmöglich gemacht habe: „Aus dieser Entwicklung, die ich intellektuell akzeptieren muß, steige ich aus . . ." Der Glaube an Jesus sei heute nur noch außerhalb der Kirche möglich.
Der Rat der EKD hat im Anschluß an den Kirchentag in Stuttgart eine Nachlese zu dessen Ergebnissen gehalten. Sie ist ratlos und unerheblich und vollzieht eigentlich nur eine Distanzierung von dem „großen Risiko" des Kirchentages, der den Spannungen in Kirche und Gesellschaft nicht ausgewichen sei. Die Resolutionen verdienten zwar Beachtung, seien aber keine verbindlichen Erklärungen der EKD, was auch niemand behauptet hatte (epd, 23. 7. 69). Nur ist damit der Verantwortung des Rates für die entstandene Lage keine Rechnung getragen. Welche Auswirkungen das Experiment für den Plan eines gemeinsamen Kirchentages haben wird, ist noch nicht abzusehen. Die Resolution der Arbeitsgemeinschaft „Kirche", die eine Aufhebung der Trennungen beim Abendmahl forderte, dürfte ihm nicht nur förderlich sein.

Spanische Untersuchungen zur Priesterkrise

Die Verjüngungskrise der nachkonziliaren spanischen Kirche hat an Intensität, Schärfe und Komplexität wohl kaum eine Parallele im übrigen europäischen Raum. Man erlebt die Geburtswehen einer hochbetagten südlichen Kirche, deren Neubefruchtung, Neuformung des Empfangenen und Fortentwicklung des Alten eine besonders starken Außen- und Innendruck ausgesetzt ist. Gilt das von der spanischen Kirche im allgemeinen, so gilt das vom spanischen Priester im besonderen, von jenem Angelpunkt nämlich, um den sich die Anforderungen des Augenblicks und die Ansprüche des Ewiggültigen drehen, von jenem *Bindeglied* zwischen Volk und Bischöfen, das dem Amt und dem Charisma gegenüber eine oft zwiespältige Treue zu wahren hat. Geht man davon aus, daß die Erkrankung dieses Bindeglieds in ihrem soziologischen Befund den konkreten Niederschlag einer umfassenderen organischen oder funktionellen Störung darstellt, so muß sie ebenfalls ein Hinweis oder zumindest ein nicht zu übersehendes Fragezeichen vor jeder zu ergreifenden theologischen und pastoralen Reform sein. Wohl nirgendwo ist die Existenz des Priesters einer massiveren, sie mitunter überfordernden Belastung ausgesetzt als gerade in Spanien. Kein Wunder, wenn sein Amt, seine Funktion, sein Sitz in der Welt, sein Image auch und gerade hier, inmitten der öffentlichen, oft leidenschaftlich in und außerhalb der Kirche geführten Diskussion steht.

Eine aufschlußreiche Untersuchung

Zur Priesterkrise und zur Ausformung eines wesens- und zeitgemäßeren Priesterbildes sind auch spanischerseits verschiedene, zum Teil sehr beachtliche Beiträge theologischer und soziologischer Art geleistet worden. Die Arbeit *J. I. Ruiz-Olabuénagas,* die bis Ende dieses Jahres erscheinen soll, ist durch die Begrenzung der Materie, auf Grund ihrer zuverlässigen Methodik und durch seinen Versuch einer soziologischen Typologie des spanischen Priesters aufschlußreich genug. Sie ist in Zusammenarbeit mit Mitgliedern der Fordham University und unter Heranziehung namhafter Fachleute durchgeführt worden und war als Beitrag zu einer umfassenderen, interkonfessionellen soziologischen Studie auf internationaler Ebene gedacht, die bei verschiedenen christlichen Denominationen zum Teil bereits vorliegt, zum Teil vor ihrem unmittelbaren Abschluß steht. Als Untersuchungsbasis sind, sowohl durch unmittelbaren persönlichen Kontakt wie durch Materialauswertung aus psychiatrischen Anstalten, 115 Expriester und 115 Extheologiestudenten sowie als Kontrollbasis 20 amtierende Priester und 33 Theologiestudenten (Priestertheologen) befragt worden. Ausgewählt wurden drei Großstädte: Madrid, Barcelona und Bilbao, die durch eine stärkere Heranziehung ehemaliger Priester, auch ländlicher Gebiete, eine ausreichend repräsentative Grundlage abgeben dürften für eine so anonyme und statistisch immer noch schwer zu erfassende soziologische Gruppe. Hier wie anderswo ist eine genaue Gesamtzahl der Expriester bisher nicht zu ermitteln. In Spanien ist dies besonders schwierig, da 40 % des Ordensklerus in den Missionen und in Lateinamerika tätig sind. Die Gesamtzahl der lebenden spanischen Expriester wird auf 500 geschätzt.
Kennzeichnungen nach Alter, Berufsjahrgängen, akademischer oder sonstiger Ausbildung, nach Früh- oder Spätberufen, nach der Zugehörigkeit zur Welt- und Ordensgeistlichkeit, Auslandsaufenthalte, ländliche, städtische und auch regionale Herkunft wurden statistisch berücksichtigt.
Die Untersuchungen ergaben bei den ehemaligen Priestern und Theologiestudenten *vier Grundtypen,* die vier globale Antworttypen auf tatsächliche oder als tatsächlich empfundene bzw. existentiell gelebte Mißverhältnisse zwischen dem klerikalen System und der priesterlichen Existenzverwirklichung und zwischen dem kirchlichen Glauben und der gegenwärtigen Geisteswelt erkennen lassen. Wohl *nur einer* dieser Antworttypen ist auf eine spezifisch spanische Problematik zurückzuführen. Diese Typologie hier kurz zu skizzieren ist aber für einen Vergleich mit Parallelerscheinungen in anderen Ländern sicherlich nicht ohne Belang.

Typologie der Expriester

Eine größere Anzahl von Priestern erlebt ein Auseinanderklaffen zwischen dem klerikalen *System* und dem priesterlichen *Anspruch.* Sie bejahen diesen Anspruch, sie erleben die klerikale Struktur aber als ein unüberwindliches Hindernis zur Erreichung des Ideals. In einer weiteren Phase geben sie auch das Ideal auf. Es entsteht bei ihnen Verbitterung und Ressentiment, und sie entschließen sich dann für ein Ausscheiden. Viele wären bereit zurückzukehren, wenn man die klerikale Struktur durch eine

andere, nach ihrer Meinung dem Selbstverständnis des Priesters gemäßere ersetzen würde.

Eine zweite große Gruppe erlebt einen Leerlauf, die *Systemroutine* ihres priesterlichen Lebens. Entweder waren sie in das System unfreiwillig, durch einen Milieu-, Eltern- oder anderweitigen Zwang eingestiegen, oder sie traten wohl freiwillig, ja sogar begeistert ein, erlagen aber hinterher ihrer ursprünglichen Fehlkalkulation über dem geistigen, sozialen und menschlichen Standort des Priestertums, oder aber sie erfuhren in ihrem Lebensvollzug eine starke Umwertung (Politik, soziale Gerechtigkeit, Eheleben) oder erlebten schließlich, aktiv oder passiv, einen *Orientierungsverlust* an den Mängeln der systemgebundenen kirchlichen Führung.

Ein dritter Grundtyp, der wohl nur der Intensität nach ein spezifisch spanisches Phänomen sein dürfte, wird durch das Wissen um das bestehende *Mißverhältnis* zwischen dem sich als absolut wahr ausgebenden Wert- und Wahrheitssystem, das der Priester der Gesellschaft gegenüber vertreten muß, und der Vergleich dazu als höherstehend empfundenen profanen Geisteswelt begünstigt.

Im Bewußtsein, daß der spanische Katholizismus, zumal in seiner kulturprägenden und theologischen Entwicklung, dem mitteleuropäischen Katholizismus gegenüber im *Rückstand* ist, entscheiden sich manche entweder für den Versuch, ihren Priesterberuf im Ausland weiter auszuüben, oder aber dafür, den Beruf selbst aufzugeben, wobei sie dem katholischen Glauben treu bleiben, ohne gleichzeitig das landesüblich „Katholische" in einem direkten und persönlichen Engagement zu vertreten.

Diese doppelte Möglichkeit liegt dem spanischen Priester um so näher, da der gegenwärtige spanische Katholizismus, namentlich seit dem Zweiten Vatikanum, einen tiefgreifenden, theologischen und geistigen „Kolonialismus" mitteleuropäischer Provenienz erfährt, der in vorteilhafter Konkurrenz zur offiziellen spanischen Version des katholischen Glaubens steht. Daß eine überwiegende Anzahl interessierter Leser eine vom Ausland her geprägte Interpretation ihres Glaubens kennenlernt, die in weitgehendem Gegensatz zu der maßgeblich spanischen Glaubensinterpretation steht, mögen folgende Zahlen erhärten oder zumindest nahelegen: im Jahre 1950 stammten 54% der Neuerscheinungen an religiösen Büchern in Spanien von spanischen, der Rest von ausländischen Autoren. 1965 dagegen 10% von spanischen und 90% von ausländischen Autoren. Die letzten Jahre dürften kaum etwas zugunsten der spanischen, zumindest der traditionellen, theologischen Literatur geändert haben.

Die *Überbewertung* bzw. die persönliche Überzeugung der Überlegenheit der profanen, gottausklammernden oder gottverneinenden Kulturwelt läßt andere Priester teils den Gottesglauben selbst, teils die durch die moderne Kultur als überholt empfundene kulturelle Verwurzelung oder Darstellung dieses Glaubens und somit den durch diese Kultur geprägten und von ihr geschaffenen, nunmehr für sie scheinbar sinnlos gewordenen Priesterberuf aufgeben.

Außenseitertum

Es kommt ein vierter Grundtyp hinzu, der wohl als Auswirkung einer spezifisch spanischen Problematik angesehen werden darf. Diese berührt die Partnerschaft zwischen dem klerikalen System spanischer Prägung und die gegenwärtig bestehende ökonomische und *politische Machtkonstellation.* Es handelt sich hier um die Problematik der Projektion der christlichen Botschaft in ihre Umwelt, hier punktuell in der Person des Priesters anvisiert. Im Hintergrund dieser Partnerschaft lauert und gärt der heute wieder ausbrechende alte Gegensatz zwischen „beiden Spanien", d. h. zwischen zwei sich einander widersprechenden Wertsystemen, zwei gegensätzlichen, historisch unversöhnlichen Weltanschauungen, deren letzte blutige und brutale Auseinandersetzung der spanische Bürgerkrieg der dreißiger Jahre gewesen ist.

Das Problem dieses Priestertyps besteht nicht darin, sich mit einer der beiden Interpretationen: mit der offiziellen oder mit der oppositionellen, identifiziert zu haben, sondern gerade, um der Wahrung der brüderlichen Versöhnung des Evangeliums willen, eine *kulturelle Randexistenz* zu führen, eine geistige existenzielle Einkeilung erfahren zu müssen zwischen einer kulturellen Interpretation, die wir „integralistisch" nennen, mit der sie das klerikale System — und darin auch den Priester — weitgehend identifiziert und engagiert wissen, und einer anderen, pauschal bezeichneten „Linken", mit der sie sich ebenfalls nicht identifizieren wollen. Dieses Sichselbstzurückziehen setzt freilich eine kritische Überprüfung der bisherigen weltanschaulichen Fragestellung, eine Selbständigkeit des Urteils und schließlich eine ambivalente Haltung beiden Wertsystemen gegenüber voraus, die als Folge dann einen Zerschleiß des Glaubens und des unbedingten persönlichen Engagements herbeiführen.

Drei umfassende Problemkomplexe der gegenwärtigen spanischen Gesellschaft bedingen Erscheinung und Eigenart von drei entsprechenden Untertypen von *Außenseitern.* Die einen sehen im gegenwärtigen neokapitalistischen System Spaniens ein Unterdrückungssystem, mit dem sich ihre Kirche, zumindest willfährig, solidarisiert hat. Die andere Gruppe, die wohl nicht mit den Anliegen weiter Kreise des baskischen und katalanischen Klerus gleichzusetzen ist, erblickt in der Struktur und Praxis ihrer Kirche eine unzulässige Identifizierung mit der bestehenden politischen Struktur des Landes. Eine dritte Gruppe ist (wohl in etwa übereinstimmend mit Bestrebungen anderer Priestergruppen im Ausland) über die noch bestehende Struktur der spanischen Kirche und ihre Grundentscheidungen verbittert und sucht, abseits des hierarchischen Aufbaus, in einer „unterirdischen" Kirche ihre Zuflucht.

Daß das Aufgeben des Priesterberufes, dieser extreme Fall der Priesterkrise, nicht auf menschliche Unreife bezüglich dem Autoritäts- oder Zölibatsproblem, auf Modeerscheinungen oder auf mehr oder weniger an pathologische Erscheinungen zurückzuführen ist, sondern eine echte menschliche Tragik darstellt, zeigt die Tatsache der „äußerst großen Häufigkeit" von *Selbstmordversuchen* unter diesen Priestern, eine Tatsache, die von der einschlägigen Literatur bisher erstaunlicherweise kaum berücksichtigt worden ist. Wenn man bedenkt, daß viele andere aus Glaubensgründen oder sonstigen statusgebundenen Bedenken vor diesem letzten tragischen Schritt zurückschrecken und daß viele dann einer typischen „Situationskrankheit" psychosomatischer Art verfallen oder gegebenenfalls den subtileren sozialen Selbstmord etwa eines Klosters strenger Observanz vorziehen (so der häufige Fall bei den „Konservativen"), dann ist dieser hohe Index von noch größerer Bedeutung. Für nicht wenige Priester führt die Aufgabe ihres Berufes, ihrer bisherigen Wertvorstellungen, Erlebnisse und Erfahrungen, gesell-

schaftlicher Beziehungen, ebenfalls in die Nähe einer gesellschaftlichen Selbstaufgabe.
Anscheinend spielt der Zölibat im ganzen gesehen keine maßgebende und alleinbestimmende Rolle. Im Untersuchungsmaterial, das der Arbeit Ruiz-Olabuénagas zugrunde lag, ist der Zölibat nur in 14,2 % der Fälle der ausschließlich entscheidende Grund gewesen. Ein anderes Problem ist die Frage seiner tatsächlichen Einhaltung. Hierüber fehlen genaue Angaben, die möglicherweise einen zuverlässigeren Rückschluß auf die tatsächliche Bedeutung dieses Motivs erlauben würden.

Latente Situationskrisen

Sowenig man die soziologische Breite und Tiefe etwa des Scheidungs- oder des Kriminalitätsphänomens erfassen könnte, wenn man die Untersuchung auf die Fälle beschränken würde, die als solche durch ein Gerichtsverfahren bekannt geworden sind, so wenig würde man die ganze soziologische Breite und Tiefe der Priesterkrise erfassen, würde man als Blickfeld nur den extremen, juristisch faßbaren Fall des Expriesters im Auge haben. Abgesehen davon, daß die Grenzen dieses Blickfelds fließend sind, würden die hier beschriebenen Extremsituationen selbst nicht in ihrem ursächlichen Zusammenhang und ihrem langwierigen vorbereitenden und sehr verwickelten Prozeß erfaßt werden können, würde man nicht die Situation des *„In-Priesters"* in die soziologische Betrachtung mit einbeziehen. Für diese die Grenzen eines einzelnen Forschers überschreitende Aufgabe wird immerhin vorschlagsweise der Entwurf einer Typologie dargeboten, die, soweit sie nicht mit den vier bereits angeführten Grundtypen zusammenfallen, der Erwähnung wert sind. Sie lassen die Tragweite der latenten Krise deutlicher erkennen. Die Frequenz und die Tiefe dieser krisenhaften Typen müssen aber einer vielfältigeren Prüfung weiten Umfangs auf nationaler Ebene überlassen werden, die bereits im Gange ist.
Sehr groß scheint die Zahl derer zu sein, für die es *keine andere Alternative*, kein Zurück mehr gibt. Über eine gewisse Altersgrenze hinaus bleibt ihnen für einen Berufswechsel keine Chance mehr, weder für eine psychologische Umstellung noch für eine ihrem Alter und ihrer Bildung entsprechende und sie befriedigende Beschäftigung, noch die Chance einer neuen akademischen Laufbahn, noch die gesellschaftliche Chance, einen neuen Freundeskreis um sich bilden zu könnnen. Hinter einer mehrfach verriegelten Grenze lauert nur „Verbannung" und namenloses Dasein.
Der Situation dieser Gruppe scheint eine große Anzahl von *Landpfarrern* nahe zu sein. Abseits des großstädtischen Kulturlebens, abseits der um die Städte werbenden beruflichen Aufstiegsskala. In einer von der Landflucht der Jugend gezeichneten überalternden Gemeinde hat der Landpfarrer seine besten Jahre in einer zermürbenden, völlig einsamen und namenlosen Arbeit verbraucht und geht einer rein menschlich fast ausweglos erscheinenden Zukunft entgegen. (Die Einsamkeit und das Frustrationsgefühl des Landpfarrers hat O. *González de Cardedal* in seinem Buch „Crisis de seminarios o crisis de sacerdotes", 1967, mehr aus dem theologisch-pastoralen Standpunkt sehr plastisch vor Augen geführt.)

Der „dritte Pfarrer" und seine Gegentypen

Als *„den dritten Pfarrer"* hat der bekannte Schriftsteller (und Geistliche) *J. L. Martín Descalzo* eine andere Erscheinung bezeichnet, nämlich jene nicht seltene Gruppe von Priestern, die vom Seminar einen großen Überschuß an hochgeschraubten Idealen mit in die Welt nahm, die aber in der Folge, durch die Ernüchterung des Lebens und der starren Strukturen, fast erstickt wurden. Als vermeintliches Allheilmittel kam dann das Konzil der Entmutigung und der Ernüchterung sehr gelegen. Der Enthusiasmus loderte von neuem auf. Man kämpfte noch einmal, rebellierte eine Zeitlang, bis schließlich noch einmal und endgültig die Ernüchterung eintrat. Jetzt heißt die Parole: Sich nicht aus der Ruhe bringen lassen und weiter leben. Er ist weder konservativ noch fortschrittlich, er ist „der dritte Pfarrer".
Eine andere zahlenmäßig starke Gruppe *weicht* in ihrem Lebensvollzug in *andere* Beschäftigungen aus, die der traditionelle Priesterberuf zuläßt bzw. fördert. Die Ergreifung solcher Möglichkeiten (Lehrtätigkeit, Schriftstellerei, soziale Arbeit, Büroarbeit) wird von ihnen nicht mehr als ein selbstverständlicher Ausfluß der priesterlichen Sendung oder als notwendig geltender Dienst an der kirchlichen Verwaltung betrachtet, sondern als eine menschliche Ersatzerfüllung, die das eigentlich „Priesterliche" ihnen nicht mehr bietet, wobei dieses wiederum zu einer nebensächlichen Lebenssparte verkümmert.
Als *„prophetisch"* könnte man annähernd eine bedeutende Gruppe von Priestern bezeichnen, die wohl als die engagierteste von allen gelten darf. Ihr direkter und indirekter Kontakt mit dem städtischen Proletariat hat sie von der Notwendigkeit einer tätigen Gegenwart der Kirche in der Welt, vor allem auch im Zeugnis der Arbeit, überzeugt. Sie kämpfen für die Ausformung und die praktische Realisierung eines neuen Priesterbildes. Einige davon haben ihre sakramentale und amtliche Tätigkeit bereits aufgegeben und sie mit einer profanen Arbeit vertauscht.
Die ausgesprochen „Konservativen" entrüsten sich nicht selten über den allgemeinen Wertumsturz, über die Lawine, die im Schutze des Zweiten Vatikanums ins Rollen gekommen ist. Sie können nicht verstehen, warum die zuständigen Oberen der allgemeinen Auflösung und Zersetzung tatenlos zusehen. Als „die Letzten der Gerechten" ziehen sie aus in die Horte der Sicherheit und Treue, in die Klöster alter Observanz oder in die Missionen.
Die Rolle der gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturen und Strukturumwandlungen für die Entstehung, den Ausgang und die Auswirkungen der Priesterkrise kommt in der Arbeit Ruiz-Olabuénagas deutlich zum Ausdruck. Daß die (soziologische) Suche nach einem wirklichkeitsgemäßeren Priesterbild dem theologischen Bemühen um ein wesensgemäßeres Priesterbild entspricht, sollte nicht eine äußerliche Koinzidenz bleiben, wo jede Sichtweise beziehungslos oder gar rechthaberisch für sich allein die Wahrheit zu finden sucht, sondern zu einer echten Begegnung des Aufeinanderhörens und der gemeinsamen Denkbemühungen führen. Dieser gegenseitigen Rückkoppelung von Theologie und Soziologie müßte aber wohl auch in der Praxis (und nicht nur in Spanien und nicht nur in der Priesterfrage) eine größere Freiheit des Experimentierens entsprechen.

Länderbericht

20 Jahre Deutsche Demokratische Republik

Am 7. Oktober 1969 wird in der DDR mit überdurchschnittlichem Aufwand der 20. Jahrestag der Gründung dieses Staates gefeiert. Immerhin sind schon 20 Jahre vergangen — also eine größere Zeitspanne als die Weimarer Republik und das Dritte Reich existierten —, seit deutsche Kommunisten im Schutze der sozialistischen Okkupationsmacht Sowjetunion die DDR gründeten.

Wenn die Gründung der DDR auch erst einen Monat nach dem Zusammentritt des Deutschen Bundestages in Bonn erfolgte, so war sie durchaus keine improvisierte Aktion. Die Sowjetunion war nach dem Sieg der Alliierten von Anfang an im Bereich ihrer Besatzungszone bestrebt, eine kommunistische Besatzungspolitik zu entwickeln, die deutschen Kommunisten mit Nachdruck zu fördern und diesen alle Schlüsselpositionen in der Verwaltung (von Gemeinden, Städten, Kreisen, Ländern und den Zentralverwaltungen) und im gesamten öffentlichen Leben einzuräumen.

Bereits ab Herbst 1945 wurde mit der Errichtung der „Deutschen Zentralverwaltungen" und etwas später der „Deutschen Wirtschaftskommission" (DWK) begonnen. Diese unter direkter sowjetischer Kontrolle tätigen mit deutschen Kommunisten durchsetzten zentralen Exekutivorgane steuerten in der Substanz einen klaren „sozialistischen" Kurs. Aber nicht nur im Bereich der Exekutivorgane, sondern auch in der Legislative war die Gründung der DDR gut vorbereitet. Am 15. und 16. Mai 1949 wurden erstmals auf der Grundlage von Einheitslisten Wahlen zum dritten „Deutschen Volkskongreß" durchgeführt. Auf den vorher zwischen den einzelnen Blockparteien und den kommunistischen Massenorganisationen „ausgehandelten" Listen hatte die SED zusammen mit den kommunistisch beherrschten Massenorganisationen die absolute Mehrheit der Kandidaten. Der dritte Deutsche Volkskongreß wählte dann aus seiner Mitte den „Deutschen Volksrat" (400 Mitglieder). Am Gründungstag der DDR (7. Oktober 1949) konstituierte sich der „Deutsche Volksrat" zur „Provisorischen Volkskammer der DDR".

Die ersten Nachkriegsjahre

Bei der Gründung der DDR wurde die erprobte und vielfach bewährte kommunistische Taktik — in verschleierter Form vollendete Tatsachen zu schaffen — meisterhaft angewandt. Die sowjetischen und mitteldeutschen Kommunisten stellten sich gründlich auf eine Separatentwicklung ein. Obwohl ihre eigenen staatlichen Organe schon weitgehend ausgebaut und voll funktionsfähig waren, warteten sie mit der formellen Staatsgründung so lange, bis die Bundesrepublik konstituiert war, um diese als Abwehrreaktion auf westliche Schritte ausgeben zu können. Man kann die Frage stellen, ob die Sowjetunion schon von 1945 an auf die Etablierung eines deutschen kommunistischen Staates orientiert war. Die Sowjetunion versuchte zunächst im Bereich der Vier-Mächte-Verwaltung für Deutschland eine ihr genehme Politik durchzusetzen, um Voraussetzungen für eine sogenannte antifaschistisch-demokratische Entwicklung in ganz Deutschland zu schaffen. Die von ihnen forcierte und kontrollierte Entwicklung in ihrem eigenen Besatzungsbereich sollten dabei Modell und stabile Basis für eine ihr genehme Entwicklung in Gesamtdeutschland sein. In dem Maße aber, wie sich erwies, daß die westlichen Besatzungsmächte und westdeutsche Politiker auf Gegenkurs gingen und sich der sowjetischen Auslegung des Potsdamer Abkommens widersetzten, wurde die Etablierung der DDR als fester Bestandteil des kommunistischen Machtbereichs vorangetrieben.

Die wichtigsten gesellschaftspolitischen Entscheidungen waren bereits vor der Gründung der DDR gefallen. In teilweise noch getarnter Form wurde Kurs auf die sozialistische Umgestaltung genommen. Die Boden- und Schulreform waren durchgeführt. Die Großbanken, alle Schlüsselindustrien und die meisten Großbetriebe wurden „volkseigen" oder gehörten zu sowjetischen Aktiengesellschaften. Die SED hatte sich mit wirksamer Unterstützung der sowjetischen Besatzungsorgane die ungeteilte Führungsrolle im politischen Leben gesichert und war auf dem Wege zu einer „Partei neuen Typus" (einst sagte man: „Bolschewisierung der Partei"). Die anderen politischen Parteien waren im wesentlichen schon von „antidemokratischen Kräften" gesäubert und weitgehend gleichgeschaltet. Eine Verfassung war schon fix und fertig ausgearbeitet und brauchte nur noch in Kraft gesetzt zu werden. Obwohl die Errichtung der DDR in vieler Hinsicht keineswegs eine echte Zäsur darstellt, wurde dieses Ereignis doch von beträchtlicher historischer Bedeutung. In Deutschland, dem Geburtsland von Marx und Engels, wurde von den Sowjets als eine ihrer wichtigsten und wertvollsten Errungenschaften im Ergebnis des „Großen Vaterländischen Krieges" ein kommunistischer Separatstaat ins Leben gerufen und damit die Grenze des kommunistischen Machtbereichs ins Herz Mitteleuropas vorverlegt. Welche Bedeutung der Kreml diesem Ereignis von Anfang an beigemessen hat, geht aus dem Stalin-Telegramm vom 13. Oktober 1949 hervor: Die „Gründung der Deutschen Demokratischen friedliebenden Republik" sei ein Wendepunkt in der Geschichte Europas.

Wirtschaftliche und politische Konsolidierung

Im Verlauf ihrer 20jährigen Geschichte hatte die DDR bisher viele Schwierigkeiten durchzustehen. Mit Härte und Brutalität mußte vielfach das Volk niedergehalten und die kommunistische Macht behauptet werden. Verschiedene Umwälzungen (z. B. Kollektivierung der Landwirtschaft) wurden unter großem Druck erzwungen. Die persönlichen Freiheiten wurden beträchtlich beschnitten. Heuchelei und Lüge wurden zu Tugenden der Selbstbehauptung und Anpassung. Die systematische umfassende ideologische Indoktrination wirkte lähmend und deformierend. Hunderttausende stimmten mit den Füßen ab, mußten Hab und Gut im Stich lassen und im Bundesgebiet von vorn anfangen. Für die Sowjetunion mußten die Bewohner der DDR viele Jahre beträchtliche Opfer bringen (Reparationen, Stationierungskosten, unvorteilhafte Handelsverträge), auch die beträchtlichen Aufwendungen für die Nationale Volksarmee, die Staatssicherheitsorgane, Volkspolizei, die Kampfgruppen sowie die

zeitweilig umfangreichen Fehlleistungen von Wirtschaftsbürokraten schmälerten den Lebensstandard beträchtlich bis auf den heutigen Tag.

Ungeachtet dieser Grundtatsachen ist jedoch festzustellen, daß in der DDR insbesondere nach dem 13. August 1961 sich innere Veränderungen anbahnen, die nicht zu übersehen sind. Trotz mancher Rückschläge, Unzulänglichkeiten, Mißstände, Ungerechtigkeiten und Unmenschlichkeiten hat sich die DDR zu einem relativ stabilen Staatswesen entwickelt, das in vieler Hinsicht im kommunistischen Machtbereich eine Spitzenposition einnimmt. Immerhin steht die DDR im kommunistischen Machtbereich schon an zweiter Stelle in der Industrieproduktion, direkt nach der Sowjetunion (im Weltmaßstab an achter Stelle). In einigen Bereichen der chemischen Industrie rangiert die DDR vor der Sowjetunion. In der Chemieproduktion pro Kopf der Bevölkerung steht sie sogar direkt hinter den USA an zweiter Stelle. Die DDR ist der größte Maschinenexporteur im Ostblock. Die Produktion in Industrie- und Landwirtschaft steigt in den letzten Jahren kontinuierlich in (verglichen mit anderen kommunistischen Staaten) überdurchschnittlichen hohen Wachstumsraten. Industrie- und Landwirtschaft haben sich der westdeutschen Pro-Kopf-Produktion auf rund 85 % angenähert. Technisch hat die DDR in verschiedenen Bereichen vor allem im Maschinenbau das Weltniveau erreicht.

Der Lebensstandard der DDR-Bürger liegt im kommunistischen Machtbereich an der Spitze. Zwar gibt es noch Engpässe und Schwierigkeiten in der Versorgung und Mängel in der Produktion, aber von allgemeiner Not kann man nicht mehr sprechen. Jede 10. Familie besaß 1968 ein Auto (1960 nur jede 33.), jede 3. hatte eine Waschmaschine und einen Kühlschrank (1960 jede 15.), und mehr als die Hälfte (60 %) aller Familien verfügte über einen Fernsehapparat (1960 jede 6.). Das Nationaleinkommen betrug 1968 für die DDR pro Kopf 1605 Rubel, für die ČSSR 1455, für Ungarn 1395, für Polen 1160, für Bulgarien 1145, für Rumänien 1040 und für die Sowjetunion 915 Rubel. In absehbarer Zeit sind sogar Agrar-Überschüsse zu erwarten. Als Indiz für ein gewisses Vertrauen der Bevölkerung in die wirtschaftliche Entwicklung, aber zum Teil auch als ein Anzeichen für weniger Möglichkeiten, in sinnvoller Weise größere Summen auszugeben (z. B. keine Möglichkeit des Hausbaus, lange Wartezeiten für Autos), ist das starke Anwachsen der Spareinlagen pro Haushalt: sie stiegen von 487 Mark Ost im Jahre 1961 auf 5273 Mark im Jahre 1967.

Trotz weitgehender Einbeziehung der Frau in den Arbeitsprozeß (ca. 70 %) gibt es einen erheblichen Mangel an Arbeitskräften. In der DDR ist eine kleine Zahl von polnischen und ungarischen Gastarbeitern tätig. Es gab auch Versuche, italienische und spanische Arbeitskräfte anzuwerben.

Fortschritte im Bildungs- und Sozialwesen

Beim Vergleichen des Lebensstandards der DDR-Bevölkerung wird nicht mehr wie früher ausschließlich das bundesdeutsche Niveau als Bezugspunkt genommen, sondern der Lebensstandard in den sozialistischen Nachbarstaaten. In zunehmendem Maße bildet sich ein trotziger Stolz auf das unter schwierigen Bedingungen Geschaffene und auf die gegebene Heimat heraus, was man bereits als entstehendes sozialistisches Staatsbewußtsein qualifizieren muß (vgl. Herder-Korrespondenz, 21. Jhg., S. 240 ff.).

Der Berliner BBC-Korrespondent *Johnson* erklärte in einer Fernsehsendung am 16. Juni 1969:

„Ulbrichts wirtschaftliche Erfolge, obwohl sie im Vergleich zur Bundesrepublik bescheiden sind, haben doch dazu beigetragen, in der ostdeutschen Bevölkerung eine Art von Staatsbewußtsein zu erzeugen. Ebenso wichtig war hier die Berliner Mauer, ein deutliches Zeichen der Trennung, das bei vielen zu der Erkenntnis führte, daß die Bundesrepublik sie sozusagen nicht hat vom Kommunismus befreien können und daß sie sich anpassen müßten."

Die bisherige Klischee-Vorstellung — die überwiegende Mehrheit lehne die gegebene Ordnung ab — trifft nicht mehr ohne Differenzierung zu. Zwar ist immer noch keine Mehrheit der DDR-Bevölkerung bereit, sich voll mit der Politik der SED zu identifizieren, doch ein Verbundenheitsgefühl mit dem Gegebenen dürfte beim größeren Teil der Bevölkerung schon vorhanden sein.

Erwähnenswert ist auch, daß die DDR im Bildungswesen in mancher Hinsicht Vorbildliches geleistet hat. In Stadt und Land gibt es seit 1965 die obligatorische Zehn-Klassen-Schule. Mit dem „Gesetz über das einheitliche sozialistische Bildungssystem" (25. Mai 1965) wurden vielseitige neue Ausbildungsmöglichkeiten beschlossen. Wer lernen will, hat viele Möglichkeiten. Durch die systematische besondere Förderung von Arbeiter- und Bauernkindern wurde das Bildungsprivileg der Begüterten beseitigt, wenngleich nun Personen, die als politisch unzuverlässig gelten, Hindernisse zu überwinden haben.

An den Universitäten und Hochschulen wurde ebenfalls Beachtliches geleistet und gegenwärtig wird dort eine den Bedürfnissen der Gegenwart gerecht werdende grundlegende Hochschulreform verwirklicht. Zwar wurde mit all diesen Maßnahmen versucht, den Einfluß der SED zu verstärken und noch konsequenter den Grundsatz der Einheit von Bildung und Erziehung durchzusetzen, doch da die SED an einem der gesellschaftlichen Praxis dienenden Aufschwung der Wissenschaft außerordentlich stark interessiert ist und sie den Menschen als wichtigste Produktivkraft ansieht, mißt sie der zielgerichteten Ausbildung der Menschen auf die Bedürfnisse der sozialistischen Gesellschaft hin größte Bedeutung bei. Trotz großer Anstrengungen zur sozialistischen Erziehung wird zugleich auf die Aneignung solider Kenntnisse in den Naturwissenschaften und in Sprachen größter Wert gelegt. Die Wissenschaft wird in den Dienst der Interessen der industriellen Produktion und der sozialistischen Gesellschaftspolitik gestellt. Nicht der gesellschaftlichen Praxis dienender „Bildungsballast wird „großzügig" abgestoßen. Manches am Bildungswesen der DDR ist jedoch durchaus brauchbares Modell.

Im Bereich der Sozialpolitik wurde vor allem im Gesundheitswesen Positives geleistet, was für die Masse der Bürger durchaus eine Errungenschaft ist. Die weitverbreiteten Polykliniken ermöglichen eine rationelle Teamarbeit der Ärzte, die auch den Patienten zugute kommt. Der angestellte Arzt kann sich den fast ausschließlich sozialversicherten Patienten in seiner Dienstzeit je nach den medizinischen Erfordernissen individuell widmen. Er muß nicht aus Existenzgründen viele Krankenscheine abrechnen und Privatpatienten bevorzugen. Eine Höchstgrenze für verordnete Medikamente seitens der Sozialversicherung gibt es nicht. Das weitgehend sozialisierte Gesundheitswesen hat vornehmlich die Aufgabe, die Menschen durch wirksame Behandlung arbeitsfähig zu erhalten bzw.

wieder gesund zu machen. Der vorbeugende Gesundheitsschutz ist daher ziemlich gut entwickelt. Reihenuntersuchungen sind verbreitet und teilweise sogar Pflicht, z. B. Lungen-TBC-Schirmbildkontrollen.

Die Rentner lebten lange Zeit im wirtschaftlichen Schatten der DDR. Durch Anhebung der Renten im Jahre 1968 wurde die materielle Lage der Rentner etwas gebessert, wenngleich die Renten im Vergleich zur Bundesrepublik immer noch bescheiden sind. Künftig besteht die Möglichkeit, eine Zusatzrente zu erhalten, wenn Leistungen für eine freiwillige Zusatzversicherung erbracht werden.

Johnson erklärte in der erwähnten Fernsehsendung auf die Frage, auf welche Errungenschaften die DDR-Bürger im Falle einer Wiedervereinigung nicht verzichten möchten: „Auf Grund sehr vieler Kontakte mit Ostdeutschen über eine Periode von mehr als zehn Jahren, glaube ich, daß zum Beispiel die Beseitigung der Arbeitslosigkeit, die besseren Bildungschancen für Leute mit niederem Einkommen, der staatliche Gesundheitsdienst, manche Rechtsreformen, vielleicht auch die Verstaatlichung großer Fabriken, daß diese Dinge wohl von der Mehrheit der ostdeutschen Bevölkerung bejaht werden. Aber das heißt nicht, daß bis heute die SED und Walter Ulbricht volkstümlich geworden sind."

Es entwickelt sich der Trend, das gegebene sozialistische System als gesellschaftliche Organisationsform anzuerkennen und mangels anderer realer Alternativen zu akzeptieren. Dies schließt selbstverständlich Kritik an Mängeln und Mißständen nicht aus.

Die Kritik der DDR-Bürger richtet sich aber in zunehmendem Maße nicht mehr schlechthin gegen den Staat, das System oder die Führung, sondern sachgerechter und differenzierter auf örtliche Verantwortliche und Einrichtungen. Es gibt Beobachter die feststellten, daß die DDR-Bürger nicht unzufriedener sind als die Menschen in der Bundesrepublik, nur seien die Anlässe der Unzufriedenheit oftmals andere, z. B. teure Textilien, Versorgungslücken (vgl. „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 14. 7. 69: „Gespräche mit ‚anderen' Deutschen"). Von den meisten Bewohnern wird anerkannt, daß sich der Lebensstandard und die Lebensverhältnisse in den letzten Jahren fühlbar gebessert haben. Manches wird im Vergleich zur Bundesrepublik für besser gehalten (billigere Mieten, niederere Fahrpreise, bessere Ausbildungsmöglichkeiten).

Es darf angenommen werden, daß heute — bei geöffneten Grenzen — der Fluchttrend geringer als vor dem 13. August 1961 wäre. Einen Hinweis darauf kann man aus folgendem Umstand ableiten. Seit November 1964 durften insgesamt 5,5 Millionen Rentner in die Bundesrepublik reisen. Gewöhnlich nutzten etwa 1 Million Rentner im Jahr die Möglichkeit der Westreise aus. Aber nur 0,7% der Rentner äußerten die Absicht, in der Bundesrepublik bei ihren Verwandten bzw. Bekannten zu bleiben.

Aus einem Gefühl der Stärke und Sicherheit geht heutzutage die SED-Führung konzilianter als früher mit den Menschen um. Zwar wurde die ideologische Indoktrination bisher nicht eingeschränkt, aber sie wird in weniger aufdringlicher Form betrieben. Unter der Parole der Entwicklung der sozialistischen Menschengemeinschaft unternimmt die SED beträchtliche Anstrengungen, die inneren Gegensätze abzubauen und eine Art Volksgemeinschaft zu schaffen. Die Menschen sollen ein interessantes kulturvolles Leben führen können und sich in ihren Heimatorten wohlfühlen. Während im Innern nach einer weitgehenden Harmonie bei wachsamer Abwehr aller Aufweichungserscheinungen gestrebt wird, wird der Klassenkampf nach außen, vornehmlich gegen die Bundesrepublik, konzentriert.

In den vergangenen 20 Jahren hat die SED-Führung alles getan, um die ‚sozialistische' Entwicklung in der DDR voranzutreiben und damit die Kluft zwischen beiden Teilen Deutschlands zu vertiefen und unüberbrückbar zu machen. Systematisch wurde eine Staats- und Gesellschaftsordnung aufgebaut, die sich in jeder Hinsicht grundlegend von der in der Bundesrepublik unterscheidet. Alle verbindenden Elemente gesamtdeutscher Art wurden soweit als möglich beseitigt. Davon zeugen u. a. auch die Anstrengungen zur Ausarbeitung neuer Gesetzeswerke, die den neuen gesellschaftlichen Bedingungen Rechnung tragen und den politischen Bedürfnissen der SED entsprechen. Durch die neue sozialistische Verfassung vom 8. April 1968 wird die sozialistische Gesellschaftsordnung in umfassender Weise staatsrechtlich verankert (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 231 ff.). Sowohl durch sie wie durch das neue Strafgesetzbuch (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 118 ff.), das Gesetz über die Staatsbürgerschaft der DDR und das Familiengesetzbuch soll zum Ausdruck gebracht werden, daß der Sozialismus in der DDR unwiderruflich gesiegt hat und daß die Spaltung Deutschlands rechtlich abgeschlossen ist. Die DDR betrachtet sich nicht als „Provisorium, sondern als stabiler und dauerhafter Faktor des Friedens und der Sicherheit in Europa" (Ulbricht am 31. 1. 68 vor der Volkskammer).

Die SED legitimiert sich

Die Thesen zum 20. Jahrestag der Staatsgründung geben Einblick in das Selbstverständnis der DDR. Hier seien nur einige der zentralen Thesen angeführt, die im Detail langatmig erläutert und begründet wurden („Neues Deutschland", 16. 1. 69):

„I. Die DDR ist der durch die vielhundertjährige Geschichte unseres Volkes legitimierte deutsche Staat des Friedens und der Freiheit, der Menschlichkeit und sozialen Gerechtigkeit.

II. Die DDR entstand und entwickelte sich in Übereinstimmung mit dem Grundgesetz unserer Epoche. Sie steht auf der richtigen Seite in der weltweiten Auseinandersetzung zwischen Sozialismus und Imperialismus.

III. . . . Bürger unserer Republik zu sein bedeutet zu den Siegern der Geschichte zu gehören.

IV. Die Staatsordnung der Deutschen Demokratischen Republik verkörpert die höchste Entwicklungsstufe der Demokratie, die sozialistische Demokratie . . .

VI. In der Deutschen Demokratischen Republik entstand die sozialistische Menschengemeinschaft, die weiter wächst und sich zunehmend festigt. In ihr erfüllt sich der große humanistische Gedanke von der Selbstverwirklichung des Menschen.

VII. In der DDR ist der alte Traum der Einheit von Geist und Macht verwirklicht. Wir leben in einem Staat der modernen Wissenschaft und in einer aufblühenden sozialistischen Nationalkultur.

X. Die sozialistische DDR ist dem imperialistischen Westdeutschland um eine ganze historische Epoche voraus. Sie verkörpert die Lebensinteressen des deutschen Volkes . . ."

Neuartig sind diese Thesen in ihrem Inhalt gewiß nicht. Dem Bürger der DDR soll eben systematisch das Gefühl

und das Bewußtsein anerzogen werden, die Entwicklung in der DDR stehe in Übereinstimmung mit den Gesetzmäßigkeiten der Geschichte, der DDR gehöre die Zukunft, sie sei der bessere deutsche Staat, in dem wirkliche Demokratie und Menschlichkeit existent sind. Es sollte nicht unterschätzt werden, daß unter anderem auch mittels dieser Interpretation das Selbst- und in einigen Fällen auch schon ein Sendungsbewußtsein einfacher DDR-Bürger sich in dieser Richtung zu entwickeln beginnt. Auch sei hier erwähnt, daß viele DDR-Bürger beim Westfernsehen durch die freimütige Berichterstattung über Studentenunruhen, das Wirken der NPD, die Gerstenmaier-Affäre u. a. zu schiefen Verallgemeinerungen kommen und dabei verleitet werden, die DDR für den besseren, moralisch saubereren Staat zu halten.

Moskaus bester Bundesgenosse

Wenn auch die Position der SED-Führung im Verhältnis zu den Führungen anderer kommunistischer Parteien im Ostblock aus verschiedenen Motiven (Neid, Mißbilligung von deutscher Überheblichkeit, Abneigung gegen preußische Gründlichkeit bei der Anwendung der Doktrin etc.) teilweise problematisch ist und sie zum Teil auch durch ihre Entspannungsfeindlichkeit unangenehm auffällt, so ist davon auszugehen, daß die gegenwärtige SED-Führung im Kreml gerade deswegen nach wie vor besonders gut angesehen ist. Die SED-Führung hat in der Wertung des Kreml sich auch in kritischen Situationen als absolut zuverlässig, geschickt taktierend und ihren Aufgaben gewachsen erwiesen. Auf Ulbricht, Honecker und Stoph kann sich die Kremlführung verlassen. Bis heute hat sich die DDR zum wichtigsten, zuverlässigsten und wertvollsten Bündnispartner der UdSSR entwickelt. Durch eine Vielzahl von Verträgen ist die DDR engstens an die Sowjetunion gebunden. Insbesondere sei hier auf den „Vertrag über Freundschaft, gegenseitige Hilfe und Zusammenarbeit" vom 12. Juni 1964 und auf die „Gemeinsame Erklärung" vom 14. Juli 1969 hingewiesen. Durch diese Dokumente ist die Existenz der DDR von der Weltmacht Sowjetunion zuverlässig geschützt. Durch die enge politische, wirtschaftliche, militärische und wissenschaftliche Verflechtung ist an der Einhaltung der gegebenen Beistandsgarantien und Hilfsversprechungen nicht zu zweifeln. Schon seit längerer Zeit gilt für Moskau der Grundsatz, daß ohne und gegen die DDR keine Entscheidungen in der Deutschlandfrage zu treffen sind. Der DDR ist diesbezüglich ein qualifiziertes Mitspracherecht eingeräumt. Walter Ulbricht und seine engsten Vertrauten werden nicht mehr schlechthin als Erfüllungsgehilfen, sondern vorwiegend als gleichberechtigte Partner angesehen.
Die in der „Gemeinsamen Erklärung" vom 14. Juli 1969 fixierte enge wirtschaftliche Verflechtung soll modellartigen Charakter haben. In dieser Erklärung wird die Überzeugung ausgesprochen, daß die „allseitige wirtschaftliche Integration der brüderlichen sozialistischen Länder ein gesetzmäßiger Prozeß ist, der sich aus der Natur der sozialistischen Ordnung ergibt". Der Begriff „Integration" ist aber nicht auf die Wirtschaft begrenzt, sondern wird auf andere Gebiete ausgedehnt. Die Zusammenarbeit zwischen der DDR und der Sowjetunion wird in nächster Zeit auf allen Gebieten noch stärker werden. Die DDR beginnt sich auch mit Kapital an der Erschließung von Rohstoffvorkommen in der Sowjetunion zu beteiligen. Unzweifelhaft geht die „Gemeinsame Erklärung" inhaltlich über die Deklaration der Moskauer Weltkonferenz hinaus. Erwähnenswert ist auch, daß die Breshnew-Doktrin in ihr verankert ist.

Isolierung überwunden

Die Hoffnung einiger bundesdeutscher Politiker, daß bei Zunahme der sowjetisch-chinesischen Spannungen Moskau zu echten Entspannungsbemühungen in Europa mit grünem Licht für eine deutsche Wiedervereinigung und einer Preisgabe der DDR bereit sein könnte, ist illusorisch. Gerade wenn die sowjetische Weltmacht genötigt sein sollte, sich militärisch stärker in Asien zu engagieren, dann wird sie bestrebt sein, ihren zuverlässigsten und kampfkräftigsten militärischen Verbündeten, die DDR, eine größere Rolle in Mitteleuropa einzuräumen. *A. Böhm* schrieb im „Rheinischen Merkur" am 21. März 1969: „Noch mehr: die ‚DDR' ist auch politisch der tragende Eckpfeiler des sowjetischen Machtgebäudes in Mittel- und Südosteuropa. Gerade wenn die Sowjetunion im Fernen Osten intensiver beschäftigt ist, kann sie es sich nicht leisten, den zuverlässigsten, aber auch anspruchsvollen Bundesgenossen zu vergrämen. Es kann gar keine Rede davon sein, daß die Sowjets das Ostberliner Regime in einer solchen Situation dazu erpressen würden, gegen seinen Willen und gegen seine Interessen plötzlich die Bonner Version der Entspannung zwischen beiden Teilen Deutschlands zu akzeptieren." Auch — und gerade wenn — Rumänien seinen nationalkommunistischen Kurs verstärkt, so wird dadurch die Geltung der DDR bei der sowjetischen Führungsmacht nur erhöht.
Der DDR blieben angesichts ihrer vielseitigen, äußerst beharrlichen Bemühungen internationale Erfolge in der Aufwertung und Anerkennung nicht versagt (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 422 ff.). Insbesondere im Bereich des Sports, aber auch auf kulturellem und wissenschaftlichem Gebiet konnte sie sich durch eindrucksvolle Leistungen Ansehen in der Welt verschaffen. Zum Beispiel erreichte sie bei der Olympiade 1968 den fünften Platz in der Medaillenverteilung (die Bundesrepublik den achten). Die DDR-Sportler errangen 9, die bundesdeutschen 5 Goldmedaillen. Die Leistungen der mitteldeutschen Sportler trugen wesentlich dazu bei, daß ihre Mannschaften bei der Olympiade 1972 voll gleichberechtigt unter eigener Fahne und Staatshymne antreten können.
Die Versuche, die DDR vollständig zu isolieren bzw. zu boykottieren, scheiterten. Selbst in den innerdeutschen Beziehungen gibt es in den letzten Jahren beachtliche Veränderungen im Stil. Während früher Briefe von DDR-Repräsentanten von offiziellen Stellen der Bundesrepublik überhaupt nicht angenommen wurden, Begegnungen nur auf unterer Beamtenebene als zulässig galten, werden heute Ministerbriefe empfangen und beantwortet, ebenso besteht die erklärte Bereitschaft zu Verhandlungen auf allen Ebenen ohne Diskriminierung. Bei Sportveranstaltungen wird die DDR-Fahne und -Hymne toleriert. Manches bisherige Tabu wurde schon überwunden. Glücklicherweise sind die in den Ohren von DDR-Bürgern diffamierend klingenden und der heutigen Realität widersprechenden Bezeichnungen SBZ, Zone etc. schon weitgehend außer Kurs gesetzt. Man kann auch darauf hoffen, daß die heute noch gebrauchten Umschreibungen „anderer Teil Deutschlands", „drüben" oder „Gebilde" eines Tages aus dem Sprachgebrauch kommen. Wenn trotz des bis-

herigen bundesdeutschen Entgegenkommens im Inhalt keine echten Entspannungslösungen zustande kamen, so ist doch immerhin das Klima etwas entkrampft worden.

Der völkerrechtlichen Anerkennung näher

Die Sowjetunion hat sich im 20. Jahr der Existenz der DDR veranlaßt gesehen, sich intensiver als bisher für die völkerrechtliche Anerkennung der DDR einzusetzen. Die Anerkennungsfrage wurde offenbar an die Spitze der Wunschliste der Sowjetdiplomatie gestellt, so daß überall dort, wo die Sowjetunion auf Grund ihrer Stärke ein Entgegenkommen erwarten kann, die DDR ins Spiel gebracht wird. Dieser Druck und die bisherige intensive Arbeit von DDR-Vertretungen in arabischen und asiatischen Staaten zeigen nun deutliche Ergebnisse. Die Entsendung eines Botschafters nach Ostberlin scheint der diplomatische Tribut zu werden, den die Araber als Gegenleistung für die sowjetische Unterstützung im Kampf gegen Israel entrichten. Es ist damit zu rechnen, daß der Durchbruch zur völkerrechtlichen Anerkennung der DDR auf die Dauer nicht zu verhindern ist. Wenn die Sowjetunion weiter intensiv die DDR in diesem Punkt unterstützt, so werden bald voraussichtlich weitere arabische Staaten und möglicherweise auch Indien Botschafter mit der DDR austauschen, wodurch andere Staaten zur Nachahmung angeregt werden könnten.

Die sog. Hallstein-Doktrin, die bisher schon von Hilfshypothesen im Falle der Sowjetunion, Rumäniens und vor allem Jugoslawiens durchlöchert war, beginnt unbrauchbar und unpraktikabel zu werden. Die weitere konsequente Anwendung des „Höchststrafmaßes" dieser Doktrin, Abbruch oder moderner gesagt „Einfrieren" der Beziehungen, dürfte sich als Bumerang erweisen, der letztlich zur Alleinvertretung der DDR in der dritten Welt führt. Manche anderen Repressalien gegen den „unfreundlichen Akt" der DDR-Anerkennung, z. B. die Annullierung der Wirtschaftshilfe, sind in ihrer Wirksamkeit zweifelhaft oder gar schon unpraktikabel. Wenn die Bundesrepublik z. B. Lehrkräfte aus Fachschulen zurückziehen würde, so würde sie nur DDR-Lehrern den ersehnten Platz einräumen.

Die Hallstein-Doktrin stammt aus einer Zeit, als noch gewisse Hoffnungen bestanden, mit einer Politik der Stärke der deutschen Wiedervereinigung näher zu kommen. Inzwischen hat sich jedoch viel geändert. Ein Anschluß der DDR ist unrealisierbar. Auch das Alleinvertretungsrecht ist in Theorie und Praxis ausgehöhlt, und zwar durch Verhandlungsangebote an Ostberlin und die rein pragmatisch begründeten bisherigen Modifizierungen der Hallstein-Doktrin. Das strategische Ziel der Hallstein-Doktrin, die Wahrung der deutschen Einheit war infolge der sich ändernden Weltlage nicht durchzuhalten. Nur das taktische Ziel, die DDR im internationalen Verkehr zu isolieren, konnte ziemlich lange — wenn auch unter großen finanziellen Opfern — erreicht werden.

Die Bundesregierung wird zwangsläufig in allernächster Zeit vor der Notwendigkeit einer nüchternen, die Realitäten berücksichtigenden Bestandsaufnahme stehen und wird überlegen müssen, wie trotz DDR künftig im Ausland weiterhin in elastischer Form die Interessen der Bundesrepublik wahrgenommen werden können.

Bei der Bestandsaufnahme wird man nicht übersehen können, daß gerade der anhaltende Trend zum Ausgleich der Interessen auf der Basis der stillschweigenden Anerkennung der Status quo dazu führt, Neutrale zu allseitigen diplomatischen Beziehungen zu ermuntern. Im übrigen ist auch zu bemerken, daß angesichts des verbreiteten Hin und Her zwischen deutschen Politikern über „Beinahe-, Dreiviertel-, Halb-, Ganz- oder Gar-nicht-Anerkennung" ausländische Politiker sehr pragmatisch vorgehen. Die anfängliche Bereitschaft der Großen Koalition, den Bonner Alleinvertretungsanspruch offen aufzugeben (was logischerweise das Zugeständnis eines DDR-Selbstvertretungsrechtes eingeschlossen hätte), schuf ebenfalls Unsicherheiten.

Selbstbewußt gegenüber der Bundesrepublik

Die Führung der DDR kann mit den in den letzten Jahren erzielten Erfolgen in der Durchsetzung der Aufwertung und Anerkennung halbwegs zufrieden sein. Da die Frage der völkerrechtlichen Anerkennung der DDR keine akademische Frage mehr ist, sondern zu einer Frage des politischen Alltags im Bundesgebiet und im Weltmaßstab wurde, können die Kommunisten auf weiteres Entgegenkommen hoffen und werden ermuntert, ihre Kampagne kompromißlos fortzusetzen.

Auf der 10. Tagung des Zentralkomitees der SED (28. und 29. April 1969) hat Walter Ulbricht unmißverständlich erklärt: „Einige westdeutsche Politiker haben die Frage nach der Herstellung staatsrechtlicher Beziehungen gestellt. Aber staatsrechtliche Beziehungen gibt es nur innerhalb eines einheitlichen Staates. Aber es gibt nun einmal zwei gleichberechtigte deutsche Staaten ... Wenn von westdeutscher Seite unter Aufrechterhaltung der Alleinvertretungsanmaßung von staatsrechtlichen Beziehungen zwischen Bundesrepublik und DDR die Rede ist, dann beinhaltet das den Anspruch auf Ein- und Unterordnung der DDR in bzw. unter die westdeutsche Bundesrepublik in der Art des Verhältnisses zwischen der Bundesrepublik und — sagen wir — dem Bundesland Nordrhein-Westfalen."

Diese Ausführungen sind eindeutig und lassen erkennen, daß auch das entgegenkommende Projekt einer staatsrechtlichen Anerkennung nicht akzeptiert wird. Das Selbstverständnis der SED-Führung erfordert, daß die DDR überall in der Welt als voll gleichberechtigter zweiter deutscher Staat im Sinne des Völkerrechts präsent ist. Die SED-Führung und auch ein Teil der Bevölkerung in der DDR empfinden es als Deklassierung, daß die DDR im Ausland durch die Bundesrepublik mit vertreten werden soll.

Langfristiges Nebeneinander

Angesichts dieser neuesten Erklärung muß man davon ausgehen, daß es eine Illusion ist, zu hoffen, daß sich die DDR mit einer nur staatsrechtlichen Anerkennung durch die Bundesrepublik auf Verhandlungen einlassen könnte. In dieser Frage wird die Regierung der DDR auch künftig unabdingbar am Standpunkt des Alles-Oder-Nichts festhalten, womit die Deutschlandpolitik der Bundesregierung vor erheblichen Schwierigkeiten steht. Mögliche Kompromisse könnten nur zwischen einer staatsrechtlichen und völkerrechtlichen Anerkennung liegen, wobei vielleicht auch die DDR bereit sein könnte, ausdrücklich darauf zu verzichten, gegenüber der Bundesrepublik als Ausland zu gelten.

Es ist nicht zu übersehen, daß die DDR ihre Außen-

politik erfolgreich fortführen kann, weil sie davon profitiert, daß im Weltmaßstab der Trend zur Respektierung des Status quo sich längst behauptet hat und der Wunsch nach Entspannung vorherrscht. Das Interesse an einer europäischen Sicherheitskonferenz in verschiedenen Ländern wird der Sowjetunion ermöglichen, die DDR als gleichberechtigten Konferenzpartner ins Spiel zu bringen. Unter Ausschluß der DDR dürfte eine solche Konferenz kaum zustande kommen.

Für die erstrebte Wiedervereinigung hat die Bundesrepublik keine Verbündeten. Sie wird von den meisten Staaten gefürchtet, weil die wirtschaftliche und politische Potenz des wiedervereinigten Deutschland außergewöhnlich stark wäre. Angesichts dieser Lage ist es nur realistisch, sich auf ein langfristiges Nebeneinanderleben der beiden deutschen Teilstaaten einzurichten und im Interesse der Menschen humanitäre Erleichterungen der Spaltung durchzusetzen.

Die Orientierung auf ein geregeltes Nebeneinander wird eine sachliche politisch-ideologische Auseinandersetzung mit dem Kommunismus allgemein und seiner Erscheinungsformen in Deutschland nicht ausschließen, im Gegenteil. Die Bundesrepublik kann der Bevölkerung der DDR in der Auseinandersetzung mit den kommunistischen Regimen nur dann eine gewisse Hilfe leisten, wenn sie eine sachgerechte, detaillierte, von Schwarzweißmalerei befreite Aufklärungs- und Informationspolitik betreibt.

Eine völkerrechtliche Anerkennung der DDR würde Deutschland gegenwärtig nichts einbringen. Jedoch dürfte klarwerden, daß mit Hinweisen auf angebliche Souveränitätsdefekte, mangelnder demokratischer Legitimation oder der Theorie von der alleinigen Rechtsnachfolge des Deutschen Reiches weniger Tagespolitik gemacht werden sollte. Letztlich haben auch andere Staaten solche Mängel bzw. ist diese Theorie umstritten. Es wäre besser, in der Tagespolitik die rabiate, gegen das eigene Volk gerichtete entspannungsfeindliche Politik der SED-Führung in aller Welt bloßzustellen und dadurch zur Zurückhaltung gegenüber dem Regime beizutragen.

Bundesaußenminister Willy Brandt schrieb im August 1967: „Je mehr Freiheit das Ostberliner Regime den Menschen gewähren würde, desto mehr zustimmende Anerkennung könnte es in der Welt finden." Von Brandt stammt auch der Satz: „Wir wollen auch dem anderen Teil Deutschlands Möglichkeiten geben, zu einem normalen Verkehr mit uns und, wenn es soweit ist, mit der übrigen Welt zu finden." Unter der Bedingung der Entkrampfung und Normalisierung der innerdeutschen Beziehungen und der Erleichterung des Lebens der Bevölkerung war man zu diesen entgegenkommenden Schritten zu Beginn der Großen Koalition bereit.

Dokumentation

Die Afrikareise des Papstes

Der dreitägige Besuch des Papstes in Uganda vom 31. Juli bis 2. August, über den die Tagespresse ausführlich berichtet hat, gehörte ohne Zweifel zu den bedeutsamsten, beachtetsten und meistkommentierten päpstlichen Auslandsreisen (acht seit Beginn des Pontifikats Pauls VI.); in Szenerie und unmittelbarer Ausstrahlung wohl nur der Palästinareise im Januar 1964 vergleichbar. Die meisten bisherigen Reisen wurden aus einem bestimmten äußeren Anlaß unternommen. Die Besuche in Bombay (1964) und Bogotà (1968) fielen jeweils mit eucharistischen Weltkongressen zusammen. Die Fatimareise galt dem 50. Jahrestag der Marienerscheinungen von 1917. Der Besuch in Genf im Juni (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 301) wurde wenigstens amtlich mit dem 50jährigen Gründungsjubiläum des Internationalen Arbeitsamtes begründet. Der Afrikareise fehlte ein solcher Anlaß. Die Huldigung an die 22 ugandesischen Märtyrer, die unter König Mwanga (1885—1887) den Tod fanden, bildete gewissermaßen nur den symbolischen Hintergrund. Auch das Erste Gesamtafrikanische Bischofssymposium (vgl. ds. Heft, S. 400), dessen liturgischer Abschluß den Auftakt des Besuchsprogramms bildete, war nicht der eigentliche Anlaß. Dieses sollte ja ursprünglich bereits im April stattfinden und wurde erst nachträglich wegen des Papstbesuches auf Ende Juli verlegt. Die Papstreise sollte der Kirche Afrikas zeichenhaft das Bewußtsein vermitteln, respektierter Partner der Gesamtkirche zu sein. Dieser Wunsch und diese Anerkennung zog sich wie ein roter Faden durch die verschiedenen päpstlichen Äußerungen, durch die etwa zwei Dutzend Begrüßungen, Kurzansprachen, Predigten und Reden (ein überstrapaziöses Mammutprogramm für den 71jährigen Papst), die Paul VI. während der knapp 52 Stunden seines Aufenthaltes an die Öffentlichkeit und an die verschiedensten kirchlichen und politischen Gesprächspartner richtete.

Uganda bildete dafür den denkbar besten Ausgangspunkt. Es war nicht nur das Land der ersten (1920 selig- und 1964 heiliggesprochenen) afrikanischen Märtyrer. In Uganda wurde auch vor genau dreißig Jahren (1939) mit der Berufung des ersten einheimischen afrikanischen Bischofs (des späteren Erzbischofs J. Kivanuka von Rubaga) ein erster gewichtiger Schritt zur Afrikanisierung der Hierarchie getan. Heute sind von 7 934 000 Einwohnern Ugandas etwa 60 % christlich, über ein Drittel (36 % bzw. 2 810 347) katholisch (nach „Catholic Directory of Eastern Africa" 1968/69), etwa 1 500 000 Angehörige der Church of Uganda (Anglikaner), ca. 21 000 Angehörige verschiedener protestantischer Gemeinschaften, 10 000 Orthodoxe und etwa eine halbe Million Moslems. Uganda ist nach dem Kongo das Land mit der zweitgrößten Katholikenzahl Afrikas. Schließlich herrscht in Uganda seit Jahren ein für Afrika beispielhaftes ökumenisches Klima. Seit 1964 besteht ein ugandesischer Kirchenrat, dem auch die katholische Kirche angehört. Unter König Mwanga hatten Katholiken und Anglikaner gemeinsam den Tod gefunden (vgl. dazu Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 59 ff.). Der Papst stattete deshalb auch der anglikanischen Gedenkstätte in Namugondo einen Besuch ab und verwies dabei nicht nur auf das gemeinsame Blutzeugnis, sondern auch auf die guten und hoffnungsvollen Beziehungen zwischen Anglikanern und Katholiken im Lande. (Vor islamischen Würdenträgern gedachte der Papst auch der Anhänger des Islams, die als erste in Uganda 1848 ihrer Religion wegen hingerichtet wurden.) Schließlich ist Uganda unter der Führung des (anglikanischen) Staatspräsidenten M. Obote eines der wenigen schwarzafrikanischen Länder mit relativer politischer Stabilität und mit relativ ruhigen Verhältnissen, das eine gewisse Vermittler- und Hilfefunktion bei Krisenerscheinungen in anderen afrikanischen Staaten ausgeübt hat (Kongo, Südsudan, Nigeria). Nicht zuletzt bedeutete der Papstbesuch für das Land selbst keinen geringen Prestigegewinn.

Höhepunkt des Papstaufenthaltes waren: der schon erwähnte liturgische Abschluß des Bischofssymposiums in der Kathedrale von Rugaba am Ankunftstage, der Gottesdienst mit der Weihe von 12 afrikanischen Bischöfen auf dem Kololohügel am Vor-

mittag des nächsten Tages, die große Rede des Papstes vor dem ugandesischen Parlament am Nachmittag des gleichen Tages, die Weihe eines Altars in der Märtyrer-Gedenkstätte in Namugondo am Morgen des letzten Tages. Zu erwähnen wären weiter: ein Höflichkeitsbesuch bei Präsident Obote (der den Papst bei allen wichtigen profanen und liturgischen Anlässen begleitete); Empfänge für das Diplomatische Korps, für den ugandesischen Episkopat, für die Vertreter des Klerus und der Ordensleute der Diözese Rubaga, schließlich Besuche in der Pfarrei der Nuntiatur, wo der Papst residierte, in einem Sozialzentrum und in einem Krankenhaus. An der liturgischen Großveranstaltung am zweiten Besuchstag (Bischofsweihe) hatten etwa 400 000 Menschen teilgenommen.

Der Papst gab mehrmals seinem Optimismus über die künftige Entwicklung der Kirche Afrikas Ausdruck. Wie stark er von seiner Reise und von der mit geistlicher und weltlicher Folklore gemischten afrikanischen Frömmigkeit beeindruckt war, zeigte Paul VI. bei seiner improvisierten Sonntagsansprache am Tag nach der Rückkehr in Castelgandolfo. Seine „afrikanische Exkursion" sei in der Tat eine der tröstlichsten Erfahrungen seiner Amtszeit gewesen („sie sind nicht alle von derselben Qualität"). Auch hier klang wie in vielen Kommentaren die Bewunderung für die ungebrochene afrikanische Religiosität „der kleinen Leute, die vom Lande kamen und die Straßen füllten, auch auf die Gefahr hin, unter die Autos zu kommen", durch. Es schien ein Aufenthalt jenseits europäischer Kopflastigkeit zu sein. Die päpstliche Autorität sah man unerschüttert respektiert, das religiöse Leben schien noch zu urwüchsig, um von Entsakralisierungstendenzen angefochten zu werden. R. Manzini, der Chefredakteur des „Osservatore Romano", sekundierte dem Papst auf seine Weise, als er in der Zeitung des Vatikans (4./5. 8. 69) nochmals ein Interview von Kardinal Zoungrana (Ouagadougou, Obervolta) zitierte (DIA, 30. 7. 69), in dem dieser die Europäer warnte, „falsche Problematiken" auf Afrika zu übertragen, und diesem Interview des Kardinals, das Fazit der Papstreise ziehend, die Bemerkung hinzufügte, das ugandesische Volk sei noch nicht so „subtil korrumpiert von der Geschichte und Zivilisation" wie die Europäer. Eine Rückkehr zum katholischen Naturzustand über die Spiritualität der jungen Kirchen also? Wohl kaum. Denn Afrika hat nicht nur seine verzwackten politischen Konflikte, sondern auch eine Menge kirchlicher Probleme (vgl. ds. Heft, S. 400). Und mag das gegenwärtige, aber sich bereits verlangsamende Wachstum der Kirche in manchen afrikanischen Ländern auch zu kühnsten Hoffnungen berechtigen, so ist doch auch zu bedenken, ob der fehlende Tiefgang im Zuge der Massenkonversionen nicht einmal zu kirchlichen Zuständen führt, die denen Lateinamerikas heute vergleichbar sein werden.

Über der Papstreise lag ein doppelter Schatten. Die Vermittlungsversuche im Konflikt Nigeria-Biafra führten offenbar zu keinem spürbaren Erfolg. Obwohl alle zur Verfügung stehende Zeit darauf verwandt wurde, konnte der Papst und seine Begleitung nur getrennte Verhandlungen mit den Delegationen der beiden Kontrahenten führen. Ob für mögliche weitere Vermittlungsversuche des ugandesischen Staatspräsidenten bessere Vorbedingungen geschaffen wurden, wird von vielen Kommentatoren bezweifelt. Nigeria fand sich nicht einmal zur Einhaltung einer dreitägigen Waffenruhe bereit. An der Sitzung Präsident Obotes mit den afrikanischen Staatschefs, die zum Papstbesuch ebenfalls in Uganda weilten (die Präsidenten von Burundi, Ruanda, Sambia und Tansania), kurz nach dem Rückflug des Papstes nahm Präsident Nyerere (Tansania hat Biafra diplomatisch anerkannt) bereits nicht mehr teil. Der zweite Schatten: Die Bischöfe aus den noch portugiesischen Gebieten Angola und Mozambique wurden zum Papstbesuch und zum Bischofssymposium nicht zugelassen. Die Episkopate Südafrikas und Rhodesiens konnten offenbar erst nach vatikanischer Vermittlung teilnehmen. Man kann den Vorgang zwar nicht wie O. B. Röegele im „Rheinischen Merkur" (7. 8. 69) allein unter der Parole „Rassismus" subsumieren. Gemeint war wohl weniger die weiße Rasse als die portugiesische Afrikapolitik. Portugal betrachtet die beiden Gebiete als portugiesische Provinzen. Die dortigen Bischöfe sind Mitglieder der portugiesischen Bischofskonferenz. Man war also formal im Recht, moralisch aber dennoch im Unrecht. Für alle Beteiligten gewiß ein bedenklicher Vorgang.

Sofern man von einer gemeinsamen Thematik in den Äußerungen und Handlungen des Papstes während des Aufenthaltes in Kampala sprechen kann, hat sich diese wohl in den beiden Ansprachen zum feierlichen Abschluß des Ersten Afrikanischen Bischofssymposiums in der Kathedrale von Rugaba kurz nach der Ankunft des Papstes am 30. Juli und vor dem ugandesischen Parlament (in Anwesenheit des Staatspräsidenten und der Regierung) am folgenden Tage am spürbarsten verdichtet. Beide Ansprachen spiegeln nicht nur Charakteristika des gegenwärtigen Pontifikats. Sie müssen in erster Linie gewiß im Blick auf Afrika gelesen werden, haben aber gerade deswegen auch gesamtkirchliche Bedeutung. Schwingt am Rande noch ein kirchlicher Sprache gerne innewohnender paternaler Grundzug mit, gelegentlich gekoppelt mit nicht ganz plausiblen Versuchen, aus der frühen Zeit der Kirche Verbindungskanäle zwischen einem ehemals christlichen „Afrika" zum heutigen afrikanischen Christentum zu bauen, so beeindruckt vor allem der zwar verhaltene, aber verbindliche Realismus, mit dem die gegenwärtigen Probleme Schwarzafrikas im kirchlichen, aber noch deutlicher im gesamtgesellschaftlichen Bereich apostrophiert werden: die Rassenfrage, die innerafrikanischen Voraussetzungen für die kulturelle und wirtschaftliche Weiterentwicklung, der Kontrast zwischen Stammestradition und industriellen Gesellschaftsformen. Die beiden Ansprachen, die wir hier im Wortlaut wiedergeben, wurden in englisch gehalten. Beim deutschen Text handelt es sich jeweils um amtliche vatikanische Übersetzungen, die jedoch stilistisch leicht überarbeitet wurden. Die Hervorhebungen und Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

Zum Abschluß des Bischofssymposiums

Dem Ort und der Zuhörerschaft entsprechend beschränkte sich hier der Papst vor allem auf die religiöse Thematik. Er bekannte sich darin vor allem zur nunmehr eigenständigen Rolle der Kirche Afrikas, sie sei nicht mehr Missionskirche im „technischen" Sinne, machte aber eine doppelte Einschränkung: Die Afrikaner bedürften weiterhin der Hilfe aus den Ländern der alten Christenheit. Sie müßten sich bemühen, diese Hilfe in die eigene kirchliche Wirklichkeit wirksam zu integrieren. Und: Ihr afrikanisches Leben müsse ganz vom Christentum durchdrungen werden, erst dann könne es zu seinem eigenen regional geprägten Ausdruck finden. Unter dem Titel „Angleichung der Glaubensverkündigung" kehrte auch hier eine vom Papst mit Vorliebe gebrauchte Formulierung wieder, deren diffizile Dialektik in einem anderen Teil dieses Heftes zur Sprache kommt (S. 429): Pluralismus der Ausdrucksformen ja, aber innerhalb der wortgetreuen Beibehaltung der Begriffe und Formeln. Es fällt auf, daß Hinweise auf das Bischofssymposium selbst und die in ihm zum Ausdruck gekommenen Bemühungen um erste Formen gesamtafrikanischer Zusammenarbeit der Bischöfe (vgl. ds. Heft, S. 400) fehlen.

Euch allen gilt unser verehrungsvoller und herzlicher Gruß. Wir grüßen Euch als Euer Bruder und Vater, als Euer Freund und Diener und in dieser Stunde auch als Euer Gast. Wir grüßen Euch als Bischof von Rom, als Stellvertreter Christi und als Papst der katholischen Kirche, dem der glückhafte Umstand zuteil wurde, als erster Papst afrikanischen Boden zu betreten. Mit uns grüßen Euch auch alle Euere Glaubensbrüder in der katholischen Kirche. Mit dem heiligen Paulus können wir sprechen: „Es grüßen Euch alle Kirchen Christi" (Röm. 16, 16).

Verehrte Herren Kardinäle dieses Kontinentes, nehmen Sie diesen Gruß entgegen! Wir fühlen uns geehrt und glücklich, Sie im Kardinalskollegium als unsere Ratgeber und Mitarbeiter sowie als maßgebliche Vertreter der Kirche Afrikas in den Ämtern der Römischen Kurie zu wissen. Wir danken Ihnen

für das Zeichen der Verbundenheit, die Sie mit Ihrer Anwesenheit zum Ausdruck bringen. Unser Dank gilt auch Ihnen, geliebte Brüder im Bischofsamt. Wir wissen um Ihre seelsorglichen Mühen und Verdienste. Wir möchten Sie alle umarmen und segnen. Ebenso sagen wir allen Priestern, Ordensleuten, Katecheten, Lehrern und Laienhelfern Dank, entbieten ihnen unsere besten Wünsche und segnen sie.

Zwei Empfindungen bewegen uns in diesem Augenblick. Zunächst ist es das Gefühl der *Communio*. Wir danken dem Herrn, daß er uns dieses große Erlebnis ermöglichte. Wir müssen Euch gestehen, wir haben diese Reise mit dem Wunsch unternommen, gerade dieses Erlebnis haben zu dürfen. Wir wollten bei Euch sein. Wir wollten uns zusammen mit Euch unseres gemeinsamen Glaubens und der Liebe, die uns alle verbindet, erfreuen. Wir wollten sinnenhaft zum Ausdruck bringen, daß wir eine Familie sind, deren Glieder miteinander verbunden sind im mystischen Leib, in der Kirche Jesu Christi. Wir möchten Euch wissen lassen, wie glücklich wir sind, die Worte des Völkerapostels in dieser Stunde wiederholen zu dürfen: „Wir sind ein Leib und ein Geist ... berufen zu einer Hoffnung ... ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ein Gott und Vater aller ...“ (Eph. 4, 4—6). Wenn dieses Gefühl der Communio, wie wir hoffen, auch in Euch lebendig ist und Euch stets an Eure Begegnung mit uns erinnert, dann können wir sagen, daß unsere Reise damit schon einen großen und zufriedenstellenden Erfolg gehabt hat.

Doch noch eine andere Empfindung, ehrwürdige Brüder, geliebte Söhne und Töchter, wird in dieser Stunde in uns lebendig: Es ist die Achtung vor Euch, Eurem Land und Eurer *Kultur*. Wir bewundern in Ehrfurcht Eure Märtyrer. Zu ihrer Verehrung und Anrufung sind wir hierher gekommen. Wir kennen keinen anderen Wunsch, als gerade das zu bejahen und zu fördern, was Ihr seid: nämlich Christen und Afrikaner. Wir möchten, daß unsere Anwesenheit hier bei Euch als eine Anerkennung Eurer Reife gewertet werde, als unser Wunsch und unsere Absicht, Euch zu beweisen, daß die Communio, die uns miteinander verbindet, die ursprüngliche Wesensart der Persönlichkeit im privaten, kirchlichen und bürgerlichen Leben in keiner Weise unterdrücken, sondern im Gegenteil fördern will. Wir bitten den Herrn um die Gnade, auch bei Eurer Entwicklung dadurch mithelfen zu dürfen, daß wir die guten Keime zum Wachstum bringen und jene menschlichen und christlichen Kräfte wachrütteln, die mit Eurer Berufung zu geistiger und materieller Fülle mitgegeben sind. Nicht unseren, sondern Euren Anliegen gilt unser apostolischer Dienst.

Ihr seid eure eigenen Missionare

Diese Gedanken gestatten uns, hier unmittelbar einen kurzen Überblick über *wesentliche* Fragen der Kirche Afrikas anzuschließen. Wir wissen, daß viele von diesen Fragen von Ihnen als den Bischöfen dieses Kontinents behandelt worden sind. So bleibt uns eigentlich nur das Lob für die Behandlung der Probleme und ein Wort der Ermutigung zur Weiterarbeit. Bemühen Sie sich stets um Klarheit und Einigkeit in den Ideen. Führen Sie ihre Arbeit planvoll und mutig weiter. Seien Sie dabei immer des großen Auftrages bewußt: es gilt, die Kirche aufzubauen.

Wir möchten uns heute damit begnügen, einige allgemeine Gesichtspunkte herauszustellen, die das katholische Leben im Afrika der Gegenwart kennzeichnen wollen.

1. Zunächst erscheint uns folgender Gesichtspunkt von Bedeutung: Ihr Afrikaner seid nunmehr *Eure eigenen Missionare*. Die Kirche Christi ist wahrhaft in diese gesegnete Erde eingepflanzt worden. Wir müssen daher in dieser Stunde eine Pflicht erfüllen: Wir müssen derer gedenken, die in Afrika vor Eurer Zeit und heute mit Euch zusammen das Evangelium verkündet haben und verkünden nach der Mahnung der Schrift: „Gedenket eurer Vorsteher, die euch das Wort Gottes verkündet haben. Schaut das Ende ihres Wandels. Folget ihrem Glauben nach.“ Es ist eine geschichtliche Vergangenheit, die wir nie vergessen dürfen. Sie verleiht der örtlichen Kirche den Charakter authentischer Echtheit und Würde. Sie ist gewissermaßen ein Schauspiel christlicher Liebestätigkeit, stillen Heldentums und leuchtenden Opfermutes. Seit ihren Anfängen wird die Kirche von Afrika durch sie geheiligt. Es ist eine *geschichtliche Vergangenheit,* die noch lange Zeit fortleben wird, ja fortleben muß, auch wenn Ihr Afrikaner nunmehr selbst Euer Geschick in die Hände nehmt. Die Hilfe von Mitarbeitern aus anderen Teilkirchen ist heute immer noch notwendig. Erhaltet Euch diese *Hilfe,* schätzt sie hoch ein und sucht sie auf Eure seelsorgliche Tätigkeit abzustimmen.

Ihr seid Eure eigenen Missionare. Ihr Afrikaner müßt selbst Eure Kirche auf diesem Kontinent weiter aufbauen. Die zwei großen Kräfte, die Christus zum Bau seiner Kirche bestimmt hat — wie sind sie doch verschieden und ungleich! —, müssen dabei mit größter Intensität ans Werk gehen: die Hierarchie (mit diesem Begriff meinen wir die gesamte soziale und rechtliche, verantwortliche und menschlich sichtbare Struktur der Kirche mit den Bischöfen an erster Stelle) und der Heilige Geist müssen dynamisch an dieser Aufgabe arbeiten. Dies entspricht einer jungen Kirche, die die Berufung hat, sich einer Kultur anzubieten, die wie die afrikanische für die Annahme des Evangeliums offen ist. Mit diesem ersten Anstoß zum Glauben, der von der Missionstätigkeit fremder Länder ausgegangen ist, muß sich ein zunehmender Impuls aus dem Innern Afrikas verbinden, ja er muß an die Stelle des ersten treten. Die Kirche bleibt von ihrem Wesen her immer missionarisch. Aber wir werden keinen Augenblick mehr Eure Seelsorge missionarisch nennen in der rein „technischen“ Bedeutung des Wortes, sondern wir werden sie als einheimisch, ortsgewachsen und ursprünglich bezeichnen.

Aber Pluralismus „wortgetreuer Formeln“?

2. Eine große Aufgabe wartet auf Euren unermüdlichen seelsorglichen Einsatz: Es ist vor allem die Aufgabe der *Heranbildung von Christen,* die sich für seelsorgliche Aufgaben berufen zeigen, das heißt die Ausbildung von Klerikern, Ordensleuten, Katecheten und Laienhelfern. Leben, Entwicklung und Zukunft der afrikanischen Kirche wird von der Ausbildung dieser örtlichen Elemente des Gottesvolkes, von ihrer Auswahl und ihrem Wirken abhängen. Das ist eindeutig der Heilsplan, den Christus gestiftet hat: Die Brüder sollen da das Heil ihrer Brüder wirken. Um aber diese Aufgabe des Evangeliums zu erfüllen, müssen diejenigen Brüder, die mit besonderen Aufgaben und besonderer Eignung ausgestattet sind, die Diener und Verkünder des Gotteswortes, die Ausspender der Gnade und Liebe für ihre Brüder sein. Auch sie sind ja als Mitarbeiter am gemeinsamen Werk des Aufbaues der Kirche berufen. Dies alles wißt Ihr bereits. Wir können nur noch Eure Vorsätze ermutigen und sie segnen.

Ein lebhaft diskutiertes Problem für unser missionarisches Wirken ist die *Angleichung der Glaubensverkündigung* und der Kirche an die Kultur Afrikas. Muß die Kirche europäisch, lateinisch, orientalisch usw. bleiben, oder muß sie afrikanisch werden? Dies scheint ein schwieriges Problem zu sein; in der praktischen Verwirklichung ist es das auch. Doch es gibt eine Lösung. Sie besteht in zwei Antworten: Eure Kirche muß vor allem katholisch sein. Sie muß sich voll und ganz auf das gleiche, wesentliche und konstitutionelle Erbe der Lehre Christi gründen und sich zur authentischen und maßgeblichen Überlieferung der einen und wahren Kirche bekennen. Dies ist eine fundamentale und unabdingbare Forderung. Wir alle sollen uns voll Liebe und Stolz zu unserem Glauben bekennen. Die Apostel waren die Herolde und Märtyrer, das heißt, die Zeugen dieses Glaubens. Sie sind als Missionare für diesen Glauben eingetreten, das heißt, sie waren seine gewissenhaften Lehrmeister. Ihr wißt, wie unnachgiebig, ja sagen wir ruhig, konservativ die Kirche in dieser Hinsicht ist. Um zu verhindern, daß die Botschaft der geoffenbarten Lehre eine Änderung erleiden könne, hat die Kirche sogar den ihr anvertrauten Schatz der Wahrheit in bestimmte *Begriffe und Formeln* geprägt. Auch wenn diese Formeln manchmal schwer verständ-

lich sind, legt uns die Kirche trotzdem die Verpflichtung auf, diese *Formeln wortgetreu* zu bewahren. Wir sind doch nicht die Erfinder unseres Glaubens. Wir sind nur die Bewahrer des Glaubens. Nicht jede Frömmigkeitsform ist gut, sondern nur diejenige, die die Gedanken Gottes gemäß der Lehre der Apostel auslegt. Ihre Lehre aber hat der alleinige Lehrmeister Jesus Christus bestimmt.

Doch auf diese erste Antwort folgt sofort die zweite: Die *Ausdrucksformen,* das heißt die *sprachliche Form* und die *Bekundung* dieses einen Glaubens können *vielgestaltig* sein und somit durchaus die ursprüngliche Eigenart beibehalten. Sie können der Sprache, dem Stil, dem Wesen, dem Geist und der Kultur desjenigen entsprechen, der diesen Glauben bekennt. Unter diesem Aspekt ist ein Pluralismus durchaus angebracht, ja sogar *erwünscht.* Eine Anpassung der christlichen Lebensformen an die Belange der Seelsorge, der Liturgie und der Glaubensverkündigung sowie des geistlichen Lebens ist nicht nur möglich, sondern wird von der Kirche gefördert. Die liturgische Erneuerung zeigt dies zum Beispiel ganz klar. In diesem Sinn könnt und sollt Ihr Euer *eigenes* afrikanisches Christentum haben. Ja, Ihr besitzt menschliche Werte und charakteristische Kulturformen, die vervollkommnet werden können. Sie können im Christentum und durch das Christentum zu einer ureigenen und weitaus größeren Fülle gelangen und sich einen Reichtum an eigenen, echt afrikanischen Ausdrucksformen erwerben. Das braucht sicher seine Zeit. Eure afrikanische Seele wird zutiefst von den geheimen Charismen des Christentums durchdrungen werden müssen. Dann erst kann sie ihnen frei und ungezwungen den Ausdruck afrikanischer Weisheit und Schönheit geben. Es wird notwendig sein, daß Eure Kultur sich nicht weigert, sondern jede Gelegenheit wahrnimmt, Schätze der Weisheit aus dem wertvollen Erbe der Väterlehre, der Exegese und der Theologie der katholischen Kirche zu übernehmen. Es werden jene Schätze sein, denen wahrhaft universale Bedeutung zukommt und zu denen die afrikanische Mentalität am leichtesten Zugang findet. Auch das Abendland hat aus den Quellen der afrikanischen Theologen, wie Tertullian, Optatus von Mileve, Origenes, Cyprian und Augustinus, zu schöpfen verstanden. Dieser *Austausch* der vorzüglichsten Äußerungen christlichen Gedankengutes fördert die Ursprünglichkeit der eigenen Kultur, ohne sie zu verändern. Das Mysterium des Christentums braucht eine Zeit der Entwicklung im Geist und in der Wesensart Eures Volkes, um dann seine eigene Stimme viel klarer und freimütiger mit den übrigen Stimmen der Weltkirche erheben zu können. Wir möchten diesbezüglich auch daran erinnern, wie nützlich es für die Kirche Afrikas sein wird, *eigene* Mittelpunkte mönchischen und beschaulichen Lebens, *eigene* religiöse Bildungsstätten und seelsorgerliche Schulungszentren zu besitzen. Wenn Ihr den möglichen *Gefahren* eines religiösen Pluralismus ausweichen könnt, das heißt Euer religiöses Bekenntnis nicht nur als einheimische Folklore, als exklusiven Rassismus, als egoistische Stammespolitik oder willkürlichen Separatismus zu mißbrauchen sucht, könnt Ihr echte Afrikaner bleiben und Euer eigenes christliches Leben führen. Ihr könnt die katholische Religion in Formen zum Ausdruck bringen, die mit Eurer Kultur eng verwandt sind. Damit leistet Ihr der katholischen Kirche den wertvollen und durchaus originellen Beitrag der afrikanischen Mentalität. Sie braucht ihn gerade in dieser geschichtlichen Stunde ganz besonders.

Traditionsgebunden und doch modern

Die Kirche Afrikas hat eine eigene und große Aufgabe vor sich. Wie eine „Mutter und Lehrmeisterin" muß sie sich an alle Bewohner dieses Landes der Sonne wenden. Sie muß ihnen ein *traditionsgebundenes* und doch *modernes* Lebensverständnis geben. Sie muß sich um die Erziehung des Volkes für die neuen bürgerlichen Gesellschaftsformen bemühen und dabei bewährte Einrichtungen wie Familie und Gemeinschaft rein zu erhalten suchen. Sie muß den Anstoß zur Bildung der persönlichen und sozialen Tugenden und Redlichkeit, des gesunden Empfindens und der Loyalität geben. Sie muß sich um jede Aktivität für das Gemeinwohl annehmen und sie fördern, vor allem das Schulwesen und die soziale Hilfe für arme und kranke Menschen. Sie muß Afrika in seiner Entwicklung unterstützen und ihm in seinem Streben nach Eintracht und Frieden beistehen.

Ja, das sind fürwahr große und immer wieder neue Aufgaben. Wir werden dazu erneut Stellung nehmen. Wir möchten Euch aber im Namen des Herrn sagen, dem wir alle gemeinsam nachfolgen und den wir lieben, daß Ihr dazu auch die Kraft und die Hilfe besitzt. Ihr seid ja Glieder der katholischen Kirche, Ihr seid Christen, und Ihr seid Afrikaner. Dazu verhelfe Euch unser apostolischer Segen.

Vor dem ugandesischen Parlament

Die hauptsächlichen Themen dieser zweiten großen Ansprache waren: die Unabhängigkeit der afrikanischen Länder, die Rassenfrage, die Entwicklungspolitik, der Friede. Noch entschiedener als in „Populorum progressio" und in seinen Ansprachen während des Besuchs in Bogotá (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 490) wandte sich der Papst hier gegen jede Form von Gewaltanwendung. Nicht weniger deutlich war der Hinweis auf die Verpflichtung zur Eigenleistung der afrikanischen Staaten in der Entwicklungspolitik, in der die Kirche nur eine subsidiäre Aufgabe habe. Auch diese Ansprache begann mit einer „paulinischen", offensichtlich an das Vaterverständnis der Stammeskultur anknüpfenden Interpretation des Petrusamtes. Die Sinnspitze der Ansprache muß man aber wohl im Bemühen um eine klare Abgrenzung zwischen kirchlichen und staatlichen Funktionen und im „Dank" für die der Kirche gewährte Freiheit sehen. Das schon in der Ansprache zum Abschluß des Bischofssymposiums aufgenommene Motiv der Eigenständigkeit klang auch hier nach: die Kirche distanziere sich von jeder Form des Kolonialismus. Vermutlich liegt im nachdrücklichen Bekenntnis des Papstes zur Eigenständigkeit der Zukunft Afrikas (auch in kirchlicher Hinsicht), auf die sich die Kirche in ihrer Zukunftsvorsorge einzurichten hat, der eigentliche Gehalt und möglicherweise auch der unausgesprochene Zweck der Reise.

Es wird gut sein, wenn wir uns einander vorstellen. Wer sind wir? Sie dürfen sich hier nicht etwa von der Meinung irreführen lassen, die sich bestimmte Kreise von uns gebildet haben. Wir sind genauso schwach und klein wie die anderen, ja vielleicht noch mehr als die anderen. Haben Sie Verständnis für unsere geringe persönliche Bedeutung! Aus einer zweifachen Berechtigung heraus wagen wir es aber, uns Ihnen vorzustellen. Aus der Berechtigung ganz persönlicher Natur, die uns die große Liebe gibt, die wir für Afrika, für Sie und für Ihr Volk, dessen Regierung und dessen Vertreter Sie sind, hegen. Die zweite Berechtigung ist nicht persönlicher Natur. Sie wurde uns übertragen. Sie gibt uns die Demut und Kühnheit, hierher in Ihre Mitte zu treten. Es ist die Berechtigung, um die Sie wissen, nämlich unsere Stellung als Papst. Papst besagt Vater. Diesen Titel haben wir vom heiligen Petrus geerbt, dessen unwürdiger, aber wahrer Nachfolger wir sind. Es ist jener heilige Petrus, den Jesus Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, zum Felsenfundament seiner Kirche bestellt hat. Die Kirche hat sich in nahezu zweitausend Jahren über die ganze Welt ausgebreitet und findet sich auch in Uganda. Wir sind hier als der Oberhirte der katholischen Kirche. Wir stellen uns Ihnen vor, um Ihnen den Gruß voller Einfachheit und Würde zu entbieten:

Der Friede sei mit Ihnen! Wenn wir dabei „Ihnen" sagen, so anerkennen wir damit, wer Sie sind: Afrikaner, Träger von Autorität und Verantwortung. Mit Ihnen und mit Ihrem Amt bringen Sie das Bild, ja die Wirklichkeit des neuen Afrika zum Ausdruck. In Ihnen grüßen wir Ihr Afrika, das ganze Afrika, auch jene Teile, die hier in dieser Stunde nicht vertreten sind. Wir können kaum die innere Bewegung verbergen, die dieses Zusammentreffen in uns hervorruft. Gerne anerkennen wir die einzigartige Bedeutung und den tiefen Sinn dieses Augenblicks.

Afrika mit seinen echten, bürgerlichen Ausdrucksformen empfängt den Gruß der gesamten katholischen Kirche zu Recht aus dem Mund ihres geringen Oberhauptes. Es scheint uns, daß das *neue Afrika,* das sich von der Vergangenheit gelöst hat und für die moderne Zeit reif geworden ist, dadurch eine einzigartige Anerkennung erhält. Wir bitten Gott, daß diese Anerkennung von geschichtlicher und prophetischer Bedeutung für eine bessere Zukunft dieses Kontinents sei. Gestatten Sie uns, daß aus unserem Herzen und von unseren Lippen der Wunsch in seinem wahren und vollen Sinngehalt komme: Es lebe Afrika!

Die Kirche möchte nichts wegnehmen

Sehr geehrte Herren! Wir benützen auch diese Gelegenheit, um Ihnen zu erklären, welche Tätigkeit die katholische Kirche auf diesem Kontinent wahrnehmen will und welche nicht; wie dies ja überall dort der Fall ist, wo die Kirche ihre Sendung erfüllt. Die Kirche *dankt* Ihnen für die *Freiheit,* die Sie ihr einräumen, für die Freiheit ihrer Existenz und ihrer Tätigkeit. Sie schätzt diese Freiheit; denn Freiheit besagt nichts anderes als Unabhängigkeit für den eigenen Aufgabenbereich, Unabhängigkeit auf religiösem Gebiet. Freiheit besagt auch *Abgrenzung* der Aufgabenbereiche und Achtung vor den Vertretern des öffentlichen Lebens. Die Kirche hat keine eigentlich materiellen Interessen, sie macht nicht Politik im eigentlichen Sinn des Wortes: Sie gibt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Die Kirche hat auch keineswegs die Absicht, bei der Erfüllung ihrer Sendung die Eigenheiten der sogenannten abendländischen Kultur zum Nachteil der guten und humanen Wesensmerkmale der afrikanischen Kultur aufzuzwingen. Haben Sie keine Furcht vor der Kirche! Sie will Sie ehren; sie will Sie zu rechtschaffenen und ehrbaren Bürgern machen. Die Kirche fördert nicht Rivalität und Spaltung. Sie sucht vielmehr die gesunde Freiheit, die soziale Gerechtigkeit und den Frieden zu fördern. Wenn sie eine gewisse Vorliebe zeigt, so gilt diese nur der Unterstützung der Armen, der Erziehung der Kinder und des einfachen Volkes, der Betreuung der Kranken und Verlassenen. Die Kirche will ihre Gläubigen keineswegs von der Erfüllung ihrer Pflichten im bürgerlichen Leben und von der Wahrnehmung der nationalen Interessen fernhalten. Ja, sie will sie für den *Dienst am Gemeinwohl* erziehen und sie zu diesem Dienst verpflichten.

Die Kirche verfolgt aber in der heutigen Zeit auch ein bestimmtes Programm nicht eigentlich religiöser Natur. Dieses Programm kommt eigentlich nicht ihr zu, sondern Ihnen, sehr geehrte Herren. Die Kirche will es nur moralisch, und falls möglich, auch praktisch unterstützen. Es ist das Entwicklungsprogramm der Völker. Sie wissen, daß wir über dieses Thema ein Rundschreiben, eine Botschaft an die Kirche und an die Welt gerichtet haben, die Enzyklika „Populorum progressio". Das Thema haben wir dann erneut in der Botschaft „Africae terrarum" behandelt (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 567 ff.), die wir am 29. Oktober 1967 an Afrika gerichtet haben. Mit diesen Dokumenten wollten wir das grundlegende Verlangen der Völker der Dritten Welt nach Gerechtigkeit herausstellen. Sie haben, wie alle anderen Nationen, uneingeschränktes Recht auf diese Gerechtigkeit: Die *Entwicklung* ist in der Tat eine unbestreitbare Forderung der Gerechtigkeit. Es geht hier nicht um den (alten) Kolonialismus noch um den Kolonialismus neuer Prägung, sondern um die tatsächliche Unterstützung der afrikanischen Völker. Diese sollen mit ihren eigenen geistigen Anlagen und Kräften die politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Strukturen im rechten Verhältnis zu ihren Bedürfnissen und in Koordinierung zur internationalen Gesellschaft und zum modernen kulturellen Leben zum Ausdruck bringen. Haben Sie keine Furcht vor der Kirche! Sie möchte Ihnen nichts wegnehmen. Sie möchte Ihnen vielmehr moralische und praktische Unterstützung gewähren und, so glauben wir, das einzige wahre und höchste Verständnis vom menschlichen Leben in dieser Zeit und über diese Zeit hinaus, nämlich das des Christentums, vermitteln.

Im Lichte dieses Verständnisses verfolgt die Kirche aufmerksam Ihre Probleme, die nach unserer Meinung unter einem zweifachen Gesichtspunkt gesehen werden können: dem der *Freiheit der Staaten* und dem der *Rassengleichheit.* Wir verstehen unter diesem mehrdeutigen Begriff „Freiheit" die staatliche Unabhängigkeit, die politische Selbstbestimmung und die Befreiung von der Herrschaft ausländischer Mächte.

Es ist dies ein geschichtlicher Vorgang, der die Weltgeschichte im Banne hält. Unser Vorgänger, Johannes XXIII., nannte ihn ein *Zeichen der Zeit.* Es ist eine Tatsache, die sich aus dem wachsenden Bewußtsein von der Würde der Einzelperson und der Völker ergibt, das sich die Menschheit immer mehr zu eigen gemacht hat. Es ist eine Tatsache, die den eindeutigen Gang der Geschichte aufzeigt, der sicherlich dem Plan der Vorsehung entspricht, welche die Richtung angibt, nach der sich alle jene zu bewegen haben, die vor allem auf politischem Gebiet Träger einer bestimmten Verantwortung sind.

Keiner liebt es, so bemerkt unser Vorgänger, Papst Johannes, politischen Systemen unterworfen zu sein, die nicht der eigenen nationalen und Völkergemeinschaft entstammen. Deshalb haben die afrikanischen Völker *selbst* die Verantwortung für ihre Zukunft in die Hand genommen. Die Kirche begrüßt mit Genugtuung diesen Vorgang, da er ohne Zweifel einen entscheidenden Schritt auf dem Weg der menschlichen Kultur und Zivilisation darstellt. Sie begrüßt dieses Ereignis mit Freude, denn sie ist davon überzeugt, dazu auch ihren eigenen Beitrag geleistet zu haben, namentlich in dem ihr zugewiesenen Bereich des menschlichen Gewissens, das durch die Frohbotschaft des Evangeliums wieder aufgeweckt worden ist. Im Lichte des Evangeliums zeigt sich die Würde der menschlichen Person und die Würde der einzelnen Völker mit noch größerer Klarheit. Man erkennt noch deutlicher die dieser Würde eigenen Forderungen, die sich in jedem Bereich des menschlichen Lebens widerspiegeln, das von voller persönlicher Verantwortung getragen wird und Teil einer von Gerechtigkeit und Liebe geleiteten Gemeinschaft ist. Wir sprechen diesen Gedanken gern hier in Uganda aus, dem Land der Märtyrer, die ihr Blut vergossen haben, um die hohen Werte der Freiheit, des Starkmutes und der Würde gebührend herauszustellen, die sie aus ihrem Glauben empfangen haben. Sie haben damit klar zum Ausdruck gebracht, daß es heute mehr als je zuvor nur dann ein geordnetes, würdiges und erfolgversprechendes Zusammenleben unter den Menschen geben kann, wenn es — insofern die Menschen eben menschliche Wesen und Kinder Gottes sind — auf der Anerkennung, dem Schutz und der Förderung der menschlichen Fundamentalrechte gegründet ist und sich — insofern diese Menschen Glieder einer auf das Wohl der Bürger hingeordneten Gesellschaft sind — auf den aus diesen Rechten folgenden Pflichten aufbaut.

Gerechtigkeit, nicht Gewalt

Das sind *grundlegende Kriterien,* die der sittlichen Ordnung angehören und den einzuschlagenden Weg aufhellen. Sie beseitigen aber nicht alle Schwierigkeiten, die diesen Weg vor allem dort versperren, wo die dargelegten Kriterien noch nicht ihre selbstverständliche Anwendung gefunden haben. Das Urteil über die konkrete Situation ist hierbei unmittelbar Sache der verantwortlichen Autorität und in einigen besonders schwerwiegenden Fällen auch Gewissensangelegenheit der Bürger. Wir sollten hier die vielen und schönen Stellen der Pastoralkonstitution des letzten Konzils anführen.

Heute sind leider in der Welt und auch in Afrika Situationen entstanden, die derart trostlos sind und einem friedlichen Zusammenleben widerstreben, so daß unglückselige Worte, so traurig es ist, von neuem in Umlauf sind, gerade als ob sie von einer unausweichlichen Notwendigkeit gefordert würden. Die Kirche kann sich von ihrem Wesen her und durch den ihr vom Evangelium auferlegten Grundsatz der *„Gewaltlosigkeit"* diese unmenschlichen Ausdrücke nicht zu eigen machen und leidet deshalb sowohl wegen der Ursachen, die solcher Redeweise zugrunde liegen, als auch wegen der Wirkungen, die sie auslöst. Wir können nicht umhin, unter den Opfern dieser traurigen Ereignisse vor allem der Flüchtlinge und ihrer Leiden zu ge-

denken. Wir werden bis zur letzten Konsequenz nur zu einem Programm stehen, dem Programm der Gerechtigkeit und des Friedens, welches das Programm Jesu Christi ist. Die Gewalt darf nicht mehr die Norm zur Lösung der menschlichen Konflikte sein, sondern es muß Vernunft und Liebe walten. Niemals mehr darf der Mensch gegen den Menschen aufstehen, sondern der Mensch muß für den Menschen dasein, muß mit dem Menschen als sein Bruder sein.

Wir möchten noch mehr sagen und dabei mit einer ganz einfachen Sprache sprechen. Wir glauben, daß heute Konflikte unter den Völkern auf bessere und wirksamere Weise beigelegt werden können, als es der Weg der Gewalt ist. Die zwischenmenschlichen Beziehungen dürfen nicht nur die Konfrontation mit den durch Blutvergießen und Zerstörung entfesselten Kräften geregelt werden, sondern durch vernünftige Verhandlungen, die Unterstützung bei den *internationalen Organisationen* finden. Gerade diese müßten mit größerer Autorität und Wirksamkeit ausgestattet werden, und es müßte ihnen unser volles Vertrauen gehören. Wir möchten bei dieser Gelegenheit auch dem Wunsch Ausdruck geben, daß diese Institutionen immer leistungsfähiger werden.

Auch hinsichtlich der für Afrika immer noch brennenden Frage des alten *Kolonialismus* und des Kolonialismus neuer Prägung — ihm kann man zum Vorwurf machen, daß er zu oft in einseitiger Weise wirtschaftliche Interessen humanen Überlegungen voranstellt — ist es einleuchtend, daß die in Frage kommenden Völker ein Recht haben, nach ihrer legitimen Selbständigkeit zu streben. In ganz bestimmten, konkreten Situationen wird jedoch der günstigste Weg dazu die Ausbildung von fähigen Leuten und Einrichtungen zu echter und zuverlässiger Selbstregierung sein. Dieser Weg ist zweifellos langsam, aber er ist sicher. Wir sind der Meinung, daß diese Ausbildung von der gegenwärtigen noch zuständigen Verwaltung während der Zeit des Zusammenlebens (Symbiose) der einheimischen und der ausländischen Bevölkerung nicht nur nicht unterbunden, sondern sicherlich durch Ordnung und Zusammenarbeit gefördert wird. Auf diese Weise können kulturelle, soziale und wirtschaftliche Strukturen entstehen, die geeignet sind, alle Gesellschaftsschichten zur Übernahme von Verantwortung für das Gemeinwohl auf dem Weg zu echter Souveränität vorzubereiten und so den Rückfall in die Fesseln anderer heimtückischer Formen von Sklaverei zu verhindern. Was uns angeht, so verfolgt die Kirche bereits, obwohl ihre Voraussetzungen ganz verschiedener Natur sind, diesen Weg. Sie bildet einheimische Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien derjenigen Gebiete aus, in denen sie ihre Sendung der Glaubensverkündigung und der Liebestätigkeit erfüllt. Wir haben die feste Zuversicht, daß auch bald in denjenigen afrikanischen Ländern mit dem Aufbau einer einheimischen Hierarchie begonnen werden kann, in denen dies bislang noch nicht möglich gewesen ist.

Die Rassenfrage

Ein weiteres großes Problem ist die *Verschiedenheit der Rassen.* Auch auf die Gefahr hin, bei Ihnen den Eindruck zu erwecken, Probleme zu verharmlosen, wollen wir doch auch weiterhin die Überzeugung vertreten, daß das Rassenproblem auf sehr einfache Weise gelöst werden muß. Es muß auf alle Fälle der Charakter von Auseinandersetzung, Rivalität, Rechtsverschiedenheit, Völkerhaß und physischer Antipathie vermieden werden. Es muß sich als ein Problem erweisen, für das es nur dann eine Lösung gibt, wenn es soviel wie möglich an Bedeutung einbüßt. Wir möchten keinen Hehl aus den großen Schwierigkeiten praktischer Natur machen, die es im Gefolge hat. Es kann durchaus die Möglichkeit zu freien und vernünftigen Maßnahmen für die Bewahrung der Gebräuche, der Eigenart und der Kultur der verschiedenen völkischen Gemeinschaften bestehen bleiben. Doch dürfen wir als Christen niemals vergessen, daß „die Kirche jede Diskriminierung eines Menschen und jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder Hautfarbe, seines Standes oder seiner Religion willen verwirft". Ja, das Konzil führt noch weiter aus: „Da alle Menschen eine geistige Seele haben und nach Gottes Bild geschaffen sind, da sie dieselbe Natur und denselben Ursprung haben, da sie, als von Christus Erlöste, sich derselben göttlichen Berufung und Bestimmung erfreuen, darum muß die grundlegende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur Anerkennung gebracht werden."

Auch müssen wir als Menschen immer mehr daran denken, daß der Weg der Zivilisation zur Anerkennung der Gleichheit aller Menschen führt. Alle Menschen sind ja als solche mit der nämlichen grundlegenden Würde und den sich daraus ergebenden Rechten ausgestattet. Deshalb beklagen wir, daß in manchen Teilen der Welt soziale Verhältnisse weiterbestehen, die sich auf *Rassendiskriminierung* gründen. Diese Verhältnisse werden oft von bestimmten Geisteshaltungen gefördert und stellen offensichtlich eine ganz und gar unzulässige Verunglimpfung der Grundrechte der menschlichen Person und der Gesetze des bürgerlichen Lebens dar. Ein richtig verstandener Pluralismus kann das negative Problem eines in sich abgekapselten Rassismus lösen. Sie als Afrikaner haben ein tiefverwurzeltes Gefühl für Gemeinschaft. Es ist dies einer der schönsten und menschlichsten Wesenszüge Ihres Charakters. Es genügt aber nicht nur ein stark ausgeprägtes Gemeinschaftsbewußtsein, sondern es bedarf der Öffnung zur bürgerlichen Gemeinschaft auf nationaler und internationaler Ebene. Ihre Erfahrung sagt Ihnen, daß nationale Unabhängigkeit keineswegs eine feindliche Haltung zu den nichtafrikanischen Völkern bzw. eine Isolierung der afrikanischen Völker beinhalten muß. Im Gegenteil: Die neuen afrikanischen Staaten werden in dem Maße unabhängig werden können, als sie zu freier Zusammenarbeit mit den übrigen Staaten und allen weltweiten Gemeinschaften mit internationalem Charakter fähig sind. Das große christliche Gebot der Nächstenliebe findet dadurch eine noch umfassendere Anwendung. Es zielt ja auf die weltumfassende Liebe hin. Die katholische Kirche kann hierbei allen Menschen eine gute Lehrmeisterin sein.

Ja, sie ist ein herrliches Gebot! Doch ihre Verwirklichung ist schwierig. Sie verlangt die Überwindung jedes egoistischen Partikularismus. Die Nächstenliebe ist das Gebot, das das große Geschenk des Friedens mit sich bringt.

Friede, in Afrika ein schmerzliches Wort

An diesem Punkt wollen wir einhalten: *Friede!* Friede ist ein schmerzliches Wort, weil heute in dem Gebiet Afrikas, das uns am meisten am Herzen liegt — wir haben es vor Jahren einmal besucht und seine Schönheiten bewundert —, wie Ihnen bekannt ist, noch immer das grauenvolle Blutvergießen andauert. Wir waren nicht nur um die Versorgung mit Nahrungs- und Arzneimitteln in den Grenzen des uns Möglichen und in gänzlicher Unparteilichkeit bemüht, sondern wir haben auch dadurch zu helfen versucht, daß wir Schritte zu einer Aussöhnung unternommen haben. Es ist uns bis jetzt nicht gelungen. Wir leiden sehr darunter und sind entschlossen, unsere bescheidene, redliche und von Herzen kommende Hilfe fortzusetzen, um die Parteien von der Notwendigkeit einer Beilegung des unglücklichen Zwistes zu überzeugen.

Friede: Ein Wort voll wahren Menschentums und Christentums, wert vom jungen Afrika verstanden und gelebt zu werden. Das junge Afrika kann in Frieden seine endgültige und zeitgemäße politische und soziale Selbständigkeit und seine wirtschaftliche und kulturelle Blüte erlangen. Es kann der Welt, die augenscheinlich wiederum vom Dämon der Uneinigkeit, der Aufrüstung und der Rivalität heimgesucht wird, das Beispiel eines neuen und wahren Verständnisses von Bürgertum und Kultur geben, das sich, auf echte Brüderlichkeit unter den Völkern, den Ständen, den Parteien, den Rassen, den Religionen und den Familien aufbaut.

Friede — das ist das freundlichste und beste Wort, das wir in unserem Herzen tragen und das wir Ihnen, Herr Präsident, zum Zeichen unserer Anerkennung für die uns erwiesene Aufnahme entbieten. Wir richten dieses Wort auch an alle hier anwesenden Persönlichkeiten. Es ist unser Segenswunsch an den ganzen afrikanischen Kontinent: Friede für ganz Afrika!

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Lehramt, Wahrheit und Einheit

Der Beitrag „Wie ernst nimmt Rom das Kollegialitätsprinzip?" in der August-Nummer (vgl. S. 375—381) suchte auf dem Hintergrund der konziliären Lehre des Zweiten Vatikanums Einblick zu geben in die verfassungstheoretische Problematik der Krise, von der gegenwärtig die kirchliche Führung betroffen ist und unter deren Eindruck am 11. Oktober die Römische Bischofssynode einberufen wird. Es wäre nun allerdings eine Fehleinschätzung, wollte man die Ursachen dieser Krise ausschließlich in der Spannung zwischen einem monarchisch (ja, in der Nota zur Kirchenkonstitution fast absolutistisch) verstandenen Primat des Papstes und einem im Weltepiskopat kraftvoll erwachten Bewußtsein kollegialer Mitverantwortung und Mitwirkung in der obersten Kirchenleitung sehen. Einige Vorgänge aus der postkonziliaren Kirche, wie das Verhalten der Bischöfe auf der ersten ordentlichen Synode in Rom (1967) angesichts der rigorosen und einengenden Verfahrensordnung, die ihr aufoktroyiert worden war, und vor allem das Verhalten zahlreicher Bischöfe und Länderepiskopate nach der einsamen Lehrentscheidung Pauls VI. in der Eheenzyklika sind nicht geeignet, allzu große Erwartungen auf ein schon allgemeines Bewußtsein kollegialer Mitverantwortung mit Rom zu wecken. Daß es hier eine Reihe von bemerkenswerten Ausnahmen gibt, ist bekannt

Nach „Humanae vitae"

Wichtiger aber noch ist im Zusammenhang mit „Humanae vitae", deren lehramtlich-ekklesiologische Problematik nach wie vor aktuell ist, die Beobachtung, daß in vielen pastoralen Stellungnahmen von Einzelbischöfen und Bischofskonferenzen keine Diskussion mehr über die Möglichkeit eines Irrtums wie der Inkonvenienz des päpstlichen Lehrurteils eingeräumt wurde. Beherrscht waren diese Äußerungen vielmehr von der Betonung der päpstlichen Autorität, ihrer Kompetenz in der anstehenden Sachfrage sowie von der Forderung nach Gehorsam gegenüber der vorgetragenen Lehre. Damit bewegte man sich ganz auf der Linie des Artikels 28 von „Humanae vitae", der aufrichtigen inneren und äußeren Gehorsam fordert „nicht so sehr wegen der beigebrachten Gründe" für die Lehrentscheidung „als wegen des Lichtes des Heiligen Geistes, mit dem besonders die Hirten der Kirche bei der Darlegung der Wahrheit ausgestattet sind". Mißt man die Königsteiner Erklärung der deutschen Bischöfe zur Enzyklika (30. 8. 68) an der Einstellung, die in diesen verschiedenen Äußerungen zum Vorschein kommt, muß man sie als ein geradezu kühnes Dokument bezeichnen: Hier wird die Auseinandersetzung um „Humanae vitae" als möglicher Weg zu neuen Formen von Autorität und Freiheit in der Kirche und als wirksamer Beitrag zur Erneuerung der Kirche im Sinne des Zweiten Vatikanums bezeichnet (7); in dem Wunsch nach weiteren klärenden Diskussionen wird ein Gespür für die Bedeutung sichtbar, die dem gesamtkirchlichen Dialog und dem Beitrag der profanen Wissenschaften für die Wahrheitsfindung des Lehramts zukommt (14 f.); schließlich wird die Möglichkeit anerkannt, daß auch ein kirchlich loyaler Christ der Enzyklika aus wirklicher Gewissensüberzeugung widerspricht, ohne daß damit die päpstliche Autorität grundsätzlich abgelehnt werde (4, 12, 16). Freilich sichern die Bischöfe diese offene, dialogbereite Haltung durch umfangreiche Überlegungen ab: Stark wird die päpstliche Autorität herausgestellt; das Vorgehen Pauls VI. im Falle dieser Lehrentscheidung wird mit hohen Qualifikationen bedacht (1, 2, 10); betont wird von der Gehorsamsforderung gesprochen, die von einer authentischen Lehräußerung ergeht, auch wenn sich der Katholik bisher eine andere Auffassung gebildet hatte (3, 11); schließlich warnt die Erklärung vor Überheblichkeit und Besserwisserei, vor einem Ärgernis der Kritiker sowie durch einen Hinweis auf die Verantwortung vor Gottes Gericht (12). Die auffällig forcierte Tonlage dieser Stellen deutet darauf hin, daß die für das weitere Ringen um die Wahrheit offene Haltung nur unter starken Spannungen mit dem überkommenen päpstlichen Autoritätsanspruch errungen werden konnte. Ohne Zweifel waren sich die deutschen Bischöfe bewußt, daß ihre Stellungnahme nicht von den Intentionen Pauls VI., der ein definitives Urteil (nicht eine Diskussionsgrundlage) bieten wollte, gedeckt war. Mit aller Deutlichkeit wird dies noch einmal in einem Artikel bestätigt, den E. Lio, Konsultor der römischen Glaubenskongregation, jüngst zum ersten Jahrestag von „Humanae vitae" im „Osservatore Romano" veröffentlicht hat. Es überraschte nicht, daß es darin u. a. heißt, kein Theologe habe das Recht, sich der päpstlichen Entscheidung entgegenzustellen, wenn er ein würdiger Sohn der Kirche sein wolle; weitere Forschung und Vertiefung könne es geben, aber keinen Widerstand oder gar eine gegenteilige Lehre.

Das Phänomen der partiellen Identifikation

An diese Beobachtungen im Zusammenhang mit „Humanae vitae" wird hier noch einmal erinnert, weil sie an einem geradezu klassischen Beispiel einen schwerwiegenden Defekt im Bewußtsein weiter Kreise des kirchlichen Amtes sichtbar machen, und zwar einen Defekt, der auch das Zweite Vatikanum und seinen Erneuerungswillen ungebrochen überstanden hat, ja, dessen Auswirkungen sich auch an manchen Stellen in den Konzilsaussagen zeigen. Es scheint sinnvoll und notwendig, auf diese Fehlhaltung und ihre weiteren Zusammenhänge gerade im Hinblick auf die kommende Bischofssynode aufmerksam zu machen. Die kirchliche Öffentlichkeit empfindet sie seit dem nachkonziliären Bewußtseinswandel mit wachsender Sensibilität. Hier liegt wohl auch eine der entscheidenden Ursachen für die Ausbreitung jener Haltung bei zahlreichen auch positiv christlich eingestellten Gläubigen, die neuerdings als „Semiidentifikation" oder „nur partielle Identifikation" mit der Kirche als Institution bezeichnet worden ist (vgl. *J. B. Metz*, in: Die Antwort der Theologen, Düsseldorf 1968, S. 19 f.). Ohne Zweifel hat diese Haltung auch positive Implikationen: „Kann diese Form christlicher Existenz nicht auch gerade dem eschatologischen Gewissen der Glaubenden entsprin-

gen, dem kritischen Gespür für jenen Überschuß an eschatologischer Wahrheit des Christentums, der in der einen kirchlichen Institution nicht zureichend zur Erscheinung kommt? So gesehen könnte gerade diese Figur der partiellen Identifizierung zum Anlaß für Reformen werden, für Veränderung in Gestalt und Verhalten der Kirche selbst" (*J. B. Metz*, Offener Brief an K. Rahner, „Publik", 7. 3. 69, S. 26).

Es kann aber auch nicht verborgen bleiben, daß in dieser partiellen Identifikation mit der Institution, vor allem mit dem Amt der Kirche, eine große Gefahr für die Einheit und Glaubwürdigkeit der Kirche und des Glaubens des einzelnen sichtbar wird. Das geht z. B. aus der nüchternen Analyse hervor, in der *H. Küng* jüngst die innerkirchliche Situation in seinem Brief an Kardinal Suenens zum Symposion der Bischöfe in Chur charakterisiert hat: „Schon jetzt finden nicht nur der Papst, sondern auch die Bischöfe in wichtigen Punkten keine Gefolgschaft mehr, weder von seiten der Priester, noch von seiten der Laien. Es gibt mehr und mehr ein ‚credibility gap', eine Vertrauenslücke auch zwischen den Bischöfen auf der einen Seite und den Priestern und Laien auf der anderen Seite, eine Vertrauenslücke, die sich Tag für Tag erweitert".

Um welchen Defekt im kirchlichen Führungssystem geht es hier? — In einer ersten knappen und noch sehr formalen Bestimmung müßte man ihn als Hypostasierung des kirchlichen Amtes und seiner Autorität bezeichnen (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 507), in der ihre radikale *Funktionalität* nicht mehr hinreichend sichtbar ist. Obwohl diese Fehlhaltung sich natürlich auch im Bereich des sog. Hirtenamtes, vor allem der Jurisdiktion, schwerwiegend auswächst, soll hier allein der Bereich des Lehramtes zur Untersuchung herangezogen werden, und zwar mit der Beschränkung auf Vorgänge aus der spät- und nachkonziliaren Phase der Kirche. Das bezeichnete Fehlverständnis des kirchlichen Lehramtes äußert sich in mehreren untereinander verbundenen Phänomenen, von denen ein eigentümlich gebrochenes Verhältnis zur Wahrheitsfrage das entscheidendste ist; daraus ergibt sich die Verzeichnung des Verhältnisses der Christen zum Lehramt primär als eines *Gehorsamsverhältnisses*. Hinter alldem steht eine Idee von *Einheit* der Kirche, die vorwiegend von institutionell-juridischen Kategorien statt von der gemeinsamen Verbundenheit in der Wahrheit ausgeht, und daher muß sich diese Idee in einer Tendenz zur vornehmlich rechtlichen Steuerung und Verwaltung des Glaubenslebens auswirken.

Auch da könnte man zweckmäßig bei „Humanae vitae" einsetzen, weil sie wie kaum ein anderes Lehrdokument der jüngsten Zeit das gesamte Bündel der bezeichneten Probleme deutlich zu machen vermag. Dieses Lehrschreiben hat sowohl durch die Form seiner Argumentation wie durch das Bekanntwerden seiner Vorgeschichte (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 525—534) in weiten Kreisen der kirchlichen und außerkirchlichen Öffentlichkeit den Eindruck erweckt, das Lehramt (in diesem Fall repräsentiert durch den Papst „seorsim") versehe hier nicht in un-bedingter Offenheit (zur erklärenden oder zu definierenden Wahrheit selbst) die Funktion der Wahrheitsvermittlung (wie es per definitionem seine Aufgabe wäre), sondern stelle die Wahrheitsfrage unter die *Bedingung* der Übereinstimmung mit der Tradition. Damit zeige es sich primär interessiert an der Kontinuität päpstlicher Aussagen und an der Erhaltung seiner eigenen Autorität, an deren Anerkennung es entscheidend die Einheit der Kirche messe.

Nicht an argumentative „Rechtfertigung" gewöhnt?

Natürlich ist dieses Problem nicht neu; auch in den Beratungen und sogar in den Lehrtexten des Konzils ist diese Fehlhaltung eines „gefilterten" Wahrheitsbezuges gelegentlich hervorgetreten. Man braucht hier u. a. nur an die diskrete Form zu erinnern, mit der das Zweite Vatikanum einseitige oder auch falsche Lehren der Kirche der Vergangenheit korrigiert hat, ja zuweilen noch den Versuch wagte, die neue Erkenntnis mit der traditionellen Lehre in Übereinstimmung zu bringen (vgl. z. B. *B. Schüller*, Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes, in: Theologie und Philosophie, 3. Quartal 1967, S. 549 ff. — dort hinsichtlich der Erklärung über die Religionsfreiheit). In derartigen Versuchen offenbarte sich ein Denken, von dem noch „sehr viele Konzilsväter" geprägt waren und das meint, „die Kirche und ihre Behörden hätten sich nicht zu entschuldigen und Fehler auf dem stillen Wege wiedergutzumachen, weil jedes offene Eingeständnis der Schuld und des Versagens das ‚Bild' der Kirche bei den Menschen beeinträchtige und ihre Autorität mindere" (Kommentar von *K. Rahner / H. Vorgrimler* zu Art. 36 „Gaudium et spes", Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966, S. 431). Wenn aber das Bedenkliche und Untragbare eines solchenWahrheitsbezuges seinerzeit nicht so deutlich vom Bewußtsein weiterer Kreise des Kirchenvolkes registriert wurde, lag das gewiß vor allem an dem hohen Kredit des Konzils im ganzen, der Frucht und Anerkennung des durchweg offenen, redlichen Dialogs zwischen den Bischöfen und Theologen war. Mit der Enzyklika „Humanae vitae" aber verbreitete sich — nicht zuletzt wegen ihrer aktuellen Thematik — rasch der erwähnte Eindruck, hier sei die Suche nach der Wahrheit des ethischen Sachverhalts unter die Herrschaft eines nicht durchhaltbaren Kontinuitätsdenkens geraten.

Es sollte außer Frage stehen, daß die eigentliche innere Autorität des Lehramtes in der uneingeschränkt offenen und un-bedingten Bindung an die Wahrheit liegt und daß diese Autorität durch den Stiftungsakt Christi weder ersetzt noch ergänzt, sondern intendiert worden ist. Nun steht aber weiter theologisch außer Frage, daß die Offenbarung Gottes und ihre Wahrheit im Glauben der Kirche als ganzer zur Gegebenheit kommt und präsent bleibt (vgl. Abschnitt 10 von „Gaudium et spes" sowie den entspr. Kommentar von *J. Ratzinger*, LThK-Ausgabe Bd. II, S. 526 f.). Und schließlich haben die Glieder der Kirche hinsichtlich der Erkenntnis „natürlicher Wahrheiten" (z. B. des natürlichen Sittengesetzes) prinzipiell teil an derselben Vernunftkraft, durch die auch jeder andere Mensch diese Wahrheiten erfaßt.

Lehramt und Gesamtkirche

Betrachtet man auf dem Hintergrund der verfassungstheoretischen Erörterungen des letzten Heftes die spezielle lehramtliche Funktion des päpstlichen Primats vornehmlich nicht als Lehrtätigkeit neben dem Bischofskollegium oder gar an ihm vorbei, sondern als Auftrag zur Einigung und Koordinierung der pluralen lehramtlichen Einigung und Koordinierung der pluralen lehramtlichen Kräfte in den Teilkirchen und Theologien auf die Einheit

des Bekenntnisses und Glaubenszeugnisses der Kirche hin (vgl. dazu den bedeutenden Versuch *K. Rahners:* „Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche", „Concilium", 5. Jhg., 1969, S. 462—471), dann müßte man aus alledem im Hinblick auf die gegenwärtige innerkirchliche Diskussion folgern: Wahrheitsfindung kann nicht in einer Isolierstation des obersten Lehramtes vor sich gehen, wobei die Schutzzone gelegentlich durch die Überreichung von Dokumenten oder bloß beratenden Kommissionen durchbrochen würde, sondern grundsätzlich nur in einem für *jede* Wahrheit (auch die unerwartete) offenen Gespräch des Lehramtes mit der pluralen Theologie der Gesamtkirche, mit den profanen Wissenschaften, mit den Glaubens- und Welterfahrungen des ganzen Gottesvolkes. Daß in diesen Dialog auch die Theologien und Glaubenserfahrungen der nichtkatholischen Kirchen einbezogen werden müßten, dürfte nach den Konzilsaussagen im Ökumenismusdekret nicht mehr zu bestreiten sein.

Des weiteren ergibt sich aus dem skizzierten theologischen Ansatz, daß — wenn die innere Autorität des Lehramtes in seiner Bindung an die Wahrheit beruht — seine äußere Autorität grundsätzlich nur in der gegenüber dem einzelnen Christen „überlegenen Einsicht in das Evangelium und Gesetz Christi" begründet sein kann (*B. Schüller,* a. a. O., S. 535 und S. 536). Zwar glaubt der katholische Christ, daß dem Lehramt für seine Tätigkeit der Beistand des göttlichen Geistes verheißen ist; aber der zur Wahrheitserkenntnis führende „Erfolg" dieses Beistandes steht für ihn nur bei sog. unfehlbaren Entscheidungen im Glauben fest (ein Problem, für dessen theologische und hermeneutische Erhellung noch sehr vieles zu tun wäre; vgl. Ansätze dazu bei *U. Horst,* Papst und Unfehlbarkeit, „Die Neue Ordnung", Juli/August 1969, S. 253 f.). Da aber der Einfluß des Geistbeistandes grundsätzlich nicht nur auf die Träger des Lehramtes beschränkt ist, sondern — wie sich aus dem obigen Ansatz ergibt — überall in der Kirche sich zur Erkenntnis der Wahrheit durchzusetzen vermag, muß man daraus die nüchterne Folgerung ziehen, daß die *äußere* Autorität des Lehramtes sich nur so weit erstreckt, wie seine wirkliche „Überlegenheit" in der Wahrheitserfassung reicht; sie nimmt daher in dem Maße ab, wie der einzelne Christ aus eigener Glaubens- oder Vernunftseinsicht zu einem Urteil über den Gegenstand und die Bedeutung der kirchlichen Lehrentscheidung in der Lage ist (vgl. *B. Schüller,* a. a. O., S. 536).

Kein Zweifel, was hier zum Verhältnis des Lehramtes zur Wahrheit und Wahrheitsfindung gesagt wurde, findet in zahlreichen Vorgängen der konziliaren und nachkonziliaren Zeit nur geringe Bestätigung. Die Enzyklika „Humanae vitae" stellt nicht das einzige, aber ein besonders eindrückliches Beispiel für eine bedrohliche Verkümmerung dieser Beziehungen dar. Durfte der Papst gerade in dieser Angelegenheit sein persönliches Amt so schlechthin mit „dem Lehramt der Kirche" identifizieren, wie es geschah in dem Exklusivanspruch auf seine ausschließlich eigene Entscheidung; in der Behauptung, „das Lehramt der Kirche" sei über diese Fragen der Ehemoral gegenwärtig nicht im Zustand des Zweifels, sondern befinde sich lediglich in einer Phase der Überprüfung und des Nachdenkens über die allen bedenkenswerten Gesichtspunkte (Ansprache vom 29. 10. 66; vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 554)? Mit Recht kritisierte Weihbischof *J. M. Reuss* seinerzeit respektvoll, aber offen diese verschleiernde Redeweise („Diakonia", 2. Jhg., 1967, S. 197). Diese Identifizierung von päpstlichem Lehramt und „Lehramt der Kirche" kehrt auch später noch häufiger wieder (z. B. „Humanae vitae", Abschnitt 5, 6, 28; Ansprache vom 11. 1. 67) und liegt ganz auf der Linie des vorherrschenden Primatsverständnisses Pauls VI. Weiter: ist es verständlich, wie ein einzig an der Wahrheitsfindung interessierter Papst eine Reihe von Maßnahmen traf, eine offene Diskussion über die anstehenden Ehefragen im Konzil (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 177 und 20. Jhg., S. 553), auf der ersten Bischofssynode 1967 und auf dem Weltlaienkongreß in Rom 1967 auszuschließen. — So bewegte sich denn schließlich auch die souveräne Form, in der Paul VI. über das offizielle Gutachten seiner eigenen Studienkommission hinwegging („vor allem, weil — darin — einige Lösungsvorschläge auftauchten, die von der Ehemoral, wie sie vom kirchlichen Lehramt bestimmt und beständig vorgelegt wurde, abwichen", Abschnitt 6 „Humanae vitae"), ganz auf der Linie jenes Primatsverständnisses, das schon in der vorigen Nummer ausführlich dargelegt wurde (S. 378).

Mißverstandener Dialog?

Diese Tendenz ist um so bemerkenswerter, als er in seiner ersten Enzyklika „Ecclesiam suam" die Notwendigkeit des Dialogs mit allen Menschen stark hervorgehoben hatte, und zwar auch besonders hinsichtlich seines persönlichen Amtes: „Wir können nicht anders vorgehen als in der Überzeugung, daß der Dialog unser apostolisches Amt kennzeichnen muß, da wir Erben einer solchen Arbeitsweise, einer solchen pastoralen Richtung sind . . ." (Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 577). Bezeichnenderweise steht aber hier die „pastorale" Absicht, die „apostolische Sendung" (ebd. S. 578) im Vordergrund des Programms; demgegenüber wird die Bedeutung des Dialogs auch für die eigene Wahrheitsfindung, für Korrekturen, Nuancierungen, Präzisierungen der eigenen Position nur an einer Stelle andeutungsweise bedacht (ebd. S. 579, unter der Überschrift „Authentische Dialektik"). Kein Zweifel, wo der Dialog primär als pastorale und missionarische Methode angewendet wird, da ereignet er sich eben in seiner eigentlichen Wirklichkeit noch nicht, da ist immer noch nicht das monologische Kirchenbild der „Großwahrheitsbesitzerin" überwunden (vgl. *E. Schillebeeckx,* in: Gott — Die Zukunft des Menschen, Grünewald, Mainz 1969, S. 108). Das Zweite Vatikanum hatte in „Gaudium et spes" mit größerer Unbefangenheit und offenerem Freimut anerkannt, daß auch die Kirche und ihr Lehramt aus dem Dialog mit der Welt Gewinn ziehen können für das tiefere Verständnis des Evangeliums und zur Eröffnung neuer Wege der Wahrheit (vgl. Abschnitte 40, 44, 58). Nicht zuletzt wird dabei auch die Tatsache anerkannt, daß die Kirche aus einem solchen Dialog auch ein volleres Verständnis der „Menschennatur" erlangen könne. Man mag durchaus die Frage stellen, ob es ohne den Beitrag der „Welt" z. B. wohl zur Überwindung der traditionellen Haltung der Kirche in der Frage der Religionsfreiheit gekommen wäre. Zutreffend bemerkt *A. Auer* zu solchem Gewinn der Kirche aus ihrem Dialog mit der Welt: „Unsere Generation kann bezeugen, wieviel die echte Entfaltung des menschlichen Geistes zur Überwindung ideologischer und tabuistischer Fixierungen in Theologie und Verkündigung, in Spiritua-

lität und Ethos beizutragen vermag — falls diese sich dem Dialog stellen und den Mut haben, sich beschenken zu lassen von denen, in deren originäre Verantwortung es gegeben ist, die Wahrheit der Welt aufzufinden und durchzusetzen" („Publik", 23. 2. 69, S. 26).

Die „pastoralen" Rücksichten

„Für den, der die Wahrheit liebt, ist die Diskussion immer möglich." Diese Worte aus der Enzyklika „Ecclesiam suam" (Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 581) könnten durchaus die Grundnorm für das Verhalten und Interesse des kirchlichen Lehramtes sein. Freilich gilt es bei der Aufgabe, die Wahrheit zu vermitteln, auch mancherlei pastorale Rücksichten zu bedenken, wie z. B. die Frage, wieweit die Menschen, an die sich das Lehramt hier und jetzt wenden will, zur Aufnahme und zum inneren Verständnis dieser bestimmten Wahrheitsaussage schon bereitet sind. Solche Rücksichten werden u. U. beträchtlichen Einfluß auf die Form haben müssen, in der das Lehramt seine Aussage macht. So war durchaus die besorgte Frage berechtigt, wie das kirchliche Bewußtsein weiter Kreise von Gläubigen reagieren würde, wenn der Papst sich bewogen gefühlt hätte, ausgehend von der heutigen Anthropologie, den biologistischen Naturbegriff in „Humanae vitae" zu korrigieren. Eine solche Korrektur hätte sich sicher nicht davon dispensieren dürfen, auch einiges Kritisch-Aufklärende und Entspannende zum durchschnittlichen Verständnis des kirchlichen Lehramtes, seiner Autorität, zu den Bedingungen seiner Wahrheitsfindung und den nicht immer gemiedenen Gefahren der Verwischung von „nur" authentischem und „unfehlbarem" Lehramt, zu den Irrtumsmöglichkeiten und geschichtlichen Bedingtheiten kirchlicher Lehraussagen etc. zu sagen. Einen erfreulichen Schritt hat in dieser Hinsicht das „Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind", vom 22. September 1967 gemacht (vgl. Art. 17—21).

Damit ist allerdings ein recht heikler Punkt berührt. Es wurde schon darauf aufmerksam gemacht, daß selbst das Zweite Vatikanum sich schwer getan hat, solche inneren Grenzen der Lehramtsausübung offen und freimütig aufzudecken. Man muß *G. Baum* wohl zustimmen, wenn er von einer ideologischen Tendenz des kirchlichen Lehramtes spricht, die zur Aufstellung einer Reihe von Thesen führt, durch die die Institution selbst und ihre Autorität geschützt werden sollen. Hierzu rechnet Baum u. a. auch die unbestreitbare Neigung, die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes zu übertreiben und über die vom Ersten Vatikanum sehr eng gezogenen Grenzen hinaus auszudehnen; auch finde man nur geringe Bemühungen, das christliche Volk vor „übertriebener Leichtgläubigkeit" zu warnen und es zur Wahrung eines gesunden kritischen Geistes anzuregen (Das Lehramt in einer sich wandelnden Welt, in: „Concilium", Januar 1967, S. 38; vgl. auch *B. Schüller*, a. a. O., S. 542—551).

Veramtlichung des Heiligen Geistes

Es ist klar, daß unter dem Druck einer solchen Einstellung, hinter der eine „mythifizierte" Autoritätsvorstellung (*G. Baum*, ebd.) steht, die Rücksicht auf die erwähnten pastoralen Gesichtspunkte sehr leicht zu einer „politischen" Vergewaltigung der Wahrheit werden kann. Voll wahr kann dann nur sein, was das Ansehen, die Glaubwürdigkeit der eigenen Traditionen und Institutionen nicht gefährdet, was die Kontinuität oder Identität mit vergangenen Lehräußerungen nicht stört. Man betrachte unter diesem Gesichtspunkt z. B. einmal die Argumentation des sog. Minderheitsgutachtens von in Rom hochangesehenen Mitgliedern der päpstlichen Studienkommission für Ehefragen (Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 429—439). Danach ist die traditionelle kirchliche Lehre zur Empfängnisregelung „wahr, weil sich die katholische Kirche ... während all der Jahrhunderte ihrer Geschichte nicht so schwer irren konnte" (Kap. I E 1); „die Wahrheit dieser Lehre stammt aus der Tatsache, daß sie mit solcher Beständigkeit, mit solcher Allgemeingültigkeit, mit solch verpflichtendem Zwang immer und überall ... vorgetragen wurde" (Kap. I E 2). Eine Korrektur brächte „einen schweren Schlag gegen die Lehre vom Beistand des Heiligen Geistes mit sich . . ., der der Kirche für die Führung der Gläubigen auf dem rechten Weg zu deren Heil versprochen" wurde (Kap. III B 2; ähnlich B 1, I E 1, II B 4 d). Man müsse dann ja aufrichtigerweise zugeben, „daß der Heilige Geist 1930, 1951 und 1958 den protestantischen Kirchen beigestanden hat und daß er Pius XI., Pius XII. und einen großen Teil der katholischen Hierarchie ein halbes Jahrhundert lang nicht vor einem sehr schweren Irrtum geschützt hat" (Kap. II B 4 d).

Es ist unausweichlich, daß ein solches Denken, das bekanntlich mit seinem Hauptanliegen: das Ansehen der Tradition und somit der Lehrautorität zu wahren, in der Enzyklika „Humanae vitae" zum Siege gelangt ist (vgl. Art. 4, 6, 11, 14, 16, 26, 31), zu schweren Spannungen mit der Theologie führen muß, dort, wo diese sich primär der Offenheit für je neue Wahrheitserkenntnis verpflichtet weiß. Daß sie dabei nicht ohne ein bestimmtes aus der Glaubenstradition der Kirche kommendes Vorverständnis vorgeht, ist ihr heute durchweg infolge der verschärften hermeneutischen Reflexion bewußt. Aber daraus kann man nicht folgern (wie es „Humani generis" 1950 noch nahezulegen schien; vgl. den Kommentar von *J. Ratzinger* zu Art. 10 „Dei verbum", LThK-Ausgabe Bd. II, S. 527), Theologie habe in erster Linie aposteriori zu begründen und abzusichern, was das Lehramt authentisch oder unfehlbar verkündet hat. Die Anwendung der historisch-kritischen Methode hat nicht vor dem Dogma der Kirche haltgemacht, sondern ist dabei, auch diese normativen Aussagen (ähnlich denen der Bibel) in den Horizont einer umfassenden hermeneutischen Besinnung auf die geschichtlichen Bedingtheiten des Verstehens, der Glaubenserkenntnis, der Begrifflichkeiten und des darunterliegenden „epochalen Seinsverständnisses" (vgl. *B. Welte*, Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute, in: Auf der Spur des Ewigen, Herder, Freiburg 1965, S. 416—426) einzubeziehen. Hier sowie in den immer differenzierter werdenden Methoden der einzelnen theologischen Disziplinen und in dem Einbruch philosophischer Richtungen, die von der philosophia perennis z. T. radikal verschieden sind, in das theologische Denken — hier liegen die entscheidenden Gründe für die Auflösung des Monolithismus der traditionellen Schultheologie und ihres Umgangs mit lehramtlichen Formeln, die doch sämtlich noch einem homogenen Feld theologischen Denkens entstammen. So bietet sich heute das Bild einer Pluralität von Theologie dar mit beträchtlich verschiedenen Ansätzen, Zugängen, Perspektiven und Begrifflichkeiten. Dieser Pluralismus ist schon heute so tiefgreifend, daß er

nicht mehr ohne weiteres von einer zentralen Stelle oder einem überlegenen Punkt aus adäquat umgriffen und begriffen werden kann; er geht tiefer als die Unterschiede zwischen den traditionellen theologischen Schulen, die sämtlich doch noch innerhalb eines homogenen Denkfeldes verblieben (vgl. *K. Rahner,* Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, a. a. O.).

Bedrohliche Konsequenz

Es ist klar, daß in der Optik des oben skizzierten Denkens und seines spezifischen Wahrheitsbezuges diese Bewegung in der Theologie bedrohlich erscheinen muß, vor allem im Hinblick auf die Einheit der Kirche und die zentrale Überschaubarkeit und Beurteilbarkeit der theologischen Arbeit. Daher mehren sich in den päpstlichen Ansprachen seit längerem Klagen über Autonomiebestrebungen in Theologie und Glaubenshaltung zahlreicher Christen (z. B. am 2. 10. 1966; 1967: 22. 2., 7. 4., 14. 6., 9. 8.; 1968: 30. 8.; 1969: 2. 4., 4. 4.). Sicher kann nicht bestritten werden, daß es solche Tendenzen in einem gewissen Umfang durchaus gibt. Ob jedoch die Gesamtbeurteilung der differenzierbedürftigen Situation von heute gerecht wird, mag man mit Fug und Recht bezweifeln, und dies ebenso hinsichtlich der wachsenden Eindringlichkeit, mit der der Papst zum Gehorsam und zur Treue gegenüber dem Lehramt (z. B. 11. 1. 1967; 1968: 2. 2., 25. 8., 16. 10.), zur „skrupulösen Loyalität gegenüber der Kirche" (3. 7. 1968) aufruft. Gleichzeitig ist er aber auch bemüht, den aufgebrochenen Pluralismus positiv zu würdigen (z. B. Ansprache vom 14. 5. 1969; neuestens in Uganda, vgl. ds. Heft, S. 423). Damit steht jedoch die eigentümliche Tatsache wiederum in Widerspruch, daß Paul VI. sogar in liturgischen Fragen die Grenzen eines Pluralismus sehr eng zu ziehen bemüht ist; so tadelte er am 14. Oktober 1968 erstmalig selbst Bischofskonferenzen wegen liturgischen Eigenmächtigkeiten und hob die römische Überlieferung, ja in einem Zitat, „das Römertum" als „Grundlage unserer Katholizität" hervor (vgl. „Osservatore Romano", 15. 10. 68). Hinsichtlich eines dogmatischen Pluralismus anerkannte der Papst in der Mittwochsaudienz vom 14. Mai 1969 die „Berechtigung der verschiedenen Formulierungen der theologischen Lehren über eine einzige geoffenbarte und vom Lehramt definierte Wahrheit", erhebt aber auch sofort wieder „strenge Forderungen" „für die Hülle der Formeln" in der Sorge, „daß das Wort, das den Glauben zum Ausdruck bringt, dessen wesentliche Wahrheit nicht verrät". Auch in der Ansprache vor den afrikanischen Bischöfen und Gläubigen im Kampala erfährt die zunächst positive Würdigung des kirchlichen Pluralismus dieselbe Einengung: „Um zu verhindern, daß die Botschaft der geoffenbarten Lehre eine Änderung erleiden könne, hat die Kirche sogar den ihr anvertrauten Schatz der Wahrheit in bestimmte Begriffe und Formeln geprägt. Auch wenn diese Formeln manchmal schwer verständlich sind, legt uns die Kirche trotzdem die Verpflichtung auf, dieses Formeln wortgetreu zu bewahren" (vgl. ds. Heft, S. 423 f.). Was damit konkret gemeint ist, war schon in der Enzyklika „Mysterium fidei" (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 655) deutlich geworden. „Wer könnte je dulden", hatte es dort geheißen, „daß die dogmatischen Formeln, die von den ökumenischen Konzilien für die Geheimnisse der Heiligsten Dreifaltigkeit und der Menschwerdung gebraucht werden, für die Menschen unserer Zeit für nicht mehr geeignet gehalten werden und vermessen durch andere ersetzt werden müßten?" Das gleiche gelte hinsichtlich der Formel von der Transsubstantiation. Diese Begriffe und Formeln seien „den Menschen aller Zeiten und aller Orte angepaßt".

Die hermeneutische Situation

Ebensowenig wie hier das Phänomen des theologischen Pluralismus in der heutigen Kirche in seiner Herkunft und Authentizität wirklich erfaßt worden ist, kann der vorgeschriebene Weg eine echte Lösung der Aufgabe einer Neuinterpretation des Glaubens (z. B. als Befreiung von sachhaft-essentialistischen Kategorien, wie „Substanz", „Natur" etc., und Übersetzung in eine mehr personal-existentielle Sehweise) bieten noch die zukünftige Einheit des christlichen Bekenntnisses gewährleisten. Das gleiche muß wohl auch von dem „Credo des Gottesvolkes" (vom 30. Juni 1968) gesagt werden, mit dem der Papst der Glaubensunsicherheit zahlreicher Christen über eine Reihe von Dogmen abhelfen und der „Veränderungs- und Erneuerungssucht" „gewisser moderner Kreise" entgegentreten wollte (Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 368). Auch hier dieselbe problemlose Zitierung und akkumulative Zusammenstellung traditioneller Glaubensaussagen. Nicht nur, daß dieses Credo bereits alle schwebenden Fragen heutiger Hermeneutik in Dogmatik und Exegese präjudiziert, indem einfach die überkommenen Formeln wiederholt werden; es ist darüber hinaus Ausdruck eines Strebens nach additiver Vollständigkeit der dogmatischen Aussagen, ohne daß es zeigt, *wie* ein Christ in dieser Ansammlung von Glaubenszeugnissen (beträchtlich verschiedener theologischer „Gattungen") das eine Geheimnis des Evangeliums vernehmen und sich ihm glaubend überantworten kann. Es fehlt jeder Ansatz zu der wichtigen Aufgabe heutiger Dogmatik und Verkündigung: „Vereinheitlichung und Vereinfachung der theologischen Aussagen", „Konzentration der Glaubensinhalte, nicht im Sinne einer Verwerfung, Ausschaltung . . ., wohl aber im Sinn einer Perspektivierung, Einordnung, existentiell wertenden Gewichtsverteilung" (*K. Rahner,* Im Heute glauben, Einsiedeln 1965, S. 35 und S. 39). Bekanntlich hatte das Ökumenismusdekret mit seiner Bemerkung über die „Hierarchie der Wahrheiten" (Abschnitt 11) etwas Ähnliches im Auge.

Daher kann es nicht eigentlich verwundern, daß beide lehramtlichen Äußerungen ohne ein bemerkenswerteres Echo in Theologie und Glaubensbewußtsein der Kirche geblieben sind. „Mysterium fidei" führt nicht positiv über die Klippen einer gewissen Richtung hinweg, die das eucharistische Geschehen zu deuten scheint, ohne der ontologischen Seite einer „Transfinalisation" genügend Aufmerksamkeit zu schenken. Zudem wird das hermeneutische Problem noch auf der oberflächlichen und im Grunde unhaltbaren Unterscheidung von „Hüllen der Formeln" und einem davon ablösbaren „Glaubensinhalt" angesiedelt. Die diesbezügliche philosophisch-theologische Diskussion umfaßt heute aber „radikal" die geschichtlichen Bedingungen menschlichen Verstehens solcher Inhalte überhaupt. So zeigt die Enzyklika ebenso wie das Credo, daß das primatiale Amt auch hier ohne echten und offenen Dialog mit den pluralen Theologien der Kirche gesprochen hat. Man muß angesichts solcher Vorgänge besorgt fragen, welchen Stellenwert Rom und die

spezifische Funktion des Papstes in naher Zukunft noch einnehmen werden, wenn es nicht stärker zur Überwindung solcher Selbstisolation und der dahinter stehenden Tendenz einer zentralistisch-totalen Steuerung und Verwaltung des Glaubens der Kirche beiträgt. Dabei wird man nüchtern sehen müssen, daß die unbestreitbar vorhandenen Gefahren in dem aufgebrochenen Pluralismus der Theologien und Glaubenserfahrungen (Gefahren der Absolutsetzung von Teilaspekten, der Traditionsvergessenheit oder gar -feindschaft, eines geradezu ideologischen Relativismus und Historizismus, Gefahren, die zweifellos vielerorts in Publikationen und Strömungen greifbar sind) vielleicht schon bald das Petrusamt als verbindlichen Fixpunkt innerhalb eines Netzes von miteinander kommunizierenden Kirchen und Theologien (vgl. *J. Ratzinger,* Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, Concilium Januar 1965, S. 21) zur Orientierung des Glaubens und Wahrung seiner Einheit notwendig machen können. Vielleicht kann die im April 1969 vom Papst nach langem Zögern konstituierte internationale Theologenkommission, die schon von der Bischofssynode 1967 gefordert worden war und die Anfang Oktober zum erstenmal zusammentreten soll, einer solchen lebendigeren Kommunikation und Repräsentation der pluralen Theologien in Rom dienen und dazu beitragen, daß durch ihren Dialog mit den Trägern des Lehramtes das Verhältnis von Lehramt und Wahrheit, von Lehramt und Autorität von ideologischen Besetzungen befreit werden kann.

Funktionales Amtsverständnis

Das wird jedoch nicht möglich sein ohne eine fundamentale Neubesinnung auf die ganz und gar *funktionale* Struktur des kirchlichen Amtes, die in den Konzilsaussagen noch nicht (vor allem wegen der nur geringen Präsenz authentischer Exegeten unter den Bischöfen und Periten) zum Durchbruch kommen konnten. Hier liegt u. a. wohl auch einer der entscheidenden Gründe, weshalb im Zweiten Vatikanum das Verhältnis von Lehramt und Glaubensbewußtsein der Gesamtkirche nicht offen genug geklärt wurden. Die wenigen Bemerkungen hierzu („Lumen gentium", Abschnitt 12; „Gaudium et spes", Abschnitt 55) können nicht übersehen lassen, daß, aufs ganze gesehen, auch hier die traditionelle formaljuridische Optik nicht überwunden wurde, mit der man sich im lateinischen Westen seit langem primär für die Frage interessierte: „Welches sind die Träger und Merkmale einer Lehrentscheidung ... von der Art, daß an deren Gültigkeit und somit an deren Verpflichtung nicht gezweifelt werden kann? Über dieser Frage nach den formalrechtlichen Strukturen einer Lehrentscheidung traten die Fragen nach deren Wesen und deren gesellschaftlicher (ekklesiologischer) Eigenart sehr zurück" *(K. Rahner,* Art. „Lehramt", in: Sacramentum Mundi, Bd. III S. 190 f). Auch im Abschnitt 25 von „Lumen gentium", der über die Ausübung des Lehramtes handelt, hütete man sich, „genauere Ausführungen über die sittlichen Normen für die Urteilsbildung und Wahrheitsfindung des Lehramtes" zu machen, die sich aus der Beachtung der ekklesiologischen Beziehungen und Bindungen zwischen Lehramt und Gesamtkirche sowie Theologie für den Gewissensbereich des Amtsträgers ergeben würden; man stand unter der Furcht, solche Normen „könnten als kirchenrechtliche Gesetze aufgefaßt werden, deren Erfüllung der rechtlichen Nachprüfung einer anderen Instanz unterliege" (Kommentar von K. Rahner zu Abschnitt 25, LThK-Ausgabe, Bd. I, S. 240). In dieser Hinsicht ist man also noch nicht über die Sicht des Ersten Vatikanums hinausgekommen.

Das auch hierin zum Vorschein kommende Bemühen, das Lehramt und seine Autorität möglichst als geradezu selbständige und unantastbare Größen der Kirche *gegenüberzustellen* (und so zu hypostasieren) statt sie als Funktion der Gesamtkirche in der subsidiären Vermittlung und Klärung von Wahrheit zu betrachten, muß mit seinen Implikationen zu jenem gebrochenen und gefilterten Wahrheitsbezug führen, von dem in diesem Beitrag gesprochen wurde. Da liegt dann aber auch eine Fehleinstellung nahe, die im Anschluß daran noch kurz zu streifen wäre: die eigentümliche Verwechslung von Wahrheits*zustimmung* und *Gehorsam.*

Zustimmung oder Unterwerfung?

Es ist bekannt, daß das Lehramt gewöhnlich *Gehorsam* gegenüber seinen Lehraussagen fordert, und zwar auch im nicht-unfehlbaren (also fehlbaren) Bereich. Zum Grundsätzlichen vgl. man hier z. B. Abschnitt 25 von „Lumen gentium"; eine konkrete Anwendung bietet z. B. Abschnitt 28 von „Humanae vitae". Betrachtet man hingegen präzis die Aufgabe des Lehramtes als Vermittlung und Aufdeckung von Wahrheit mit dem Ziel, den gläubigen Christen auf diese Weise an jener *Einsicht* teilhaben zu lassen, in der zwar das Lehramt dem Einzelnen und seinem Urteil überlegen sein wird, für die es aber nach ausdrücklicher katholischer Lehre keine neue Offenbarung bekommt außer der einen authentischen Offenbarung, die in der *ganzen* Kirche glaubend angekommen und präsent ist (vgl. „Lumen gentium", Abschnitt 25), dann sieht man, daß die Antwort des Christen auf die vom Lehramt vorgestellte Wahrheit nicht eigentlich in einem Akt des Gehorsams (d. h. der Unterwerfung des Willens) bestehen kann, sondern (wenigstens im Prinzip) in der Zustimmung aus mitvollzogener Glaubenseinsicht. Wo der Christ nicht zu einem solchen Mitvollzug fähig wäre und sich nur einfach im Vertrauen auf die „Überlegenheit" des Lehramtes blind unterwerfen würde, läge jedenfalls nicht die Vollgestalt christlicher Mündigkeit vor, hier drohte die Gefahr der Verkümmerung des geistigen Interesses am Glaubensgut und die Tendenz, das Lehramt zu einem letztlich uneinsichtigen Orakel werden zu lassen. Nun wird man aber doch kaum annehmen wollen, das Lehramt dürfe durch Gehorsamsforderung eine solche für die Kirche letztlich unabsehbar gefährliche Einstellung begünstigen. „Die Lehre von der von Christus verliehenen Lehrautorität und von dem Beistand des Heiligen Geistes für das Lehramt hebt Recht und Pflicht nicht auf, nach der Weise zu fragen, *wie* inhaltlich und formal ... das Lehramt zu seiner Erkenntnis kommt .." *(K. Rahner,* Art. „Lehramt", LThK Bd. VI, S. 889). Die Forderung nach Gehorsam sollte demgegenüber ausschließlich auf den Bereich der Befehlsautorität, der kirchlichen Ordnung beschränkt bleiben (vgl. *A. Müller,* Autorität und Gehorsam in der Kirche, „Concilium", Mai 1966, S. 355, 356, 359 f.). Es wäre hier zu fragen: Ist diese durchgängige Einebnung von „Zustimmung" auf „Gehorsam" vielleicht noch eine Auswirkung der unbestreitbar gegebenen Tendenz, auch theologische oder ethische Erkenntnisfragen durch Befehl

oder Verbot zu „regieren"? (vgl. *A. Müller*, ebd. S. 360). War der Wille, das Kirchenvolk durch Wahrheitsvermittlung zu eigener Einsicht und Urteilsfähigkeit (im Bereich des Glaubens, des Gewissens etc.) heranzubilden, stets in der Ausübung des hierarchischen Amtes bestimmend? Wie konnte dann der „Osservatore Romano" (2./3. 9. 68) aus der Feder des Konzilstheologen *M. R. Gagnebet OP* mit einem Artikel aufwarten, der den Gehorsamsanspruch der Enzyklika „Humanae vitae" folgendermaßen zu unterstützen suchte: „Die Soldaten des letzten Krieges führten die Befehle ihrer Offiziere aus, ohne die Strategie der großen Führer und die Taktik ihrer unmittelbaren Vorgesetzten zu kennen. Warum könnte also nicht im Bereich des Glaubens und der Sitten die von Gott stammende Autorität der Hirten der Kirche eine ähnliche Unterwerfung fordern, nachdem sie alles getan hat, sich und ihre Untergebenen (!) aufzuklären?" Ist von hier aus noch ein weiter Weg zu einer Praxis, wo Wahrheit politisch oder strategisch entschieden wird, wo die Würde des Menschen nicht mehr in seiner Hinordnung auf die Wahrheit, sondern in seiner lehrpolitischen „Brauchbarkeit" gesehen wird? (Vgl. *A. Müller*, Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche, S. 266—271.)

Man sieht aus alledem: Wenn sich die bevorstehende Bischofssynode bei der Behandlung des ihr gesetzten Themas nur wieder aufs neue verfangen würde in der juridischen Optik der Beziehungen zwischen Primat und Kollegialität, zwischen „Zentrum und Peripherie", zwischen Einheit und Pluralität — wenn sie nicht vorstößt bis zum *charismatischen* und *ontologischen* Grund der notwendigen und letzten Endes bereichernden Pluralität der Kirche, die begründet liegt in der Offenheit ihres „Systems" für das freie Walten des göttlichen Pneumas und die grundsätzlich mögliche Authentizität jedes menschlichen, jedes teilkirchlichen, jedes epochalen *Zugangs zur Wahrheit* Gottes —, dürften die Hoffnungen auf die Hinführung zu einer positiven Bewältigung der Kirchen- und Glaubenskrise (auf eine Bewältigung unter authentischer Mitwirkung des hierarchischen Amtes) sich nur in sehr geringem Maße erfüllen. Die Einheit der Kirche kann letztlich nicht durch ein abgesichertes System von Beziehungen zwischen Rom und den Teilkirchen erhalten werden, sondern nur durch das Wachsen einer sensibleren Verfügbarkeit aller für die eine Wahrheit Gottes. Nicht zuletzt für die ökumenische Arbeit liegt hier die einzige Chance.

Der Streit um den Sexualkundeunterricht

Die Anzahl der Bücher, Schriften, Illustrierten- und Zeitschriftenartikel sehr verschiedenen wissenschaftlichen und publizistischen Niveaus zur Frage der Sexualaufklärung hat inflationistische Ausmaße angenommen. Es dürfte dem Leserpublikum nicht immer leichtfallen, Gutes, Förderndes und pädagogisch Nützliches aus dem Überangebot auszusondern. Ohne auf unzulässige Weise zu verallgemeinern, darf als gesichert angesehen werden, daß der Streit um die sexuelle „Aufklärung" (auch der schulischen) nicht mehr um das „ob überhaupt" als vielmehr um das „wann" und noch mehr und eigentlich um das „wie" geht. Die Diskussion um den im Auftrag des Bundesministers für Gesundheitswesen von der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung, Köln, erstellten und im C. W. Leske Verlag, Opladen, herausgegebenen *„Sexualkunde-Atlas"*, der laut Untertitel *„Biologische Informationen zur Sexualität des Menschen"* enthält, kann wohl als paradigmatisch für diese Situation angesehen werden. Nur wenigen Schulbuch-Veröffentlichungen — denn als eine solche ist der Atlas gedacht — ist in letzter Zeit so viel Publicity zuteil geworden. (Eine vom Gesundheitsministerium zusammengestellte Dokumentation enthält über 50 Presse-Stellungnahmen. Laut Allensbach-Umfrage ist der Atlas 63 % der Bevölkerung bekannt; davon halten ihn 33 % für „gut geeignet".) Man kann annehmen, daß er als Katalysator der Meinungsbildung innerhalb der Kontroversen um die Sexualerziehung gewirkt und, wie die jetzigen Reaktionen zeigen, den Klärungsprozeß über das Wie der (schulischen) „Aufklärung" zumindest beschleunigt hat. Freilich hätte er diese Funktion ebensogut erfüllt, wenn zunächst einmal nur seine Konzeption als Entwurf und nicht schon eine Auflage von 100 000 Exemplaren als Schulbuch der Öffentlichkeit vorgelegen hätte.

Wenn die Herausgeber beabsichtigt hatten, mit diesem Werk konkreten Diskussionsstoff vorzulegen, dann ist dies zweifellos gelungen. Denn ob und wie die *schulische Aufklärung* funktioniert, ist sehr wenig belegbar, weil der Sexualkundeunterricht an den Schulen über das Stadium des Experimentierens noch nicht hinausgekommen ist. Immer noch hängt das Gelingen weitgehend von der Eigeninitiative, den pädagogischen Fähigkeiten und den wissensmäßigen Voraussetzungen einzelner Lehrpersonen ab, da es trotz „Richtlinien" und einzelner Seminare für Lehrer noch kein „Rezept" und keine allseits befriedigenden Lehrvorlagen für die sexualkundliche Unterrichtspraxis gibt. Und wenn sich nach Meinung des Psychotherapeuten *R. Affemann* (vgl. „Süddeutsche Zeitung", 17. 7. 69) die „Sexualerziehung in der Sackgasse" befindet, so dürfte dies auf die allgemeine methodologische Unsicherheit, aber auch auf die damit verbundenen Präferenz- und Wertvorstellungen zurückzuführen sein. Nachdem man sich von der Notwendigkeit der Sexualerziehung in den Schulen überzeugt hatte und dazu aufrief, endlich die „alten Tabus" zu brechen, geschah diese Enttabuisierung zunächst in der Öffentlichkeit in Gestalt der sog. sexuellen *Emanzipation*. Es war die Phase der psychologisch verständlichen Reaktion und Kompensation der früheren und unterschwellig immer noch bemerkbaren Prüderie, in der auf hektische Weise durch „brutale Versachlichung" langverdrängter *Nachholbedarf* befriedigt wurde.

Am Ende der Enttabuisierungsphase?

Diese Phase der groben Enttabuisierung hat sich auch in anderen Ländern abgespielt und hat, freilich graduell unterschiedlich, auch den Sexualkundeunterricht etwa in Schweden, England und Amerika eine Zeitlang bestimmt. Aber gerade in diesen Ländern haben sich „Gegenbewegungen" gebildet. In Schweden wie in England wird von Lehrern und Schülern die *gesellschaftliche* und *emotionale* Komponente im Sexualkundeunterricht vermißt, und in Amerika haben gleich mehrere Organisationen zum Teil

aus moralisch-religiösen Beweggründen den Nutzen des bisherigen Sexualkundeunterrichts an den Schulen überhaupt in Frage gestellt. Dabei spielt offenbar auch immer noch ein moralisierendes puritanisches Sektierertum eine prägende Rolle. Der „Christian Crusade of Tulsa" hatte vergangenen Herbst mit einer kleinen Broschüre („Ist die Schule der richtige Ort, rohen Sex zu lehren?") einem öffentlichen zur Beratung der Schulen über die Einrichtung sexualkundlicher Lehrkurse geschaffenen Gremium vorgeworfen, es „schiebe Gott beiseite" und „lehre die amerikanische Jugend eine neue von Kirche und Gesellschaft unabhängige Sexualmoral". Inzwischen haben sich Gruppierungen verschiedenster religiöser und politischer Schattierungen aus 35 US-Staaten dieser Kampagne angeschlossen (vgl. „Time", 25. 7. 69).

Es wäre aber wohl falsch, dieser Opposition insgesamt muffiges *Moralisieren* vorzuwerfen. Dazu sind die Argumentationen doch sicher zu differenziert, sieht man einmal von gelegentlichen unqualifizierten Anwürfen und politisch getönten Kombinationen zwischen sexuellen Aufklärungspathos und vermeintlicher begleitender marxistischer oder gar kommunistischer Indoktrinierung ab. Denn gerade in den kommunistischen Ländern hat die unterstellte „negative" sexuelle Emanzipation wenigstens öffentlich nicht stattgefunden. Erst jetzt nach langen Jahren der Verdrängung beginnt man beispielsweise in der Sowjetunion einzusehen, daß man in dem Bereich der Sexualerziehung viel versäumt hat. Die gewiß noch allzu *zaghaften Ansätze* auf diesem Gebiet zeigen jedoch, daß man aus den Fehlern in der westlichen Welt zu lernen versteht, indem man, der kommunistischen Ideologie gemäß, eine „Fusion von Biologie und Gesellschaftskunde" (vgl. „Sexualerziehung in der Sowjetunion" in: *H. Harmsen* [Hrsg.], Schriftenreihe der Akademie für Staatsmedizin in Hamburg, Bd. XXXV, S. 7) anstrebt.

Auch dafür, daß sich bei uns die Emanzipation der Beziehungen der Geschlechter zum unverhüllt Erotischen, zum rein Sexuellen allmählich selbst zu überwinden scheint und sich eine gesündere, weil *weniger psychotische* Integration des Geschlechtlichen in den Gesamtbereich menschlichen Verhaltens anzubahnen beginnt, lassen sich gerade an Hand der Reaktion auf den Atlas des Gesundheitsministeriums einige Anzeichen erkennen. Trifft also zu, daß grober Sexualismus und eine diesem „Stil" entsprechende rein biologische „Aufklärung" (schon allein dieser Begriff dürfte auf die bewußte Reaktion oder gar ungesunde, weil gewaltsame Verdrängung früherer Prüderie hinweisen) einer bereits überwundenen Phase in der Bewältigung und der Auseinandersetzung mit dem Problem der Sexualität angehören, so wäre der Sexualkunde-Atlas schon bei seinem Erscheinen veraltet gewesen. Denn die Vorwürfe gegen dieses Werk, das die gesamte öffentliche Diskussion — von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen (u. a. *M. Schreiber* in der „Zeit", 20. 6. 69) — sehr deutlich negativ bewertet, gipfeln in der Feststellung, daß die beabsichtigten „biologischen Informationen", selbst wenn sich der Atlas allein darauf beschränkt hätte, keinesfalls den pädagogischen Ansprüchen genügen.

Über die Notwendigkeit der geschlechtlichen Aufklärung sind sich alle Kritiker einig. Aber ebenso *einstimmig* wenden sie sich gegen die Art und Weise, in der der Sexualkunde-Atlas als Schulbuch damit umgeht. Denn bei einer solchen „Radikalaufklärung" in „frivol ungewohnter deutscher Rohsprache", die eine „prüde Hast" zeige und das Problem aufs neue „verriegelt", weil sie aus einer „Aufklärungsneurose" entstanden ist und „im Stil einer ‚Betriebsanleitung' . . . weder menschenfreundlich noch nützlich" sei, da sich in dem „vorgeblich wissenschaftlichen, in Wirklichkeit schnöden Jargon zwangsläufig eine Umkehrung der Dinge" zeige und in deren Darstellung „Menschenverachtung" mit „eingerutscht" sei (*H. Rahms* in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung", 24. 6. 69), handele es sich um „Sexualkunde in der Klempnersprache" oder „lustlose Zeugungsphysiologie" (so der Arzt *H.-B. Wuermeling* in der „Badischen Zeitung" v. 19./20. 7. 69; ähnlich J. Wex, „Die Zeit", 18. 7. 69; P. Berglar, „Rheinischer Merkur", 4. 7. 69). Sogar der frühere Vorsitzende des SDS und Autor des Buches „Sexualität und Klassenkampf", *R. Reiche* („Der Spiegel", Nr. 28, 7. 7. 69), der der Initiatorin des Sexualkunde-Atlas, Frau *K. Strobel*, gegenüber feststellt, bei ihr beginne die Sexualität „immer noch dort, wo sie bei den meisten Menschen in den allermeisten Fällen aufhört: im Augenblick der „Verschmelzung von Ei und Samenzelle", fand nichts Brauchbares an diesem Werk. Dieser Sexualkunde-Atlas sei keiner, so Reiche, denn er liefere nicht „biologische Informationen zur Sexualität des Menschen", sondern nur „Informationen über die Biologie der Fortpflanzung" und die „Techniken ihrer Verhinderung". Er meint, „alte sexuelle Ängste und Tabus" würden nicht „abgebaut", sondern durch „vorgebliche medizinische Offenheit und besonders klotzige Brutalität weiter zementiert" werden.

Pädagogische Bedenken

Der Deutsche Kinderschutzbund hat durch seinen Präsidenten *W. Becker* eine „rein biologische" Aufklärung, wie sie im Sexualkunde-Atlas betrieben werde, abgelehnt und zugleich ein *Schulbuch* für Sexualfragen gefordert, das von „pädagogischen Könnern" erarbeitet werden sollte (vgl. „Süddeutsche Zeitung", 10.7.69). Der Zentralverband der katholischen Frauengemeinschaften Deutschlands hat in seiner Stellungnahme vom 17. Juli 1969 ebenso die „erfahrene Hand des Pädagogen und Psychologen" vermißt und begründete seine ablehnende Haltung gegenüber dem neuen Werk damit, daß dieser Atlas in manchmal „unmenschlicher Sprache rein technische Hinweise" gebe und daher ungeeignet sei zur Erziehung zu einer „humanen" Sexualität. Demgegenüber bescheinigt der Vorsitzende der Katholischen Deutschen Elternschaft, Prof. *F. Pöggeler*, Aachen, den Autoren, daß es ihnen an „didaktischem Geschick" sowohl „bei der sprachlichen als auch bei der bildlichen Darstellung nicht gefehlt" habe, wenn er auch meint, es sei „pädagogisch überhaupt nicht motiviert, 14- oder 15jährigen die Geburt photographisch zu demonstrieren". Für Pöggeler ist fraglich, ob überall für die „nötige Ergänzung durch Aussagen über eine umfassende Anthropologie der Sexualität" gesorgt werde und ob sich nicht jetzt schon „viele Lehrer überfordert" fühlten in der „Zumutung, auf diesem Buch einen neuen Sexualkundeunterricht aufzubauen". Man könne „traurig darüber sein, daß das Buch nicht wenigstens ein *Minimum* an sittlicher Aussage riskiert" habe, denn die „Wertung" der Geschlechtlichkeit sei „nicht bloße Privat- und Ansichtssache", sondern sie sei „auch ein Politikum", und sexuelles Verhalten sei „ein soziales". Die Vertreter einer „betont christlichen Sexualpädagogik" sollten sich „beeilen, nicht nur einen Kommentar zum Atlas, sondern ein neues, besseres Aufklärungsbuch zu verfassen". Das

„Katholische Zentralinstitut für Ehe- und Familienfragen" und die „Arbeitsgemeinschaft für katholische Familienbildung e. V." haben in ihrer gemeinsamen „Stellungnahme zum Sexualkunde-Atlas" vom 21. Juli erhebliche Bedenken gegen die Verwendung im Schulunterricht vorgetragen, da es lediglich „isolierte biologische Information" biete und entgegen seiner betonten Absicht „Vorwertungen" treffe. Das Literaturverzeichnis offenbare „im Ganzen" einen „Mangel an Einsicht in die tatsächliche Frage- und Problemstellung der Jugend, in pädagogische Notwendigkeiten und Möglichkeiten". Schließlich entspreche dieses Schulbuch auch nicht den Empfehlungen der Kultusministerkonferenz (vom 3. 10. 1968). Insgesamt wird in der Stellungnahme festgestellt, daß der Sexualkunde-Atlas „in der vorliegenden Form dem im Vorwort erhobenen *Anspruch* nicht gerecht werden kann, wie keine andere Publikation geeignet" zu sein, „die Sexualerziehung an den Schulen entsprechend der Ständigen Konferenz der Kultusminister in enger Abstimmung zwischen Schule und Eltern zu gestalten". Er sei, wie im Atlas-Vorwort gesagt, ergänzungsbedürftig und daher keineswegs eine „voll funktionsfähige Informations- und Erziehungshilfe für Familie und Schule". Die Vorwürfe richten sich also insgesamt nicht nur gegen die sprachliche und bildliche Fassung (zu „dürr", zu „brutal"), sondern auch gegen den Inhalt selbst (reine „Technik, liebeleer") und seine „Tendenzen".

Wenn auch die *Mehrzahl* der Experten gegen seine Einführung in der vorliegenden Form in den Schulen zu sein scheint, so gibt es doch auch einige nicht zu überhörende Stimmen aus dem Lager der Fachpädagogen, die zwar gewisse Korrekturen befürworten, das Buch aber *als Ganzes geeignet* finden, „eine nüchterne, biologische Ausgangsbasis für die Sexualerziehung in der Schule" zu bilden. Der erst kürzlich gegründete „Arbeits- und Forschungskreis für Sexualpädagogik" an der Pädagogischen Hochschule Nürnberg, dessen Stellungnahme zum Sexualkunde-Atlas diese Aussagen enthält, ist der Ansicht, „es sei unqualifiziert, den Atlas nach anderen Kriterien als denen für das Lernen biologischer und medizinischer Tatsachen und Zusammenhänge im Rahmen der Sexualerziehung zu beurteilen" (vgl. „Süddeutsche Zeitung", 19./20. 7. 69). Der Arbeitskreis, der den Vorwurf, der Atlas technisiere und entmenschliche die Sexualität, zurückweist, empfiehlt „in Ermangelung besserer Unterrichtswerke" die lernmittelfreie Zulassung des Buches an den Haupt- und weiterführenden Schulen Bayerns. Ebenso plant die Hamburger Schulbehörde die Erprobung des Sexualkunde-Atlas in je drei bis vier 9. und 10. Klassen aller Schularten. Allerdings will man zuvor mit den *Eltern* darüber diskutieren und vor einer etwaigen generellen Einführung wieder mit den Eltern die Erfahrungen über den Versuch austauschen.

Widersprüche und sachliche Unrichtigkeiten

Im Vorwort zu dem Atlas weist Frau *K. Strobel*, Bundesminister für Gesundheitswesen, darauf hin, daß „der Sexualkunde-Atlas nur ein — freilich wesentlicher — Teil der Sexualerziehung" sei und „der ergänzenden Fortsetzung, die auch folgen soll", bedürfe. Diese Aussage würde manche Vorwürfe der Einseitigkeit usw. entkräften, wenn nicht gleich in nächsten Satz behauptet würde, der Atlas sei „dennoch . . . bereits heute eine voll funktionsfähige, notwendige Informations- und Erziehungshilfe für Familie und Schule, die unserer Jugend nützen und helfen soll". Hier scheint ein *Widerspruch* zutage zu treten, worauf in verschiedenen kritischen Stellungnahmen auch schon hingewiesen wurde. Ebenso wird bezweifelt, daß der Atlas die notwendigen Fakten und die „sachlichen Grundlagen" „fern von jeder Vorwertung" biete.

Tatsächlich geht aus diesem Vorwort hervor, daß man sich der Hauptdesiderate einer wirksamen Sexualerziehung wohl bewußt gewesen sein dürfte, die methodologischen Prioritäten, die in Pädagogenkreisen tatsächlich durchaus noch nicht geklärt sind, jedoch — bewußt oder unbewußt — nicht klar genannt hat. Wenn in den verschiedenen Stellungnahmen von einer Sexualerziehung die Rede ist, welche die gesamtmenschlichen Bezüge und Verhaltensweisen einbezieht, also *anthropologisch* orientiert ist, so ist damit lediglich ein inhaltliches, nicht aber ein methodisches Kriterium angegeben. Es wird nicht gesagt, ob den Kindern zunächst die „nackten Tatsachen" und dann — oder daran anknüpfend — der anthropologische, psychologische, soziale und ethische Bezug der Sexualität vorgetragen werden sollte oder umgekehrt. Denn daß beide Bereiche zusammengehören, wird auch im Vorwort zum Sexualkunde-Atlas keinesfalls in Frage gestellt. Diese Prioritätsfrage mag vielleicht für solche Eltern, die sehr früh mit ihren Kindern über das Werden des menschlichen Lebens sprechen und die kindlichen Fragen mit pädagogischem Geschick dem kindlichen Fassungsvermögen entsprechend zu beantworten verstehen, nicht von allzu grosser Bedeutung sein. Für den methodischen Sexualkundeunterricht in der Schule dürfte dieses Problem jedoch noch längst nicht gelöst sein. Wenn also dieses Buch lediglich als „Atlas" verwendet werden sollte oder als ein kurzgefaßtes „Lexikon", das ausschließlich „biologische Informationen zur Sexualität des Menschen" (Untertitel) bietet, so dürfte es wirklich nur dann als eine „voll funktionsfähige Informations- und Erziehungshilfe" gelten, wenn es in einem *noch restriktiveren* Sinn (etwa dem eines Atlanten oder eines kurzgefaßten Nachschlagewerks) verstanden würde.

Unter dieser Voraussetzung wäre dann der Inhalt des Sexualkunde-Atlas auf seine wissenschaftliche und pädagogische Zuverlässigkeit zu überprüfen. Die pädagogische Zuverlässigkeit dürfte wohl nachweisbar sein durch die positive Beantwortung der Fragen, ob dieses Werk alle wichtigen biologischen „Stichwörter" mit den dazugehörigen bildlichen Veranschaulichungen enthält, ob ihr Informationswert dem pädagogischen Ziel des Sexualkundeunterrichts (in seinem biologischen Teilbereich) entspricht und ob die sprachlichen und bildlichen Ausdrucksformen den pädagogischen Erfordernissen der entsprechenden Altersstufen angemessen sind.

Verschiedene *sachliche Unrichtigkeiten* sind allerdings festzustellen. So gehört der Abschnitt „Unterbrochener Geschlechtsverkehr" (S. 34) nicht unter die Rubrik „Zeitwahl" (unter der Kapitelüberschrift: IX. Empfängnisregelung). Es dürfte auch sehr fraglich sein, ob, gemäß der schematischen Darstellung des Fruchtbarkeitszyklus der Frau (S. 35), der 5. und 6. Regeltag bereits als „unfruchtbar" gelten kann. Intrauterinpessare (Schleifen) dürften auch nicht ohne weiteres als „*empfängnis*regelnde" Mittel (S. 38) bezeichnet werden, da sie bekanntlich Nidationshemmer sind, die eine Festsetzung des bereits befruchteten Eis in der Gebärmutter verhindern sollen und demnach juristisch schon als Mittel zur Abtreibung betrachtet werden könnten. Hinsichtlich der *Vollständig-*

keit der Informationen wäre zu bemängeln, daß im Sexualkunde-Atlas mit keinem Wort das Klimakterium erwähnt wird, das doch zur geschlechtlichen Entwicklung des Menschen gehört. Über den *Informationswert* der Wort- und Bildbeiträge läßt sich viel Positives anführen. Aber es sind auch in dieser Hinsicht Ungereimtheiten festzustellen. So ist es nicht recht einzusehen, warum die Schüler im Zusammenhang mit der Nachbehandlung von Schädigungen bei Abtreibungen darüber informiert werden müssen, daß diese „jährlich einen sehr hohen Kostenaufwand und einen Ausfall von rund drei Millionen Arbeitstagen" (S. 40) verursachen. Die *sprachlichen und bildlichen Ausdrucksformen* des Buches haben besonders heftige Kritik erfahren („Klempnersprache", „Betriebsanleitung" usw.). Die Abbildung des Geburtsvorgangs (Austreibungsperiode S. 28) ist ohne Bildlegende mißverständlich, und die Mikroaufnahmen (S. 16) lassen (trotz Bildlegende) nicht das erkennen, was angegeben ist, nämlich den Eisprung. Insgesamt werden die Bilder als „brutal" bezeichnet. Schließlich wird auch der Vorwurf des inhaltlichen *Bruchs* zwischen dem beabsichtigten rein biologischen Informationen und sprachlichen und sachlichen Übergriffen („Vorwertungen") nicht ganz zu Unrecht erhoben. Die Feststellung, die Selbstbefriedigung bei Jungen und Mädchen sei eine „normale Entwicklungserscheinung" (S. 8), ist gewiß, wie Kritiker vermerken, keine biologische Aussage. Bei den relativ ausführlichen statistischen und rechtsgeographischen Belehrungen über Schwangerschaftsgefährdung und legale Schwangerschaftsunterbrechung dürfte es sich wohl auch schon nicht mehr um „biologische Informationen" handeln.

Widerspruch zu den Empfehlungen der Kultusminister?

Neben diesen Beanstandungen wiegt der Vorwurf erheblich schwerer, daß sich die Herausgeber, entgegen der Beteuerung im Vorwort der Gesundheitsministerin, nicht an die *„Empfehlungen zur Sexualerziehung in den Schulen"* orientiert hätten, die von der „Ständigen Kultusministerkonferenz" am 3. Oktober 1968 beschlossen worden waren. Die meisten dieser Empfehlungen können jedoch, entgegen der Meinung mancher Kritiker, nicht unmittelbar auf den Sexualkunde-Atlas bezogen werden, sofern er lediglich als Quelle rein biologischer Informationen (etwa als eine Art Nachschlagewerk) verstanden wird. Wenn es jedoch in den Empfehlungen heißt (II, 3), im Biologieunterricht, der die für die menschliche Sexualität wesentlichen Kenntnisse vermittelt, sollen Fortpflanzung und Sexualverhalten nicht nur als Ausdruck einer allgemeinen auch für Pflanze und Tier geltenden Lebensgesetzlichkeit, „sondern auch als eine besondere im Hinblick auf die darin enthaltene *Verantwortlichkeit* nur dem Menschen eigene Form der Lebensführung aufgezeigt werden" — so dürfte es zweifelhaft sein, ob überhaupt der Anspruch, „biologische Informationen" zu bieten, den Empfehlungen gerecht wird. Demnach müßten Sinn und Zweck des Sexualkunde-Atlas noch weiter, nämlich nur auf ein Teilgebiet der Biologie (die im Hinblick auf die Sexualerziehung wiederum nur einen Teilbereich darstellt), eingeschränkt werden.
Die Empfehlungen hinsichtlich der *Unterrichtsziele* (II, 2) lautet, die Kinder sollten „während der ersten sechs Schuljahre", also im Alter zwischen 6 und 12 Jahren, über die „biologischen Grundtatsachen der Fortpflanzung des Menschen" unterrichtet werden. Nach den „Richtlinien für die geschlechtliche Erziehung in den hessischen Schulen" vom 30. November 1967 sollten die Kinder bis zum Ende des vierten Schuljahres (also bis zum 10. Lebensjahr) schon über „die biologischen Tatsachen der Fortpflanzung" informiert sein. Demnach wäre der Atlas nicht erst für 14jährige Schüler (wie die Herausgeber vorgesehen haben) als Schulbuch zu handhaben, sondern müßte schon den 6- bis 10- bzw. 12jährigen Kindern zur Verfügung gestellt werden. Hier scheinen Empfehlungen der Kultusminister und Intention der Herausgeber nicht vereinbar. Außerdem wären gegen eine Verwendung des Sexualkunde-Atlas — auch als reine Informationsunterlage — in den unteren und mittleren Grundschulklassen pädagogische Bedenken angebracht, die sicher auch von den Herausgebern des Atlas geteilt werden, denn sonst hätte man nicht zu betonen brauchen, daß das Buch erst für Schüler ab 14 Jahren gedacht sei.

Ein „Politikum"?

Der Sexualkunde-Atlas kann nicht nur in dem Sinn als *Politikum* betrachtet werden, daß es zwischen dem Bundesministerium für Gesundheitswesen (SPD) und dem Bundesfamilienministerium (CDU) darüber zu Kompetenzstreitigkeiten gekommen ist (worüber das „BMFa" eine vierseitige Dokumentation unter 13 Ziffern zusammengestellt hat) und auch über Inhalt und Ziel des Atlas in beiden Ministerien verschiedene Vorstellungen bestehen (vgl. auch „Süddeutsche Zeitung", 4. 8. 69), sondern weil auch einige Kultusminister bereits in die Diskussion eingegriffen haben (z. B. *B. Vogel*, CDU, in Rheinland-Pfalz, und Prof. *W. Hahn*, CDU, in Baden-Württemberg), während sich andere der Stimme enthalten, d. h. das Buch weder verteidigen noch empfehlen, und dies trotz der von Frau Strobel betonten „traditionell guten und engen Zusammenarbeit" mit den Kultusministern der Länder, die allein die Einführung des Sexualkunde-Atlas als Schulbuch verfügen können. Allerdings wäre es übertrieben, wollte man daraus schließen, die zwischenparteilichen Auseinandersetzungen um die Schul- und Bildungspolitik hätten sich nun am Sexualkunde-Atlas festgebissen und sich auf die Kontroverse auf den Sexualkundeunterricht konzentriert. Doch dürften auch hier noch einige *pädagogisch-weltanschauliche Kontroversen* nicht ganz überwunden sein. Lange Zeit herrschte ja das gegenseitige Mißtrauen vor allem zwischen den kirchlichen und staatlichen Erziehungsträgern. Kirchlicherseits (d. h. wohl vor allem im katholischen Bereich, da dieselbe Thematik innerhalb der evangelischen Kirche zwar ebenso diskutiert, aber im Ganzen doch nicht denselben „weltanschaulichen" Stellenwert einnimmt) glaubte man, die „staatliche" Sexualerziehung würde die sittlich-religiösen Gesichtspunkte (besonders im Hinblick auf das kirchliche Eheverständnis und die Haltung der Kirchen gegenüber dem vorehelichen Geschlechtsverkehr und der Geburtenregelung) nicht genügend berücksichtigen. Die staatlichen Stellen befürchteten hingegen, kirchliche Erziehungsträger und die von ihnen stärker imprägnierten Gruppen könnten nicht anders, als die moralische Seite der Geschlechtserziehung überzubetonen und dadurch das biologische und wissenschaftliche Grundwissen „vorzuwerten" oder gar gänzlich in den Hintergrund treten zu lassen.
Erst in letzter Zeit trat dieser weltanschauliche „Kom-

petenzstreit" in den Hintergrund. Zugleich zeigt sich auch im katholischen Bereich eine steigend positive Einstellung zum schulischen Sexualunterricht. In den „Sexualpädagogischen Richtlinien für die Jugendseelsorge", die im November 1964 von der Plenarkonferenz der Deutschen Bischöfe gutgeheißen wurden, war von einem Sexualkundeunterricht in den Schulen noch nicht die Rede. Es hieß nur, daß es erstes „Recht und erste Pflicht der Eltern" sei, die entsprechende „Sicht der Zweigeschlechtlichkeit" zu vermitteln. „Priester und andere Erzieher haben hierbei eine zwar notwendige, aber doch subsidiäre Funktion" (I, 11). Ein Jahr später, im Frühjahr 1965, hatte die deutsche Bischofskonferenz gefordert, in allen Bistümern und Pfarreien die „geschlechtliche Unterweisung" durchzuführen. In einer Stellungnahme zur Verwirklichung dieser Forderung wird die Rolle der Schule im Rahmen der geschlechtlichen Erziehung bereits voll anerkannt. Man sieht die Sexualerziehung als eine „gemeinsame Aufgabe von Elternhaus, Schule und Kirche" (vgl. *W. Buschmann*, Das geht Eltern und Erzieher an, Lahn-Verlag, Limburg 1968, S. 53 ff.). Und die gemeinsame Stellungnahme zum Sexualkunde-Atlas des Katholischen Zentralinstituts für Ehe- und Familienfragen und der Arbeitsgemeinschaft für Katholische Familienbildung setzt sich heute für die Sexualerziehung in der Schule als „notwendige und berechtigte Fortsetzung und Ergänzung" der Sexualerziehung im Elternhaus ein (S. 1) und bietet für deren Durchführung konkrete Vorschläge an. „Nahziel" sei ein „integratives Lehrbuch speziell für die Hand der Lehrer", ferner müßten gleichzeitig entsprechende Hilfen für Didaktik und Methodik der Sexualerziehung „eventuell mit Unterrichtsmodellen für die verschiedenen Fächer" erstellt werden. Der Lehrstoff sollte für die Schüler „entsprechend ihren jeweiligen Entwicklungsphasen aufgeteilt" werden (S. 7).

Erste Folgerungen

Aus der ganzen Auseinandersetzung scheinen sich eine Reihe recht klarer Folgerungen für die Sexualerziehung überhaupt und den Sexualkundeunterricht im besonderen ergeben zu haben.

1. Sexualerziehung kann methodisch nicht mit der Darlegung rein biologischer Daten und Fakten der Sexualfunktionen begonnen werden.

Selbst wenn den Empfehlungen der Kultusminister gemäß in den unteren und mittleren Grundschulklassen über die „biologischen Grundtatsachen der Fortpflanzung" unterrichtet werden soll, so hat dies doch in einem diesen Altersstufen angemessenen anthropologischen Kontext zu geschehen.

2. Die Darbietung des biologischen Grundlehrstoffs hat in ihrer sprachlichen und bildlichen Ausdrucksform den psychischen und geistigen Entwicklungsstand der Schüler zu berücksichtigen und dieser selbst hat inhaltlich die psychologischen, pädagogischen, sittlichen und sozialen Gesichtspunkte miteinzubeziehen und, entsprechend der geistig-seelischen Reife der Schüler, jeweils besonders hervorzuheben.

3. Der Ausgang des Streites darüber, *wann* mit dem Sexualunterricht im engeren Sinn zu beginnen sei, scheint nun davon abzuhängen, wie, d. h. nach welchen konkreten Unterrichtsmodellen verfahren wird. Nach dem (negativen) Modell des Sexualkunde-Atlas würde der sexualkundliche Unterricht viel zu spät ansetzen, nämlich erst bei 14 Jahren, einem Alter, in dem das biologische Grundwissen längst erworben sein und bereits die anthropologisch-ethisch-sozialen Implikationen der menschlichen Sexualität behandelt werden sollten. Auch — oder gerade — in diesem Sinn wäre der Sexualkunde-Atlas, der die biologische Grundaufklärung viel zu spät ansetzt, als überholt zu betrachten (denn bekanntlich hat früher die „Aufklärung", wenn überhaupt, nicht vor der letzten Grundschulklasse begonnen).

Ferner hat der Atlas-Streit die Dringlichkeit der baldigen Schaffung geeigneter Unterrichtsmodelle (Lehr- und Lernbücher, Bild- und Filmmaterial usw.) besonders deutlich hervortreten lassen. Doch die maßgeblichen Instanzen in Staat, Kirchen und Eltern- und Lehrerverbänden, die sich heute über die Dringlichkeit der Sexualerziehung an sich und auch über einen adäquaten Sexualkundeunterricht in den Schulen einig sind, haben es allerdings bis heute noch nicht erreicht, über mehr oder weniger (freilich notwendige) Empfehlungen und Richtlinien hinaus, detaillierte Modelle für die sexualkundliche Unterrichtspraxis bereitzustellen. Die Empfehlungen der Kultusministerkonferenz geben zwar Unterrichtsziele (II, 2) an und halten es für wünschenswert, wenn sich die verschiedenen Unterrichtsfächer — von Biologie bis zum Religionsunterricht — an der Sexualerziehung beteiligen, aber die Durchführung und Organisation bleibt fast ausnahmslos der Schule selbst oder gar dem einzelnen Lehrer überlassen. Und zur „Durchführung" kommt es ja erst, wenn eine vorbildliche Zusammenarbeit der speziell vorbereiteten Fachlehrer untereinander erreicht werden kann. Die Anregung, geeignete Lehrgänge für die Lehrerfortbildung zu errichten, und die Empfehlung der Kultusminister, Lehrerarbeitsgemeinschaften in den einzelnen Schulen zu bilden usw., würde die schulische Sexualerziehung erst einmal ermöglichen, wenn sie breiter als es bereits geschieht aufgegriffen und durchgeführt würden.

Klärende Wirkung

Es ist erstaunlich, daß es anscheinend noch nicht einmal unternommen wurde, bereits existierende private Unterrichtsmodelle auf ihre generelle Verwendbarkeit in den Schulen zu untersuchen. Freilich wären auch entsprechende Handreichungen für die Eltern nötig, um die vorschulische Sexualerziehung wirksam durchführen zu können (z. B. für Eltern und Lehrer — aber mehr für die private Sexualerziehung *U. Zenke*, „Irrtümer in der geschlechtlichen Aufklärung von Kindern und Jugendlichen", Schlütersche Buchdruckerei und Verlagsanstalt Hannover, 1968, 76 Seiten. — Als Unterrichtsmodell: *B. Ockel / H. C. Gobbin / I. Bauer*, „Sexualerziehung im Grundschulalter", M. Diesterweg, Frankfurt a. M. 1969, 56 S. — Als Hilfe für den Lehrer: *B. Strätling*, „Geschlechtserziehung als Auftrag der Schule" — Grundlagen für Methodik und Didaktik der Geschlechtserziehung in der Schule, Lahn-Verlag, Limburg 1968, 176 Seiten. — Als Gesamteinführung: *J. Dawkins / H. Herzog*, „Leitfaden für die Sexualerziehung in Schule und Elternhaus", Furche-Verlag, Hamburg 1969, 168 S.).

Im Hinblick auf die Durchführung des Sexualkundeunterrichts ist man sich noch immer nicht einig darüber, ob er einerseits klassen- oder gruppenweise, andererseits nach Geschlechtern getrennt oder koedukativ zu veranstalten ist. In den USA hat man teils mit dem koedukativen Gruppenunterricht, teils mit nach Klasesn geteiltem

Sexualkundeunterricht (letzteres meist nach Geschlechtern getrennt in konfessionellen Schulen) Erfahrungen gesammelt. In Schweden wurde seit Jahren der Sexualkundeunterricht in gemischten Klassen durchgeführt. In der Sowjetunion, wo man heute erst beginnt, die nötigen Voraussetzungen für die schulische Sexualerziehung zu schaffen (Ausbildung geeigneter Lehrkräfte, Bereitstellung geeigneter Lehr- und Lernmittel), scheinen die verschiedenen Möglichkeiten der Gruppen- bzw. Klassenaufteilung noch zur Debatte zu stehen. Im Hinblick auf die bisherige Zurückhaltung gegenüber gemischten Klassen, wird man sich wohl für den nach Geschlechtern getrennten Sexualkundeunterricht entscheiden. Angesichts des derzeitigen Standes der Diskussion um die schulische bzw. außerschulische Sexualerziehung in der Bundesrepublik darf man vermuten, daß diese wohl kaum in Gefahr ist, allzu „einseitig programmiert" zu werden. Nicht nur alle Unterrichtsfächer, sondern auch die verschiedenen öffentlichen und privaten Erziehungsfaktoren werden je nach ihrem Bezug zum Thema an der geschlechtlichen Erziehung beteiligt sein müssen. Wenn der Sexualkunde-Atlas dazu beigetragen hätte, die Problematik der Sexualerziehung und besonders auch des Sexualkundeunterrichts — vielleicht gerade durch die fast einhellige Ablehnung, auf die dieses Buch seit seinem Erscheinen gestoßen ist — zu klären und neue Impulse zur Schaffung praktikabler Unterrichtsmodelle und Lehrbücher gegeben zu haben, so wäre er doch nicht überflüssig gewesen; dies allein schon deshalb, weil seine Ergänzungsbedürftigkeit zu neuen Initiativen in der Sexualerziehung zwingt.

Rechtsradikalismus in der Bundesrepublik

Die vergangenen Wochen des beginnenden Wahlkampfes haben die Auseinandersetzung über die Nationaldemokratische Partei Deutschlands erwartungsgemäß wieder stärker in den Vordergrund gerückt. Versucht man diesen Vorgang primär in den Grenzen der Wahltaktik der anderen Parteien zu sehen, gewinnt man beinahe den Eindruck, die NPD sei selbst als *Gegenstand des Parteienstreits* zu einem beherrschenden Thema des Wahlkampfs geworden, das von vielen nachdenklichen Bürgern mit Sorge und einiger Skepsis verfolgt wird. Da ist zunächst der Streit um die Frage, wieweit die NPD primär nur autoritäre Ordnungpartei und Zuflucht der durch die wachsenden Unruhen Aufgeschreckten sei, oder ob sie als antidemokratische, in ihren Zielen dem Grundgesetz widersprechende politische Bewegung *oder* gar mehr oder weniger als geistige und politische Nachfolgepartei der nationalsozialistischen Bewegung mit parlamentarischem Anstrich angesehen werden muß. Es wächst sodann die Ungewißheit über den tatsächlichen, inzwischen gewachsenen oder verminderten Rückhalt der Partei in der Wählerschaft und über die möglichen künftigen politischen Chancen einer solchen Partei, vorausgesetzt daß ihr der Einzug in den nächsten *Bundestag* gelingt. Diese Unsicherheit macht sich Luft in wenig realistischen *Kombinationen* über eine mögliche Koalitionsbereitschaft der Unionsparteien mit der NPD oder in schon realistischeren, wenn auch kaum zutreffenden Prognosen über eine parlamentarische Ad-hoc-Hilfestellung zwischen den Unionsparteien und der NPD, wenn erstere mit einer schwachen absoluten Mehrheit in den Bundestag einziehen und mangels Koalitionsbereitschaft der anderen demokratischen Parteien zur Durchsetzung gewisser wirtschafts- oder außenpolitischer Ziele auf Stimmen aus der NPD angewiesen oder diese sich auf geschickte Weise *unentbehrlich* machen sollte.

Hinzu kommt im vor- und außerparteilichen Raum die wachsende Neigung, den Kampf gegen die NPD auf die Straße zu tragen und mangels eines Verbots durch das Bundesverfassungsgericht den Einfluß der Partei auf dem Wege der Demonstration oder durch administrative Maßnahmen (z. B. durch Verweigerung öffentlicher Räume für Wahlkampfveranstaltungen) einzudämmen. Gefruchtet hat das alles kaum. Recht haben wohl diejenigen, die meinen, durch solche Maßnahmen trage man nur dazu bei, die NPD in der Öffentlichkeit weiter bekannt zu machen, ihr eine nicht verdiente Publizität unter ihr günstigem Vorzeichen zu verschaffen und durch mehr oder weniger gewaltsame Störungen ihrer Veranstaltungen sich ihr gegenüber ins Unrecht zu setzen, da auch eine rechtsradikale Partei, solange sie nicht verboten ist, Anspruch auf *demokratische* Behandlung habe. Zudem kommt es so zu einer *Eskalation der Extreme* auf Gegenseitigkeit, „weil die Linksextremen hoffen, daß die Prügelkommandos der NPD Empörte und Besorgte in ihre Reihen treiben, so wie die NPD-Führung sehnlich erwartet, daß Apo-Krawalle ihr Wähler zuschrecken" (*B. Dechamps*, in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" vom 2. August 1969).

Der bisherige Aufstieg

Zeigt sich nicht nur am Beispiel der NPD, sondern auch am Umgang mit ihr ein exemplarisches Stück nicht bewältigter deutscher Vergangenheit und verdiente das Angstsyndrom über die wieder aktiv gewordene radikale Rechte genauso aufmerksame Beobachtung, weil es für die politische Entwicklung der nächsten Jahre ebenfalls problematisch werden kann, so sind die Besorgnisse über das Anwachsen des Rechtsradikalismus und seine politischen Auswirkungen, auch wenn ausgeschlossen bleibt, daß sich die NPD zu einer tragenden politischen Potenz entwickelt, doch nicht unbegründet. Ihr Aufstieg in den vergangenen Jahren machte immerhin die These zunichte, es handle sich bei ihr nur um rezessionsbedingte Zufallserfolge, die einem politisch irrelevanten Konglomerat von Unzufriedenen zuzuschreiben seien. Dazu waren die Erfolge in den letzten Jahren zu beträchtlich. Gewann die NPD bei den Bundestagswahlen im September 1965 im *Bundesdurchschnitt* auch nur zwei Prozent der gültigen Stimmen, so lag ihr Stimmenanteil in für sie besonders anfälligen Gebieten schon damals beträchtlich höher und schwankte in gewissen Gebieten Oberhessens, von Rheinland-Pfalz und in Franken (in einzelnen Städten) zwischen 4,5 und 5 Prozent, während sie in Nordrhein-Westfalen nur 1,1 % der Stimmen erzielte. Der Aufstieg setzte sich dann bei den folgenden Landtagswahlen *fast kontinuierlich*, wenn auch nicht mit gleichen Erfolgsquoten fort (zu den Zahlenangaben vgl. „Archiv der Gegenwart" 1966, 12415 C, 12798 F, 12820 D; 1967, 13212 A, 13441 B): bei den Bürgerschaftswahlen in Hamburg (März 1966) erhielt sie 3,9 % der gültigen Stimmen.

Bei den hessischen Landtagswahlen (im November 1966) stieg ihr Stimmenanteil zum erstenmal über die 5%-Grenze (7,9% der gültigen Stimmen). Bei den Landtagswahlen in Bayern (November 1966) gewann sie 7,4%. Es folgten die Landtagswahlen in Schleswig-Holstein (April 1967) mit 5,8%, in Niedersachsen (Juni 1967) mit 7%, die Bürgerschaftswahl in Bremen (Oktober 1967) mit 8,8% und die Landtagswahlen in Baden-Württemberg (im April 1968) mit 9,8% der Wählerstimmen.

Der Aufstieg verlief zwar nicht so linear, wie die NPD selbst zu erwarten vorgab und wie manche nach den Anfangserfolgen in Hessen und Bayern (wo die NPD die FDP aus dem Landtag verdrängte) befürchteten. Das Ergebnis bei den Landtagswahlen in Schleswig-Holstein, wo man auf Grund des ausgeprägt konservativen Wählerverhaltens eine besonders breite potentielle Anhängerschaft vermutete und wo die Partei sich selbst einen Stimmenanteil von 18 bis 20 Prozent voraussagte, brachte sogar eine gewisse Zäsur, da sie die kritischen 5 Prozent nur knapp übersprang. Aber die erste Annäherung an die *10%-Grenze* in Baden-Württemberg schreckte auch jene, die bis dahin der NPD kaum langfristige Erfolge zutrauten. Dieser bisher letzte und größte Erfolg machte auch deswegen aufhorchen, weil die Wahl zu einem Zeitpunkt stattfand, als die wirtschaftliche Rezession bereits überwunden war, und weil auf Grund dieser Wahlen die NPD nicht mehr vornehmlich zu einer Partei der wirtschaftlich Unzufriedenen und zu einer Agrar- und Flüchtlingspartei abgestempelt werden konnte. Zwar waren die größten Erfolge in agrarischen Gebieten zu verzeichnen, doch gelangen auch Einbrüche nicht nur in die städtischen Bürgerschichten, sondern auch in die *Industriearbeiterschaft*. So lag der Anteil der NPD in Heidelberg über dem Landesdurchschnitt bei 11,4 Prozent und im traditionell „roten" Mannheim, nach Stuttgart die industriereichste Stadt Baden-Württembergs, ebenfalls zwischen 11 und 12 Prozent. Die hohen Verluste der SPD (8,3%) bei diesen Landtagswahlen, die nur zum geringeren Teil durch Abwanderung zu linken Splittergruppen (2,6%) verursacht waren, machte zum erstenmal auch eine gewisse Anfälligkeit *sozialdemokratischer* Wählerschichten für rechte Protestparolen sichtbar. Die sich häufenden Studentenunruhen an den Universitäten und der Ärger über die große Koalition waren Ursachen des rechtsradikalen Wählerzuwachses, erklärten aber den Vorgang nicht vollends (vgl. "Stuttgarter Zeitung" vom 30. 4. 68).

Seit diesem Spitzenerfolg ist die Bewegung allerdings rückläufig. In Gebieten, wo seither Kommunalwahlen stattgefunden haben, ist die Anhängerschaft der NPD im Vergleich zu den Ergebnissen bei den vorgenannten Landtagswahlen *empfindlich* zurückgefallen. Dies gilt bereits für die Gemeindewahlen in Hessen, im Saarland und in Baden-Württemberg im Oktober 1968, wo sie jeweils Verluste in Kauf nehmen mußte, in Hessen und im Saarland die 5%-Grenze mit 5,2% nur knapp überschritt und in Baden-Württemberg mit 3,7% weit darunter blieb („Archiv der Gegenwart" 1968, 14266B). Die letzten regionalen Wahlen, die einigen Aufschluß geben, aber kaum als Test für die Bundestagswahlen anzusehen sind, die Kommunalwahlen in Rheinland-Pfalz vom Juni dieses Jahres, wurden zunächst vom Großteil der Presse unbesehen als weiterer Erfolg der NPD gebucht, bis sich dann bei näherer Betrachtung die Fehlrechnung herausstellte. Es gab in einzelnen Kreisen Durchschnittswerte von 14 bis 15 Prozent. Des sichereren optischen Effektes wegen hatte die Partei aber nur in den 10 Kreisen Kandidaten aufgestellt, wo sie bei den Landtagswahlen 1967 mehr als 10 Prozent erreicht hatte. In diesen Kreisen hatte sie zwar bloß einen Verlust von 0,8 Prozent zu verzeichnen. Bei denselben Minuswerten in den anderen Kreisen hätte sie die Fünfprozentgrenze aber kaum überschritten. Nach der letzten bekanntgewordenen Allensbacher Umfrage von Anfang Juli werden der NPD für die nächste Bundestagswahl am 28. September nicht mehr als 2 Prozent (nach anderen Umfragen 3,5% bis 4%) vorausgesagt (vgl. „Der Spiegel", 28. 7. 69, S. 25).

Die potentielle Wählerschaft

Vergleicht man die Resultate der Landtagswahlen der letzten Jahre, die zahlreichen demoskopischen und wahlsoziologischen Untersuchungen von 1966 bis 1968 und diese letzte überraschende Prognose für die Bundestagswahl im Herbst miteinander, so ergeben sie alles eher als ein geschlossenes Bild. Zunächst sind einmal die schwer kalkulierbaren Unterschiede zwischen Gemeinde-, Landtags- und Bundestagswahlen zu bedenken. Z. B. wäre auf Gemeindeebene der Einfluß der Freien Wählergemeinschaften auf das Abschneiden der NPD wie radikaler Parteien überhaupt zu untersuchen. Aber selbst wenn man die *abbröckelnde Tendenz* bei den letzten Gemeindewahlen als Indiz nehmen würde, so war diese Tendenz dennoch zu schwach ausgeprägt, um den großen Rückfall, wie ihn die Allensbacher Umfrage nahelegt, plausibel zu machen. Dazu wich auch die Gesamtprognose dieser Umfrage von Umfrageergebnissen anderer Institute zu weit ab. Zudem wird von verschiedenen Wahlsoziologen der Einwand erhoben, je näher eine Partei nach amtlicher Darstellung und in der öffentlichen Meinung an den Rand der Legalität gerate, um so stärker würden auch die Hemmungen, sich zu ihr zu bekennen. Dem widerspricht allerdings die Tatsache, daß das Ergebnis der Landtagswahlen in Baden-Württemberg bis auf die Dezimalen fast genau (bei 10%) prognostiziert wurde. Jedenfalls lassen die Repräsentativumfragen desselben Allensbacher Instituts vom Spätherbst 1966 und Frühjahr 1968 den Schluß der letzten Prognose kaum zu. Danach ergibt sich folgendes regional gestreutes Bild der *NPD-Anhängerschaft* (hier zitiert nach *H. Maier / H. Bott*, NPD. Struktur und Ideologie einer „nationalen Rechtspartei", Piper, München 1968, S. 12):

	NPD-Anhänger		
	1. Tertial 1968	Nov./Dez. 1966	Erwachsene Bevölkerung der BRD
Berlin	1%	1%	4%
Hamburg und Bremen	5%	7%	4%
Schleswig-Holstein	3%	6%	4%
Niedersachsen	14%	13%	12%
Nordrhein-Westfalen	23%	10%	28%
Hessen	8%	9%	9%
Rheinland-Pfalz u. Saar	11%	8%	8%
Baden-Württemberg	18%	17%	14%
Bayern	17%	29%	17%

Aus dieser Tabelle ergibt sich zunächst eindeutig, daß das rechtsradikale Wählerpotential *relativ groß* ist und in einigen Bundesländern die bisherigen Wahlergebnisse weit übersteigt, also die mögliche effektive Wählerschaft der NPD noch steigerungsfähig ist. Zu bezweifeln ist allerdings, ob die Kriterien der Umfrage nicht zu weit gefaßt waren („... alle Wähler, die unter Umständen ein-

mal bereit wären, die Partei zu wählen"). Zum Vergleich eine Umfrage des Infas-Instituts vom März 1967, die im Bundesdurchschnitt eine NPD-Anhängerschaft von 9 % der erwachsenen Bevölkerung bei nur geringfügigen regionalen Abweichungen (Hessen und Baden-Württemberg 10 %) ergab. Prof. *E. Scheuch,* Köln, hat bereits 1966 in einer Untersuchung die potentielle NPD-Anhängerschaft wesentlich höher errechnet, nämlich 15 % im Bundesdurchschnitt („Kommt eine Welle von rechts?", „Süddeutsche Zeitung", 1. 5. 66). Allerdings wurde auch sein Verfahren von verschiedener Seite angezweifelt (vgl. dazu Prof. *K. D. Bracher,* in: *Kl. Liepelt - A. Mitscherlich,* Thesen zur Wählerfluktuation, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1968, S. 124). In der Gradskala, an Hand der Scheuch die 15 % NPD-Sympathisanten ermittelte, befand sich beispielsweise auch die Frage, ob man dafür sei, daß die Partei auch einmal im Parlament vertreten sein solle. Diese Frage läßt gewiß noch lange nicht den Schluß zu, daß der, welcher sie bejaht, bereit wäre, die Partei auch selbst zu wählen. Auf jeden Fall zeigt sich, daß die jeweiligen Umfrageergebnisse, da sie doch zwischen 9 und 15 Prozent variieren, höchstens Annäherungswerte liefern, die prognostisch mit Vorsicht zu gebrauchen sind.

Starke Fluktuation

Eines der auffälligsten Umfrageergebnisse ist der Aufweis äußerst *starker Fluktuation* der Anhängerschaft: In Schleswig-Holstein ging der Anteil der potentiellen NPD-Anhänger von 6 Prozent im Spätherbst 1966 auf 3 Prozent im Frühjahr 1968 zurück, in Bayern sank er im gleichen Zeitraum von 29 auf 17 Prozent; hingegen stieg er in Nordrhein-Westfalen im gleichen Zeitraum von 10 auf 23 Prozent. (Bei den Gemeindewahlen in Hamm und im Landpreis Unna im März 1968, den bisher einzigen Wahlen innerhalb Nordrhein-Westfalens, bei denen die Partei kandidierte, lag der Anteil der NPD allerdings nur bei 5,9 bzw. 4,8 Prozent. Auch wenn man daraus kaum auf einen besonders geringen Grad von NPD-Anfälligkeit im Lande schließen kann, so fällt immerhin auf, daß diese Kommunalwahlen gerade zur Umfragezeit der Allensbacher Untersuchung stattfand. Daran wie aus einem Gesamtvergleich des Umfrageergebnisses vom Frühjahr 1968 mit den Landtags-Wahlergebnissen von 1967 und 1968 kann man doch wohl ablesen, daß zwischen den angegebenen Durchschnittszahlen *potentieller* NPD-Anhänger und den *Gewinnanteilen* bei den Wahlen ein erheblicher Abstand besteht. Die Fluktuation ist zudem so stark, daß sich das Gesamtbild offenbar von Monat zu Monat ändert. Generell, so schließt *Maier* (vgl. Maier-Bott, a. a. O., S. 11) aus den verschiedenen Untersuchungsergebnissen, lasse sich eine starke *Schrumpfung* der Anhängerschaft jeweils *nach Wahlen* feststellen, da die NPD (wohl stärker als die anderen Parteien und auf Grund ihrer wenig nachweisbaren politischen Aktivität) zu einer Massierung der Propaganda in politisch ergiebigen Zeiten und Regionen neige.

Die hier festgestellten starken Fluktuationserscheinungen dürften auch in wesentlichen Zügen die These *Mitscherlichs* bestätigen, daß es sich bei der NPD vornehmlich um die Massierung frei *flottierender Aggressivität* handle. Diese frei flottierende Aggressivität könne allerdings zu einer gefährlichen politischen Potenz anwachsen, wenn sie auf Grund besonderer politischer Umstände an ideologischen Gehalten artikuliert werden könne (vgl. Liepelt-Mitscherlich, a. a. O., S. 127). Hält man sich aber zunächst an das wahlsoziologisch und demoskopisch nachweisbare Potential, so wird man auf jeden Fall der Feststellung der NPD-Denkschrift der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach (im folgenden = KSZ-Denkschrift) zustimmen müssen, daß sich die potentielle NPD-Wählermasse in der Bundesrepublik (auch wenn man die von Scheuch ermittelte Höchstprozentzahl annimmt) sich immer noch *innerhalb* des durchschnittlichen „rechtsorientierten" Wählerpotentials in den meisten Industrienationen (10 bis 15 Prozent) bewege (vgl. KSZ-Denkschrift, S. 68). Dieser Vergleich dürfte sogar dann gelten, wenn dieses Potential infolge andersgelagerter Parteienkonstellationen sich nicht in meßbaren Prozentzahlen (z. B. in Frankreich durch den Gaullismus) niederschlägt. Wie der Achtungserfolg von Exgouverneur *G. C. Wallace* (13,2 %) bei den amerikanischen Präsidentschaftswahlen zeigt, artikuliert sich dieses Potential gegenwärtig unter rassistischen Vorzeichen sogar im angelsächsischen Raum neu. Daß die NPD dieses Potential auch ausschöpfen könne, dürfte aber, schwere Krisenzeiten ausgeschlossen, auch auf lange Sicht zweifelhaft bleiben. Infolge der besonderen Nähe der NPD zum Gedankengut des Dritten Reiches bleibt aber ein solch internationaler Vergleich, wenn man ihn nicht auf das Wählerpotential beschränkt, sondern auf die ideologische Infrastruktur der Partei ausdehnen würde, äußerst zwiespältig.

Die Sozialstruktur der NPD-Wählerschaft

Der relativ starken Fluktuation der NPD-Anhängerschaft, die sie eher als konjunkturbedingte Protestpartei im Sinne flottierender Aggressivität ohne große Chancen einer Dauerstabilisierung erscheinen lassen könnte, steht ein anderes Phänomen gegenüber, das zur Gesamtbeurteilung des Phänomens NPD wenigstens dieselbe Aufmerksamkeit verdient: die sehr *ausgeglichene* Alters- und Sozialstruktur der NPD-Anhänger. Wenn nicht alles täuscht, muß man sich davon eine langfristig stabilisierende Wirkung erwarten. Auf jeden Fall wird man sich hüten, die Chancen der Partei unterschätzend, sie auf *allzu einfache Klischees,* wie Partei der Unverbesserlichen, der Bindungslosen usw. festzulegen (vgl. *H. Ruhnau,* Der Erfolg der NPD und ihre Krise, in: *Fr. Duve,* Die Restauration entläßt ihre Kinder, rororo 990, S. 22 ff.), und die möglicherweise *langfristig* tragenden Momente zu unterschätzen. Ruhnau geht noch von der Feststellung aus, die junge Generation sei unter der NPD-Wählerschaft schwach vertreten. Aber die Anhängerschaft hat sich seit 1965 wesentlich verjüngt. 1965 (also ein knappes Jahr nach der Parteigründung) betrug das Durchschnittsalter der Mitglieder 50 Jahre, 1966 sank es bereits auf 43. Eine Untersuchung aus dem Jahre 1966 zeigt folgende *Altersschichtung* (zit. nach Ruhnau, a. a. O., S. 21):

Altersgruppen	Anteil der NPD-Mitglieder	Anteil an der Bevölkerung
16- bis 30jährige	22 %	28 %
31- bis 45jährige	27 %	25 %
46- bis 60jährige	29 %	27 %
61 Jahre und älter	22 %	20 %

Nach einer Aufstellung von 1967 gehörten von 100 NPD-Wählern 14 der Altersgruppe der 21- bis 30jährigen an (gegenüber 16 von 100 Wählern der übrigen Parteien)

und 34 von 100 der Altersgruppe der 45- bis 60jährigen (gegenüber 28 von 100 der Gesamtbevölkerung). Für 1968 ergab sich nach der zitierten Allensbacher Umfrage folgende Altersschichtung der NPD-Anhänger: 16- bis 29jährige 26 % (gegenüber dem Anteil an der Gesamtbevölkerung von 27 %); 30- bis 44jährige 28 % (Gesamtbevölkerung 26 %); 45- bis 59jährige 30 % (Gesamtbevölkerung 24 %); über 60 Jahre 16 % (Gesamtbevölkerung 23 %). Diese Aufstellung zeigt, daß von einer Überalterung der Partei nicht mehr die Rede sein kann: Während sich die mittleren Jahrgänge äußerst stabil verhalten (von 1966 bis 1968 fast gleichgeblieben) und der Anteil der über 60jährigen auffallend zurückgegangen ist, ist der *Anteil der Jüngeren* rascher gewachsen als der der anderen Altersstufen, auch wenn die Jugend immer noch leicht unterrepräsentiert erscheint und abzuwarten ist, wie lange dieser Anstieg noch anhält. Noch proportionaler sieht die soziale Schichtung der NPD-Anhängerschaft aus:

	NPD-Anhänger		
	1. Tertial 1968	Nov./Dez. 1966	Erwachsene Bevölkerung der BRD
Oberschicht und gehobener Mittelstand	22 %	26 %	20 %
Breite Mittelschicht, Büroberufe	22 %	19 %	24 %
Breite Mittelschicht, handarbeitende Berufe	45 %	45 %	44 %
Einfachste soziale Schicht	11 %	10 %	12 %

Es gibt also nur ein äußerst geringes Gefälle zwischen den Angehörigen der vertikal gegliederten sozialen Schichten. Diese Aufstellung bestätigt im wesentlichen das Urteil der KSZ-Denkschrift: „Wie keiner anderen Partei ist es der NPD gelungen, sich zur ‚Volkspartei' zu entwickeln, d. h. in den einzelnen Schichten entsprechend ihrem Anteil an der Gesamtbevölkerung Anhänger zu gewinnen." *Maier* spricht von einer *Volkspartei in nuce*. Am auffallendsten ist der relativ große Überhang bei der Oberschicht und beim gehobenen Mittelstand. Allerdings scheint hier auch die Fluktuation am größten zu sein, die man wohl als eine merkliche und kontinuierliche Abnahme bei gleichzeitigem Einpendeln auf die breite Mittelschicht interpretieren muß. Im übrigen ist der Überhang der Oberschicht bedingt durch seine Überpräsenz der *freien Berufe* bei auffallender Unterrepräsentanz der *Beamtenschaft*. Diese Anhängerstruktur prägt auch die organisatorische Struktur der Partei und ihre politische Zielrichtung: „Der Funktionärsapparat und damit das innerparteiliche Leben wird von Angehörigen des Mittelstandes beherrscht" (KSZ-Denkschrift, S. 72). Der Überrepräsentanz des gehobenen Mittelstandes entspricht auch eine bemerkenswerte „günstige" Bildungsstruktur der NPD-Anhängerschaft. Mit dieser Schichtung der NPD-Anhänger korrespondiert auch ihre parteiliche Herkunft: „Die Freunde der NPD sind bei früheren CDU- und SPD-Wählern ungefähr gleich stark" (Maier, a. a. O., S. 15). Dies bestätige die besonders in großen Städten gemachte Beobachtung, „daß die SPD, im Begriffe, zur Volkspartei zu werden, heute bereits auf die Grenzen ihrer Ausdehnungsfähigkeit stößt und daß ihr stark erweitertes Wählerreservoir bereits wieder für rechtsradikale Beeinflussung anfällig zu werden beginnt". Gerade diese Strömung dürfte in bezug auf die NPD aber besonders stark von *Protestwählern* und Sicherheitsbedürftigen verschiedener Tendenz mitverursacht sein. Diese Tendenz bestätigt wohl auch die These von Ruhnau, daß die Angehörigen des selbständigen Mittelstandes und die Arbeiter in Krisenzeiten am anfälligsten sind (a. a. O., S. 25). Im ganzen aber dürfte die Erosionsgefahr bei der CDU und besonders bei der FDP infolge ihrer versuchten, bei der Kandidatenwahl zum nächsten Bundestag wieder gebremsten Linksbewegung stärker sein.

Die Berufs- und Konfessionsstruktur

Die Berufsstruktur der NPD-Anhänger bietet ein ähnlich ausgeglichenes Bild. Anfängliche Disproportionen scheinen sich auch hier einzupendeln.

	NPD-Anhänger		
	1. Tertial 1968	Nov./Dez. 1966	Erwachsene Bevölkerung der BRD
Arbeiter	48 %	50 %	49 %
Landwirte	12 %	13 %	9 %
Angestellte	24 %	16 %	23 %
Beamte	6 %	7 %	7 %
Selbst. Geschäftsleute	8 %	13 %	11 %
Freie Berufe	2 %	1 %	1 %

Die Tabelle gibt besonders zwei Hinweise: auf den in leichtem Rückgang befindlichen Überhang der Landwirte und auf die starke Fluktuation bei der Gruppe Geschäftsleute. Ob die rückläufige Tendenz bei den Bauern nach verstärkter NPD-Propaganda auf dem Lande bei der kurzfristig nicht zu lösenden Strukturkrise der Landwirtschaft anhält, ist fraglich. (Nach der Allensbacher Wahlprognose läge der Anteil der Bauern beim Gesamtdurchschnitt von zwei Prozent knapp über fünf Prozent. Doch lassen die bisherigen Umfragen weder einen starken Überhang an Landwirten noch an Heimatvertriebenen erkennen.) Der rückläufige Anteil der selbständigen Geschäftsleute bestätigt einen Faktor, nicht unbedingt eine Tendenz: die wirtschaftliche Rezession als Förderstufe der NPD.

Zwei Besonderheiten der NPD-Anhängerschaft sind nicht zu übersehen: das *Übergewicht* der *Männer* und in sich mildernder Form der *Protestanten*. Die Allensbacher Umfrage ergab 1966: 76 % Männer, 24 % Frauen; 1968: 68 % Männer und 32 % Frauen. Die Angaben der verschiedenen Untersuchungen über Anhänger und Mitglieder schwanken zwar beträchtlich. Aber das eklatante Übergewicht ist unbestritten. Fast ebenso auffallend ist das konfessionelle Gefälle allerdings mit fortschreitend ausgleichender Tendenz. 1967 waren von potentiellen Anhängern 63 % *Protestanten* und nur 28 % *Katholiken*, aber bereits 1968 verschoben sich die Anteile auf 53 % bzw. 37 %. Unter den tatsächlichen Wählern ist nach einer Untersuchung von Prof. *Scheuch* von 1968 der Anteil der Katholiken allerdings weiterhin gering: Danach sind von 100 NPD-Wählern 80 % Protestanten und nur 17 % Katholiken. Nach der Allensbacher Prognose zur Bundestagwahl wählen von den Protestanten 4 % NPD, bei den Katholiken 1 %. Zwei nicht streng konfessionell meßbare Faktoren bestimmen offenbar diesen Unterschied: 1. Je höher der Grad der Kirchenzugehörigkeit, desto geringer ist die NPD-Neigung. Die praktizierenden Protestanten erweisen sich offenbar als weniger anfällig als Protestanten oder Katholiken mit geringer kirchlicher Bindung. Die unterschiedlich manifeste kirchliche Bindung bei Protestanten und Katholiken ist deshalb eine der Ursachen. Die Gruppe der *Konfessionslosen* unter den

NPD-Anhängern ist unverhältnismäßig hoch. „Während von je 100 erwachsenen Bewohnern der Bundesrepublik nur fünf nicht den großen Religionsgemeinschaften angehören, ist die entsprechende Quote bei der NPD nahezu doppelt so groß (*E. P. Neumann,* Steckbrief einer radikalen Partei, „Die Zeit", 20. 1. 67). Diese Aussage gilt auch jetzt noch. 2. Je sträker die sozial-organisatorische Bindung, um so geringer ist der Anteil der NPD-Anhänger. Gewerkschaftlich organisierte Arbeiter neigen weniger zur NPD als Nichtorganisierte. Wo Bindungen an Großorganisationen und Kirchlichkeit zusammentreffen, ergibt sich ein auffallender *Resistenzeffekt:* „Besonders immun gegen NPD-Tendenzen erweist sich eine kleine Gruppe von 2,5 Millionen Wahlberechtigten, die sowohl katholisch wie gewerkschaftlich gebunden sind. Hier, wo sich die sozialen Kreise überschneiden, halten sich die beiden großen Parteien (45 % SPD und 44 % CDU) die Waage, und das NPD-Potential beträgt nur sieben Prozent" (KSZ-Denkschrift, S. 72). Dieses Ergebnis fußt auf einer Infas-Untersuchung im Winter 1966/67 (vgl. dazu *Kl. Liepelt,* Anhänger der neuen Rechtspartei, „Politische Vierteljahresschrift", 1967, S. 247).

Rechtsradikal oder neonazistisch?

Will man diese im Wahlkampf immer wieder taktisch und deswegen notwendig schief gestellte Frage beantworten, wird man vor allem ein Dreifaches zu bedenken haben: die *Herkunft* der Partei, die zu einem guten Teil auch die Voraussetzungen ihres bisherigen Erfolges und zugleich seine Grenzen erklären hilft; ihre *Führerschaft* und ihre politische Taktik; schließlich ihren *ideologischen Unterbau. M. Dogan,* Paris, unterschied (in dem schon einmal zitierten Bericht über eine Arbeitstagung des Infas-Instituts im Juli 1966, Thesen zur Wählerfluktuation..., S. 121) *zwei Typen* von Rechtsparteien: Ideologie- und Protestparteien. Soll aber eine solche Partei von einiger Konsistenz sein, müssen wohl beide Typen in ein und derselben Partei ineinandergreifen: eine feste, auf eine längere Tradition zurückgreifende *Stammwählerschaft* und eine durch besondere Umstände *begünstigte Konjunktur* müssen zusammentreffen. Es muß eine „verhältnismäßig feste Gruppe" geben, „die immer dann, wenn eine Chance besteht, mit einiger Aussicht auf Erfolg einer solchen Partei anzugehören oder für sie zu stimmen, sich zu ihr bekennen wird, unabhängig von den Argumenten in der Öffentlichkeit..." *(Bracher,* in: Thesen zur Wählerfluktuation, S. 123). Einer solchen Situation verdankte die NPD ohne Zweifel ihre bisherigen Erfolge.

Zwei Potentiale, das zeigen fast alle bisherigen Untersuchungen, bildeten die *Festgruppe:* die Stammwählerschaft der verschiedenen, nach und nach dem Trend zum Zweiparteiensystem zum Opfer gefallenen *Rechtsparteien* (DP, BHE) und *rechtsradikaler* Splitterparteien (SRP, DRP) und ein (sehr begrenztes) Reservoir von ständigen Nichtwählern, die in den bestehenden Parteien ihren Ort nicht fanden und die ideologisch rechtsradikal prädisponiert waren. Die besondere Situation der Anfangsjahre, die die NPD nun hinter sich hat, war eine Phase der europäischen Desillusionierung mit wachsender Anfälligkeit für altnationale Parolen im Gefolge. In ihr stieg die wirtschaftliche Unsicherheit besonders in den mittelständischen Schichten und in Teilen der Arbeiterschaft. Die Strukturkrise der Landwirtschaft spitzte sich zu, ebenfalls die Studentenrebellion, die viele, gerade Angehörige des mittleren Bürgertums schreckte. Schließlich setzte die Große Koalition Randgruppen mit schwacher Wahlbindung frei. Alle diese Vorgänge ergaben ein genügend breites Spektrum von Förderfaktoren, die nicht nur die Fusion rechtsradikaler Restbestände aus früheren Splitterparteien ermöglichte, sondern auf breiterer sozialer Basis einen *schichtenmäßig* gut gestreuten *Überschußeffekt* erzielte. Dadurch erklären sich nicht nur die bisherigen Erfolge zu einem guten Teil, sondern auch die relativ proportionale Schichtung der Wähler und Anhänger, die Voraussetzung für eine breitere Resonanz war.

Um eine solche Fusionspartei in Bewegung zu setzen, bedurfte es eines hinreichend aktivierbaren Kaderkerns. Dieser fand sich zu einem großen Teil in den ehemaligen Funktionären der DRP, deren Vorsitzender bis zur ihrer Auflösung 1964 der heutige NPD-Vorsitzende *A. v. Thadden* war. *L. Niedhammer* beschreibt sehr präzise den weiteren Prozeß: „Die Organisation wurde hauptsächlich von der DRP getragen. Die Fusion sollte die kleinen Parteiführungen vor den endgültigen Mißerfolgen bewahren. Der Fusionscharakter der NPD wurde durch ihre Wahlerfolge überwunden. Im ersten Schritt verdrängten DRP-Funktionäre die Repräsentanten der anderen Fusionspartner. Im zweiten Schritt strömten bisher Nichtorganisierte in das Funktionärskorps ein und konnten wegen des akuten Mangels an ‚vorzeigbaren Leuten' in der schnellen Expansion der Partei wichtige Positionen besetzen" (Angepaßter Faschismus. Politische Praxis der NPD, S. Fischer, Frankfurt 1969, S. 262). Demgemäß herrschen in den *inneren Parteikadern* und in den Propagandamedien (z. B. in den „Deutschen Nachrichten") die Repräsentanten mit DRP- und NSDAP-Vergangenheit vor, während sich unter den *politischen Mandatsträgern* mehr nichtorganisierte Pragmatiker breitmachen (vgl. dazu den „personalpolitischen" Anhang, das „Who is Who in der NPD" bei Niedhammer, S. 273 ff.). Auf diese Weise bleibt die Partei ein „Provisorium" ohne prägende ideologische Kohärenz *(Maier),* ein Gespann von „postfaschistischen" Ideologen und „neofaschistischen" radikalen Pragmatikern *(Niedhammer).* Programm und Wahlplattform bleiben so notwendig ein Gemisch von Allgemeinheiten und Kompromissen ohne klare Konturen, während in den Kadern und noch stärker in den Propagandamedien das nazistische Gedankengut vorherrscht und mehr oder weniger verhüllt feilgeboten wird.

Der ideologische Unterbau

Ähnlich *inhomogen,* aber als in ein totalitäres politisches Weltbild *integrierbar* erweist sich der ideologische Unterbau der Partei. Man könnte drei Schichten unterscheiden: als unterste und breiteste Schicht das ausgeprägte und weit über die NPD-Anhängerschaft hinausreichende autoritäre Ordnungsdenken mit reaktionärer politischer Tendenz: von der undifferenzierten Klage über öffentlichen Sittenverfall, über Staatsvergessenheit bis zur Befürwortung polizeistaatlicher Methoden; als nächste darauf aufbauende, in der Reichweite aber schon begrenztere Schicht: ein im Grunde *vordemokratisches* Gesellschaftsbild mit ausgeprägten „antipluralistischen" und ständischen Zügen auf der Basis eines dem Individuum gegenüber absolut gesetzten Staates, verbunden mit einer unverkennbaren Sehnsucht nach vorindustriellen Gesellschaftsformen: die Verherrlichung des Soldatischen und des „Nährstandes" gehören ebenso hierher wie die Betonung

einer patriarchalisch-autoritären Wirtschaftsordnung und (auf dieser Stufe wohl der entscheidende Faktor) das Verhaftetsein an eine „positivistisch-dezisionistische" *Staatsauffassung*, in der *vorstaatliche Rechte* des Individuums keinen Platz haben, und nach der trotz des Bekenntnisses zur rechtsstaatlichen Grundordnung der Staat als *alleiniger Rechtsschöpfer* und als „überindividuelle Lebenseinheit" erscheint.

Zeigt die NPD-Ideologie auf dieser Stufe, wie die KSZ-Denkschrift sehr präzise herausarbeitet, noch eine engere Verwandtschaft mit der im Grunde ebenfalls vordemokratische Rechts- und Staatsauffassung der Weimarer und der Kaiserzeit, so kommt sie auf der letzten Stufe mit einer fast nicht mehr überbietbaren *Hypostasierung der Nation* und des Nationalen mit ihrem rassistischen Hintergrund schon in die unmittelbare Nähe des Nationalsozialismus, sofern sich auf dieser Stufe nicht überhaupt klare Identitäten ergeben. Die Begriffsspaltung zwischen Chauvinismus und Nationalismus im „Politischen Lexikon der NPD" ist dafür bezeichnend. Nationalismus wird da verstanden als „Ausdruck und Bekenntnis des Nationalbewußtseins", durch das ein Volk erst zur Nation wird. Seine Übersteigerung zum Chauvinismus wurde danach erst nach dem Ersten und besonders nach dem Zweiten Weltkrieg auf Grund des „angeblich ‚schuldigen' Deutschland hineingedeutet".

Vollends zum Zuge kommt der hypostasierte Nationbegriff in einem höchstens vorindustriell realisierbaren wirtschaftlichen und politischen Autarkiedenken. Eine nur „makellose" Darstellung der eigenen nationalen Geschichte bei offener oder latenter Verharmlosung der negativen Momente einschließlich der Verbrechen im Dritten Reich ist für die NPD selbstverständlich. Das offene Bekenntnis zum *Antisemitismus* wird zwar vermieden, häufig aber auch nur in andere Formen des *Fremdenhasses* (Beispiele: Gastarbeiter, Entwicklungsländer) abgedrängt (vgl. dazu die Studie von *H. Bott*, Die Volksfeind-Ideologie. Zur Kritik rechtsradikaler Propaganda, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1969, bes. S. 91 ff.).

Schließlich erfährt das Nationale als „das Ganze" und als der oberste außen- und innenpolitische Bezugspunkt seine „braune" Abrundung durch einen „pseudowissenschaftlichen Rassismus" *(Maier)*, der seine Herkunft durch sein erbbiologisches und „biopolitisches" Vokabular mehr als einmal verrät. Wenn auch die politische Relevanz der Rassenideologie von den verschiedenen Autoren verschieden eingeschätzt wird („Kern" oder mitbestimmender „Hintergrund"), so scheint die KSZ-Denkschrift zu untertreiben, wenn sie meint, der neue Rechtsradikalismus sei nicht rassistisch orientiert. Wie immer man das rassistische Moment einschätzt — nach Maier „ein Aufguß der deutschvölkischen und nationalsozialistischen Rassendoktrin, die nur mühsam von ihren gröbsten Auswüchsen gereinigt wurde" —, die Frage, wieweit sich die NPD zu einer Erbwalterin des Nationalsozialismus oder zur bloß rechtsradikalen Partei entwickelt, wird davon abhängen, wieweit durch Propaganda und Indoktrinierung Elemente der ideologischen Spitze in die unteren Geschosse der Pyramide durchsickern oder wieweit die Partei diese zurückhält und den Propagandastil mehr auf die unteren ideologischen Schichten einstellt. Dies scheint im Wahlkampf zum Teil der Fall zu sein. Wobei die Übergänge zwischen Taktik und „Bekenntnis" fließend bleiben. Grundsätzlich sind dadurch drei Entwicklungsmöglichkeiten gegeben: sukzessive Wandlung von einer „neonazistischen" zu einer autoritären, vordemokratischen Ordnungspartei; sukzessive Stärkung des „braunen" Elements bei weiterer Konsolidierung der Anhängerschaft, schließlich die Abspaltung einer nazistischen Splittergruppe im engeren Sinne, was sehr bald zum selbstgesetzten Ende führen würde. Einer Wandlung des deutschen Rechtsradikalismus zu einer bloß konservativ-autoritären Ordnungspartei scheint vorläufig die NS-Vergangenheit noch im Wege zu stehen. Schwimmt man einmal auf der nationalistisch-völkischen Welle, entsteht da offensichtlich ein gewisser Identifizierungs- oder wenigstens Rechtfertigungszwang.

Verbot oder politische Auseinandersetzung?

Im April 1969 hatte das Kabinett über die Frage eines NPD-Verbotes beraten. Obwohl nach Aussage des Bundesinnenministers das Material für einen *Verbotsantrag* reicht, folgte das Kabinett nicht wiederholt vorgebrachter Verbotsforderungen. Neben *juristischen* Bedenken, der Ungewißheit über die mögliche Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts, hatte man auch *politische* Einwände, weil ein Verbot Regierung und Parlament zwar des Übels einer rechtsradikalen Partei mit neonazistischer Ideologie entledigte, aber die Ursachen ihres Ansteigens nicht beseitigen würde. Seither ist sowohl bei den politischen Parteien wie in der Presse die Abneigung gegen ein Verbot gewachsen. Dennoch tauchen Verbotsforderungen immer wieder auf, seit den ersten Zusammenstößen zwischen Demonstranten und parapolizeilich ausgerüsteten Ordnern der Partei in Frankfurt Anfang August wieder verstärkt. Ob die ständige Verbotsdrohung mehr Sympathisanten von der NPD abhält oder ihr noch mehr Protestwähler zutreibt, ist schwer zu beurteilen. Auf jeden Fall bietet heute ein Verbot schon wegen der Zulassung der DKP *keine ernst zu nehmende Alternative* mehr, auch nicht mit der Begründung, die Partei bringe die Bundesrepublik im Ausland in Mißkredit. Der ständige scheele Blick auf das Ausland wirkt ohnehin wenig überzeugend, weil dadurch der Verdacht genährt wird, man habe es nach innen mit der Selbstreinigung von NS-Überresten doch nicht so eilig.

So bleiben nur *politische Lösungen:* die erste besteht in der Einführung eines *mehrheitsbildenden Wahlrechts*, das zwar die kleinen Parteien nicht in ihrer Existenz bedroht, aber doch klare parlamentarische Mehrheiten sichert und die großen Parteien dennoch vor zu starker Unterwanderung durch rechtsradikale Elemente schützt; die andere besteht in der *politischen Aufklärung* des NPD-Wählerpotentials über die ideologische Infrastruktur der Partei und deren möglichen innenpolitischen Folgen. Solche politische Aufklärung, wie sie etwa die von Freiburg ausgegangene „Bürgeraktion zum Schutz der Demokratie" als überparteiliche Gruppierung vor allem durch *Aufdeckung des demagogischen Gehalts* der NPD-Propaganda in den Wahlversammlungen betreibt, müßte sich wohl vor allem des politischen Gedankengutes annehmen, über das eine Auseinandersetzung sich lohnt und dessen legitime Gehalte von der NPD-Propaganda gerade verstellt werden. Die KSZ-Denkschrift nennt unter den Gegenständen politischer NPD-Auseinandersetzung die notwendige Erläuterung und Klärung eines *„legitimen Nationalbewußtseins"*, die durch die Entwicklung der Nachkriegszeit mehr verstellt und behindert als gefördert wurde. Tatsächlich scheint die Aufarbeitung dieses „nationalen" Sub-

strats unter Einbeziehung der Perversion des Nationalen durch das Dritte Reich und unter Einschluß der negativen Aspekte der eigenen Vergangenheit mit dem Ziel eines geläuterten deutschen Eigenbewußtseins im Rahmen einer realpolitisch erstrebten europäischen Integration gegenwärtig ein dringendes Anliegen zu sein, soll die erklärliche nationale Verdrängung der ersten Nachkriegsjahrzehnte nicht von neuem in nationalistische Emotionen umschlagen. Die Ansammlung „nationaler Reizwörter" *(Maier)* mit biedermännischem Eigenlob über den wirtschaftlichen Wiederaufstieg der Bundesrepublik, wie sie sich gegenwärtig in der Wahlpropaganda besonders der Unionsparteien (aber nicht nur dort) niederschlagen, in der verständlichen Absicht, desorientierten Wählerschichten von rechts die Selbstbestätigung zu erleichtern und der NPD-Propaganda Wind aus den Segeln zu nehmen, führt aber wohl kaum zu einem solchen Ziel. Straßendemonstrationen am Rande der Legalität, in deren Sog da und dort zunehmend auch die „Bürgeraktion ..." gerät, natürlich noch weniger. Wahlkampfzeiten mit ihrem Zug zu radikaler Vereinfachung scheinen da wohl überhaupt nicht zum Ziele zu führen. So bleibt die ideologisch-politische Auseinandersetzung mit dem Rechtsradikalismus, soweit er als Ferment breitere Wirkungen hat, als sie im Stimmenanteil der NPD aufscheinen, nicht zuletzt eine Aufgabe der politischen Bildung über Bildungsinstitutionen und über die Massenmedien als deren „kritische" Multiplikatoren.

Kurzinformationen

Am 5. August 1969 veröffentlichte die römische Liturgiekongregation mit dem Dekret „Ordo Lectionum Missae" eine **Neuordnung der Meßlesungen** (vgl. „Osservatore Romano", 6. 8. 69). Sie stellt einen weiteren Schritt in der Verwirklichung der neuen Meßordnung dar, die der Papst mit der Promulgation der Apostolischen Konstitution „Ordo Missae" vom 3. April 1969 eingeleitet und im Juni dieses Jahres durch die Zulassung dreier neuer eucharistischer Hochgebete fortgeführt hatte. Sie ist *ein Teil der allgemeinen Liturgiereform,* in deren Rahmen dieses Jahr darüber hinaus ein neuer Eheschließungsritus, ein neuer liturgischer Kalender (Mai) sowie ein neuer Kindertaufritus (Juni) eingeführt wurden. 1964 wurde zur Aufstellung dieses neuen Systems der Lesungen eine Studiengruppe von Bibel- und Liturgiewissenschaften gebildet. Als erstes Ergebnis ihrer Arbeit wurde 1967 allen Bischofskonferenzen sowie 800 Bibel-, Liturgie- und Pastoralexperten ein 474 Seiten starkes Manuskript zur Prüfung und Stellungnahme übersandt, die dann zu einer völligen Umarbeitung führte. Bei diesen Arbeiten hatte man sich durch vergleichende liturgische Studien (der lateinischen Liturgie vom 6.—12. Jahrhundert, von 15 orientalischen Riten sowie der Lektionarien der reformatorischen Kirchen seit dem 16. Jahrh.) einen Überblick über alle während des Meßgottesdienstes verwandten Bibeltexte zu verschaffen versucht. *Auswahlkriterium* für die Lesungen sollte vor allem die Eignung des Textes sein, die Kontinuität des göttlichen Heilshandelns im AT und NT (beide als Einheit gesehen) aufzuzeigen. So wurden wichtige Texte, die früher nicht in den Lesungen der Sonntagsgottesdienste vorkamen (z. B. das Gleichnis vom verlorenen Sohn u. a.) nun in die Textsammlung aufgenommen. Für jede Messe an Sonn- und Festtagen sind nunmehr *drei Lesungen vorgeschlagen:* eine aus dem AT, die zweite aus den Schriften des NT, die dritte aus den Evangelien. Im Laufe von drei Jahren sollen auf diese Weise die wichtigsten Texte der gesamten Schrift den Gläubigen nähergebracht werden. Die großen Feste des Kirchenjahres (z. B. Weihnachten, Ostern) sind aus diesem Jahreszyklus herausgenommen. Für die Wochentagsmessen bleibt es bei zwei Lesungen. Die erste Lesung (Epistel) bildet einen fortlaufenden und zusammenhängenden zweijährigen Zyklus, während sich das Evangelium jedes Jahr wiederholt. Der *Zeitpunkt der Einführung* dieser neuen Textsammlung von Schriftlesungen für den Wortgottesdienst der Messe richtet sich nach dem Abschluß der nun fälligen Übersetzungsarbeiten, die in die Kompetenz der nationalen Bischofskonferenzen fallen.

Der in Uppsala 1968 neugewählte **Zentralausschuß des Weltkirchenrats** trat am 11. August 1969 erstmalig in Canterbury zusammen, um als das eigentliche Entscheidungsorgan über die Resolutionen der Weltkirchenkonferenz wie über neue Vorlagen der verschiedenen Abteilungen und Kommissionen zu befinden. Im Vordergrund stand das Rassenproblem, das auf der Londoner Konferenz vom Mai zu extremen Forderungen auf Reparationsleistungen an die amerikanischen Neger geführt, aber in den USA auch erhebliche Widerstände gegen diese Forderungen wachgerufen hatte (vgl. HK 23, 315). Generalsekretär *E. C. Blake* stellte in seinem Rechenschaftsbericht (epd, 13. 8. 69) die Gefahr einer ernsten Polarisierung mit möglichen Spaltungen im Weltrat heraus und warnte vor einer Karikatur des Christentums, das sich mit dem materialistischen Utopismus der säkularen Gesellschaft identifiziere. Auch der Vorsitzende, *M. M. Thomas,* trug den Einwänden Rechnung, daß der alte Humanismus über die ökumenische Theologie der Revolution durch eine Hintertür wieder in die Kirche komme und forderte mehr Konzentration auf die fundamentale Heilsbotschaft. Ein Hauptpunkt war das rechte Verhältnis von Mission und Entwicklungshilfe. Es war sichtlich schwierig, die anderen Mitgliedskirchen zur Einhaltung der Forderung von Uppsala zu bewegen, einen festen Prozentsatz ihrer Einkünfte für Entwicklungshilfe freizustellen, wie das die EKD getan hat. Die Kommission Faith and Order bemühte sich, die Aufmerksamkeit auf das theologische Zentralthema „Einheit der Kirche — Einheit der Welt" zu lenken und den in Uppsala von Sektion I angeregten Gedanken eines universalen Konzils zu fördern, was wiederum Bedenken bei den Orthodoxen erregte. Die Frage eines baldigen Beitritts der römisch-katholischen Kirche wurde ungeachtet der Vorbehalte des Papstes in Genf erörtert, aber der Gedanke, den Weltrat der Kirchen aufzulösen und ihn gemeinsam mit Rom neu zu gründen, fand keine Billigung. So blieben (soweit bis Redaktionsschluß erkennbar war) zwei Themen beherrschend: Förderung der Entwicklungshilfe im Dienste größerer Gerechtigkeit und Förderung der lokalen Zusammenarbeit der im Weltrat vereinten Kirchen mit den römisch-katholischen Bischofskonferenzen.

In der **Erzdiözese Utrecht (Holland) wurden fünf Diakone von Kardinal B. Alfrink zu „Pastoren" ernannt.** Ein Laie, der seine theologischen Studien beendet hatte, erhielt dieselbe Ernennung. Schon vor etlichen Monaten hatten sieben von elf Priesteramtskandidaten der Erzdiözese Utrecht erklärt, sie würden sich nur zu Priestern weihen lassen, wenn die Zölibatsverpflichtung für sie keine Geltung hätte. Eine Erzbischöfliche Kommission hat im Mai 1969 bestimmt, daß künftig der Priesterweihe nach Abschluß des Theologiestudiums generell ein *einjähriges Seelsorgepraktikum* vorauszugehen habe. Sollte sich der Praktikant nach Ablauf dieses Jahres gegen die Priesterweihe (weil gegen die Zölibatsverpflichtung) entscheiden, so kann er weiterhin in der Seelsorgearbeit verbleiben. Einer eventuellen Verheiratung hat (aus finanziellen Gründen) allerdings eine Neubewerbung um die Seelsorgsstelle vorauszugehen. Diese „Pastöre" mit Diakonatsaufgaben werden predigen und Kommunion austeilen und auch seelsorgliche Funktionen (Religionsunterricht, Hausbesuche, Jugend- und Verbands-

arbeit usw.) übernehmen dürfen. Demnach wurden jetzt erstmals die praktischen Konsequenzen aus dem Kommissionsentscheid gezogen und auch solchen Kandidaten die Anstellung erteilt, die sich (wie die fünf Diakone) von vornherein gegen die Übernahme der Zölibatsverpflichtung entschieden haben. Man wird das Ergebnis des offiziell zugestandenen einjährigen Praktikums abwarten müssen, um zu erfahren, ob die Diakone (als solche) im kirchlichen Dienst verbleiben werden, obwohl man ihnen unter den genannten Umständen die Priesterweihe nicht erteilen wird. — Sicher ist die Ernennung der Kandidaten zu „Mitseelsorgern" *kein bloßer Notbehelf.* Denn in den Niederlanden herrscht noch wenig Priestermangel, obwohl die Zahl der Neupriester von Jahr zu Jahr sinkt (1965 wurden 271 Theologen zu Priestern geweiht, 1968 nur noch 139), und auch die Zahl der Priester, die ihr Amt niederlegen (1965 nur 30, aber 1968 waren es bereits 196) steigt (vgl. „Katholiek Archief", Nr. 22/23, S. 565). Schon längst neigte man in den Niederlanden dazu, das Amt des Diakons grundsätzlich „aufzuwerten", um die Pfarrer weitgehend zu entlasten.

Ein **Hirtenbrief der anglikanischen Erzbischöfe von Canterbury und von York** vom 6. August 1969 hat nach einer Bischofskonferenz sämtlicher 42 Bischöfe der Kirche von England am 25. Juli die neue Marschroute für die Rettung des *Unionsprojektes mit den Methodisten* festgelegt (vgl. HK 23, 354). Danach wird das durchdachte Schema nicht aufgegeben, sondern es soll im November 1970 der erstmalig zusammentretenden Generalsynode der Kirche von England zur Abstimmung vorgelegt werden. Änderungen sind bis dahin nicht beabsichtigt, da man sich an die Tatsache halten will, daß 77 Prozent der Delegierten der Methodistenkonferenz dafür gestimmt haben. Man dürfe sie nicht allein lassen. Andererseits widerraten die beiden Erzbischöfe entschieden, der Union vorzugreifen und bereits jetzt auf Gemeinde- oder Diözesanebene gemeinsame Abendmahlsgottesdienste abzuhalten, wie es hier und da geschehen ist. Dieser Entwicklung soll Einhalt geboten werden. Dagegen werden Klerus und Laien zu jeder anderen Art der Zusammenarbeit mit den Methodisten ermutigt, damit bis zum nächsten Jahre eine bessere Atmosphäre für die erneute Abstimmung herrsche („Church Times"; 8. 8. 69). Diesen Hirtenbrief haben die Methodisten dankbar begrüßt. Freilich sind damit nicht alle Schwierigkeiten ausgeräumt. Es bleibt viel Zeit für die Dissidenten beider Seiten, sich zu formieren und gegen das Schema mit dem Argument zu arbeiten, daß es anstelle zweier Kirchen vier hervorbringen werde. Auch ist man nach einem Leitartikel der „Church Times" nicht allgemein überzeugt davon, daß die auf der Generalsynode voll abstimmungsberechtigt vertretenen Laien 1970 der Union bereitwilliger zustimmen werden, als es im Mai dieses Jahres mit unzulänglicher Mehrheit geschehen ist. Es könnte nur sein, daß das ausgesprochen *negative Echo* in der Ökumene auf das Versagen der Anglikaner bei der entscheidenden Abstimmung am 8. Juli zur Besinnung führt. Andererseits ist die Entwicklung des Glaubensgespräches zwischen Canterburry und Rom nicht aufzuhalten. In dieser Hinsicht liegt ein erstaunliches Indiz vor: Am 21. Juli wurde bei der alten Kirche des Londoner Stadtteils Chelsea vom Speaker des Unterhauses eine Statue des hl. Thomas Morus enthüllt, und zwar in Gegenwart des Erzbischofs von Canterbury, *M. Ramsey,* des Kardinals *J. C. Heenan* von Westminister und des Moderators des Bundes der Freikirchen in England. „Church Times" widmete diesem Ereignis eine auffallende Würdigung unter dem Titel: „Ein Schutzheiliger für Europa?" (25. 7. 69.)

Neue Schritte im innerparteilichen Demokratisierungsprozeß der KP Ungarns scheinen bevorzustehen (vgl. „Nepszabadsag", 29. 7. 69). Hatte bereits das ZK im März dieses Jahres eine Weiterentwicklung der „sozialistischen Demokratie" beschlossen, so sprach der ZK-Sekretär *B. Biszku* in einem Radio- und Fernsehinterview vom 13. Juni 1969 von einem „Arbeitsplan" des ZK für die Weiterentwicklung der innerparteilichen Demokratie, der bereits dieses Jahr diskutiert werden soll. Bedeutsam ist, daß „Nepszabadsag" als offizielles Parteiorgan diese Weiterentwicklung in Zusammenhang sieht mit der *Aufrechterhaltung der Führungsrolle der Partei,* die freilich dann etwas differenzierter ausgelegt werden müßte. Nach Meinung vieler Kommunisten würde diese innerparteiliche Demokratisierung einen „bestimmenden und richtunggebenden" Einfluß auf das gesamte gesellschaftliche Leben haben. Gegenwärtig untersuche das ZK nicht nur die theoretischen und praktischen Implikationen des Problems, sondern gebe den verschiedenen Parteiorganisationen auf unterer Ebene „kräftige Anstöße", Mittel und Wege zu einer verbesserten innerparteilichen Demokratie zu studieren. „Nebszabadsag" gibt auch die „levels" an, auf denen eine solche Demokratisierung vorangetrieben bzw. durchgesetzt werden solle: die Wiederherstellung des *Vorrangs der gewählten Entscheidungsorgane* vor den Exekutivkomitees in der Tagespolitik. Dies würde konkret dreierlei bedeuten: Entscheidungen dürfen nicht mehr — wie oft bisher — von den Exekutivkomitees gefällt und den Entscheidungsorganen lediglich „zur Abstimmung" vorgelegt werden; es seien Alternativvorschläge einzureichen und vorher zu diskutieren; die an der Diskussion Beteiligten müssen rechtzeitig und umfassend über den Gegenstand der Debatte informiert werden, damit eine solche überhaupt möglich sei. Parallel dazu soll die Demokratisierung der Ortsverwaltung vorangetrieben werden. Die bereits erwähnte März-Resolution des ZK spricht in diesem Zusammenhang von „Selbstregierung" der Ortsräte. Damit würde die Anwendung eines der Hauptprinzipien des neuen Wirtschaftsmodells nach den Betrieben auch auf Stadt- und Gemeindeebene gewährleistet. Dies würde aber auch eine Dezentralisierung der Finanzkomponenten bedeuten.

Die Auflagenziffern der katholischen Presse *in den USA und Kanada* sind während des Jahres 1968 um mehr als zwei Millionen gesunken (vgl. „The National Catholic Reporter", 13. 8. 69). Dies entspricht bei einer Auflage von insgesamt 28,8 (bzw. jetzt 26,7) Millionen einem Verlust von 7 %. Gleichzeitig verschwanden (von zuvor 499) 33 katholische Presseorgane. Die 141 katholischen Tageszeitungen, die eine Auflage von 6,2 Millionen haben, büßten etwas mehr als 7 % ein. Bei den katholischen Zeitschriften (20,1 Millionen) ist ein Rückgang von 7,5 % zu verzeichnen. Die katholischen Verbraucher-Magazine, die auch Inseratenteile haben (eine bei uns praktisch unbekannte Kategorie) erlitten mit 20,6 % die weitaus größten Verluste. *In der Bundesrepublik* hatten 1968 die katholischen Presseorgane mit ihren etwa 420 Titeln eine Gesamtauflage von 18 Millionen. 19 der 22 deutschen Bistumsblätter verloren (bei einer Gesamtauflage von rund 2 Millionen) in den Jahren 1967 und 1968 rund 84 000 Abonnenten (etwa 4,2 %). Dieser Rückgang der Abonnenten bzw. Leserzahl innerhalb der katholischen Presse betrifft nicht alle Blätter in gleicher Weise. Während einige bis an die Grenzen ihres Existenzminimums geraten, steigen die Auflagen bei anderen Zeitungen und Zeitschriften noch leicht an, und dies sowohl bei solchen Blättern, die als „fortschrittlich" gelten, als auch bei „konservativen" Organen. Mit dem Abbau innerkirchlicher Schranken ist auch in der nicht konfessionellen Tages- und Wochenpresse das Angebot an kirchlich-religiöser Information reichhaltiger geworden. Zugleich hat sich der Bedarf an „weltanschaulich" vorgeformter Information auch bei Katholiken mit starker kirchlicher Bindung verringert. Der Leser möchte möglichst umfassend informiert werden und erwartet von seiner Zeitschrift und Zeitung ein möglichst breites Angebot. Die Zeitungen und Zeitschriften, die sich dieser Entwicklung vorbeugend anpassen, dürften von dem allmählichen Leserschwund (noch) weniger betroffen werden. Andererseits wird man in diesem Zusammenhang auch an die stets aktuellere Forderung nach einer stärkeren Konzentration der katholischen Presse denken müssen.

Die **katholische Bischofskonferenz des Pazifik** hat Ende Juli 1969 für das Gebiet der Fidschi- und Albertinseln die Zulassung von Anglikanern zur Eucharistie freigegeben, soweit längere Zeit kein anglikanischer Priester am Ort zur Verfügung

steht, der betreffende Anglikaner den spontanen Wunsch äußert, das Sakrament zu empfangen und Vertrauen zum römisch-katholischen Abendmahlsverständnis hat (KNA, 23. 7. 69). Diese Regelung trägt den Charakter einer *lokalen Notstandsmaßnahme* und beruht auf einer Vereinbarung mit dem protestantischen Kirchenrat des Pazifik. Man kann darin kaum „Zeichen" einer Interkommunion erkennen. Andererseits ist eine solche Vereinbarung nur möglich, weil in verschiedenen ökumenischen Bereichen die Übereinstimmung in der Lehre von der Eucharistie gesucht wird. Ein beträchtlicher Fortschritt wurde Ende Mai 1969 aus Sydney gemeldet (Ökpd, 29. 5. 69). Danach hat die vom australischen Kirchenrat und der römisch-katholischen Bischofskonferenz eingesetzte Arbeitsgruppe eine Revision der protestantischen Kritik am katholischen Meßopfer vorgeschlagen, denn die römisch-katholischen Delegierten hätten ausdrücklich erklärt, wenn von der Messe als einem *Opfer* gesprochen werde, sei damit nicht gemeint, daß „der Tod Christi um der Sünden der Menschen willen wiederholt wird", vielmehr sei die Messe eine „symbolische Darstellung des Todes Christi am Kreuz und ein Mittel, durch das die Teilnehmer sich selbst zum Opfer darbringen . . ." Es heißt, die protestantischen und anglikanischen Delegierten hätten erklärt, sie könnten sich dieser Deutung anschließen. Einigkeit wurde auch erzielt über die Präsenz Christi. Was den Begriff der „wirklichen" Gegenwart betreffe, so wird — abweichend von dem verschärfenden Zusatz Papst Pauls VI. im Ökumenismusdekret (Abschnitt 22, Absatz 3) — erklärt, „daß Christus durch den Heiligen Geist wahrhaftig und wirklich gegenwärtig ist, auch wenn sich die Art und Weise seiner Präsenz nicht genau definieren läßt". Diese Erklärung hat noch nicht die Anerkennung der römisch-katholischen Bischofskonferenz für Australien gefunden.

Bücher

ANDRÉ DUMAS, **Une Théologie de la réalité.** — Dietrich Bonhoeffer. Labor et Fides, Genf 1968, 340 Seiten.

Das Standardwerk des reformierten Ökumenikers kommt nach *L. Vischer* im rechten Augenblick der ökumenischen Diskussion, die von der Bildung zweier Fronten, einer „vertikalen" und einer „horizontalen" Theologie, gefährdet ist (vgl. „The Ecumenical Review", April 1969, S. 175). Es bringt Klarheit in die theologischen Konstanten eines Denkers, den heute fast alle modernen Theologen auswerten und — viel mißdeuten. Man sollte fast beim vorletzten Kapitel IX über „Die Interpretationen Bonhoeffers" beginnen, wo Dumas die lutherischen, die atheistischen und die ontologischen (katholischen) Fehldeutungen Bonhoeffers sorgfältig erklärt. Diese aktuelle Frucht einer bedeutenden Arbeit erwächst aus dem langen Anlauf. Zuerst wird Bonhoeffer in die theologiegeschichtliche Situation gestellt, etwas vereinfachend zwischen Barth und Bultmann, um seine originale Methode zu erfassen, seinen spezifischen christologischen Realismus aus dem neu erlebten Verständnis der Inkarnation, seine Ablehnung der „Religion", die nicht christlich sei, sondern heidnisch, weil ein Werk des Menschen zur Versöhnung mit Gott und zur Erlangung der Erlösung. Das Alte Testament hatte ihn ständig inspiriert und gelehrt, daß Gott diese seine Schöpfung „restrukturiert", d. h. zu ihrer Wirklichkeit zurückführt. Das ist „Heil". Ein Kapitel über Bonhoeffers Lebensweg kennzeichnet die drei Perioden seines Schaffens, in denen sich die Konstanten immer mehr verdichten, bis sie in den Gefangenschaftsbriefen ihre volle Reife zeitigen. Dumas verhindert durch die umsichtigen, Vollständigkeit erstrebenden Analysen, daß Bonhoeffer nur von der provozierenden Theologie eines „Lebens vor Gott ohne Gott" verstanden wird, woraus jene Mißdeutungen entstehen, als habe er eine „säkularisierte Welt" verkündet, in der „Gott tot ist". Solche Phrasen kenne seine paradoxe Diktion nicht. Im Kernkapitel VII wird seine Theologie eines „nicht-religiösen Christentums" entfaltet, nachdem das vorausgehende Kapitel über „Das konkrete Gebot" das Spätwerk der „Ethik" als Markstein einer Theologie der Realität dargestellt hat, eines weltlichen Handelns aus dem Glauben, nicht einer Säkularität. Meisterhaft ist die Schilderung der von Phase zu Phase klareren Methode (S. 170 ff.). Die hinhorchende Herausarbeitung der Intentionen Bonhoeffers aus den Fragmenten, von seinem Biographen *E. Bethge* und anderen vorbereitet, ist eine theologische Leistung. In ihrer Mitte leuchtet der Abschnitt über die „Arkandisziplin, das Gebet und das Leiden des mündigen Christen" (S. 215 ff.), eine Tiefe, die viele Auswerter Bonhoeffers für irgendeine „weltliche" Theologie nicht beachten, aber sie erweist die Identität seines kirchlichen Glaubens. Sie meidet auch die Verwechslung von Inkarnation und Säkularität, des Nicht-Religiösen mit Immanenz, der „Realität" mit dem Wirklichen, der Mündigkeit des Menschen mit Selbstsicherheit. Beweis: niemals habe für Bonhoeffer das Gebet in Frage gestanden, ein Beten, das teilnimmt am Leiden Gottes in seiner Welt, am verborgenen Leiden der Stellvertretung, über das er kein Wort verlor. Die Teilnahme an diesem Leiden Gottes in Jesus Christus mache das Christsein aus. Darum hat nach Dumas Bonhoeffer nie darauf verzichtet, eine sichtbare Ekklesiologie zu suchen. Man darf wohl sagen, wenn es die neue Spiritualität des „Christen in der Welt" in Reinheit gibt, dann ist sie hier ergreifend gezeichnet. Damit leistet Dumas einen unschätzbaren Dienst. Das anschließende Kapitel „Jesus Christus als Struktur und als Ort" zieht Folgerungen für eine Ekklesiologie, in der die aus originaler Erfahrung der Inkarnation gewonnenen Begriffe Wirklichkeit, Stellvertretung und Gestaltung eine neue Kirchlichkeit entwerfen. Es bleibt freilich das Ende der Metaphysik und einer Ethik der abstrakten Normen.

FRIEDRICH MILDENBERGER, **Theologie für die Zeit.** Calver Verlag, Stuttgart 1969, 168 Seiten.

Der Untertitel des ebenso bedächtigen wie sachlichen Buches „Wider die religiöse Interpretation der Wirklichkeit in der modernen Theologie" verleitet zur Annahme, hier werde das vermeintliche Erbe Bonhoeffers fortgeführt. Im Gegenteil! Der Verfasser, seit einigen Jahren durch seine theologischen Bemühungen um das Glaubenkönnen aufgefallen, sucht nach Kriterien für eine kritische Beurteilung moderner theologischer Entwürfe. Er beanstandet an ähnlichen Versuchen, etwa an *H. Zahrnt* „Die Sache mit Gott", daß sie bei der dialektischen Theologie einsetzen und daher nicht den rechten Abstand zu dem finden, was danach kam. Mildenberger setzt aus guten Gründen bei Lessing, Schleiermacher, Hegel und Troeltsch ein. Er legt mit deren Hilfe den verborgenen Einfluß einer natürlichen Theologie in neueren Arbeiten bloß, und so folgt auf ein kurzes Kapitel über die „Theologie der Krisis" zunächst *Tillich, Ebeling, Pannenberg, Moltmann.* Dann erst kommt er auf die Alternative Bultmann oder Barth zu sprechen, um in den letzten drei Kapiteln seine Lösungen in der Verwirrung der gegenwärtigen Theologie anzubieten. Daß das ungeklärte Verhältnis von natürlicher Theologie zu Offenbarungstheologie den „roten Faden" in dem Buch bildet, macht es gerade für katholische Leser besonders wertvoll. Außerdem immunisiert die ruhige, unjournalistische Klarheit der Analysen gegen jene fatalen Wirkungen, die hier in einer Meldung aus Amerika als „Syndrom der Erschöpfung" des Protestantismus berichtet werden (vgl. ds. Heft, S. 212). Mildenberger findet die Lösung nicht bei Bonhoeffer. Sein Protest gegen die „religiöse Interpretation" der Wirklichkeit richtet sich gegen Versuche, vom religiösen Bedürfnis des Menschen seine Angelegtheit auf Gott zu erweisen. Glaube sei nicht vom glaubenden Menschen her

zu bestimmen. Darum ist ihm der Ansatz Bultmanns beim „autoritär" verstandenen Kerygma interessant, unbeschadet der nicht ganz ernst gemeinten existentialen Interpretaion. Er wird aus der Tretmühle einer Problemstellung herauskommen, die von der Bibel her die Ermöglichung des wahren Menschseins sucht, also anthropologisch festgefahren ist. Er steuert ohne aufwendige Terminologie, durch seine saubere kritische Arbeit Vertrauen erweckend, die Rolle der kirchlichen Autorität für das theologische Denken an, ein Problem, das heute gern hinter dem Stichwort „der Text" verschwindet und als Hermeneutik behandelt wird. Er weiß von dieser Hermeneutik Treffliches zu sagen und lenkt die Diskussion konsequent zum Lehrauftrag der Kirche, trotz Einsicht in die Mängel des Offenbarungspositivismus von K. Barth eben doch auf Barths Rat hörend. Man folgt seinen durchsichtigen, leider fast zu rasch eilenden Gedanken, weil sie sympathisch anspruchslos vorgetragen werden, mit zunehmender Spannung und findet im letzten Kapitel „Gottes Namen als Anfang der Gotteserkenntnis" den Lösungsvorschlag, wie man aus der anthropologischen und christologischen Engführung theologischer Methoden herausfindet. Er verweist auf die Einsicht von *Gerhard von Rad*, daß Israel dem Ereignis vor dem Begriff den absoluten Vorrang eingeräumt habe und daher die legitime Form theologischen Redens immer noch die Nacherzählung der Taten Gottes sei, beginnend mit dem empfangenen Namen. Damit sei auch die Identifikation der Gottesgeschichte mit unserer Historie wie ein Gespenst verflogen. Ein neuer Offenbarungspositivismus?

Bibel provokativ. Württembergische Bibelanstalt Stuttgart 1969. 143 Seiten, DM 3.80.

Ein chrom-gelbes „Taschenbuch" (Format 9 × 13) erschien rechtzeitig als ein „Zeichen" zum 14. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Stuttgart. Verantwortlich sind: „Evangelisches Bibelwerk — Katholisches Bibelwerk"! Als Herausgeber zeichnen *H. Haug* und *J. Rump*. Der Untertitel dieser Auswahl von Bibelworten lautet gemäß dem Generalthema des Kirchentages: „Gerechtigkeit für die Dritte Welt". Was kann diese „Bibel" auf 143 Seiten bieten, wovon 8 auf Titelei mit Einführung und ebensoviel auf Quellennachweise und Register entfallen? Das ist keine „Bibel", sondern eine gewollt einseitige Hervorkehrung ihrer sozialen Provokationen, um das Kirchenvolk aufzuwecken, damit es nicht meint, die Bibel sei ein bloßes „Trostbuch". Sie dient hier einer Bekämpfung der Illusion über das Ausmaß des Elends in der Dritten Welt, und sie endet mit dem Spendenkonto der Hilfsorganisationen. In acht „Kapiteln" sind die Zitate zusammengefaßt: „Die Welt ist für alle da", drei Zitate aus der Genesis, jedes gefolgt von einem „Kommentar" aus dem Zweiten Vatikanum, von Papst *Johannes XXIII.* und von Präsident *Kaunda*. „Ein Modell für die Menschheit" mit Zitaten aus dem Buche „Exodus", mit nicht ganz so prominenten Kommentaren, darunter über die Grenzen der Wirtschaftsfreiheit von Papst *Paul VI.* aus „Populorum progressio", bis zu „Auschwitz heute". Es knallt einem um die Ohren, und das ist der Zweck. „Gott auf der Seite der Unterdrückten" heißt der nächste Abschnitt mit Zitaten aus den Propheten über das Unrecht in Israel, jeweils mit einem „Kommentar" aus kirchlichen oder politischen Dokumenten, Paul VI. neben Sartre, der Ökumenischen Jugendzeitschrift „Risk", dem Moisten *Bola Ige* und den ehrwürdigen „Stimmen der Zeit". So geht es weiter mit den Kapiteln „Das Friedensreich — eine Utopie?" — „Ein neuer Anfang" mit der Verkündigung des Täufers und des Jesus aus dem Lukasevangelium, „Wo steht die Kirche?" und „Was Gott sich vorbehält", nämlich eine „Neue Schöpfung". Kein Buch, sondern ein Denkanstoß, ein Ärgernis für Erbauungschristen, eine Vergewaltigung der Bibel, und ein bißchen Offenbarung als Sozialrevolution. Ein „toller Versuch", bemerkenswert durch die Gemeinsamkeit der Herausgeber. Und doch, ein ökumenischer Kurzschluß. Er zeigt eher, wie man mit der Bibel nicht umgehen darf. Sehr gut gemeint, und doch auch eine ernste Warnung.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

HAUBST, Rudolf. **Katholischer Ökumenismus — ökumenische Kirche.** In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 73 Heft 3 (Mai/Juni 1969) S. 129—149.

Diese Vorlesung zum 65. Geburtstag von Bischof *H. Volk*, Mainz, bringt das Ökumenismusdekret, die Theologie des Nikolaus von Kues, den Kardinal Bea apostrophiert hatte, und die vorkonziliare Arbeit des Theologen Volk in einen inneren Zusammenhang unter dem Gedanken, daß „die Kirche als Heilsfrucht und als Präsenz Christi in den Gläubigen" verstanden wird. Dadurch werde es möglich, die Kirche sehr weit im Sinne des Kusaners als Einheit einer Vielzahl von Riten zu verstehen, als „die gnadenhafte Christus-Gemeinschaft, die sich als sichtbares Zeichen und Mittel des Heils inmitten des Menschengeschlechts immer und überall nur zugleich von oben und von unten aufbaut". Haubst zieht aus diesen Ansätzen sehr aktuelle Folgerungen, wonach sich die Teilkirchen in den Bischöfen repräsentieren, die Einheit der Gesamtkirche im Papst (nach dem Kusaner). Daher sei das Bischofskollegium als solches „die Repräsentanz der ecclesiae (aller Teilkirchen) und (zugleich) deren inneres Miteinander" (nach Ratzinger). Haubst sieht allerdings, daß *Lumen gentium* III die Kollegialität anders und mit einzigartiger Herausstellung des Papstes definiert hat; und doch sieht er optimistisch, in den neuen Initiativen des Zweiten Vatikanums „eine nachholende und vorgreifende Öffnung auf eine ökumenische Kirche hin".

HORST, Ulrich. **Papst und Unfehlbarkeit.** In: Die neue Ordnung Jhg. 23 Heft 4 (August 1969) S. 241—254.

Horst suchte eine Neuumschreibung der unangemessenen Formulierung von der „Unfehlbarkeit des Papstes" zu geben. Er geht dabei aus von den geschichtlichen Hintergründen der Unfehlbarkeitsdefinition auf dem Ersten Vatikanum (Konziliarismus, Gallikanismus) und zeigt dabei gleichzeitig die Grenzen der päpstlichen Rechtsbefugnis auf: die Kirche ist „weder monarchisch noch episkopal, sondern kollegial verfaßt". Anschließend gibt er eine knappe Deutung des Unfehlbarkeitsdogmas, wobei er vor allem das Verhältnis von Papst und Kirche herausarbeitet. Danach ist die Unfehlbarkeit des Papstes nicht aus der Kirche in dem Sinne abzuleiten, als hätte diese sie ihm gegeben. Beider Unfehlbarkeiten seien geschieden, aber nicht getrennt. Das Oberhaupt besitze sie nur im Blick auf die Gesamtkirche. Nicht entschieden sei jedoch die Art und Weise, wie der Papst sein Urteil bilde. Weiter sei im Satz, daß die Entscheidung des römischen Bischofs nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche unveränderlich sei, das Wort „Zustimmung" lediglich im juristischen Sinne als Ausschluß der Notwendigkeit einer Ratifizierung zu verstehen.

LEBEAU, Paul, SJ. **Vatican II et l'espérance d'une eucharistie oecuménique.** In: Verbum Caro Nr. 90 (1969) S. 27—42.

Angesichts der neuen Tatsache, daß Taizé ebenso wie Faith and Order intensivere Studien über die Möglichkeit einer ökumenischen Eucharistiefeier fördern (vgl. HK 23, 266 f. u. 355), ist es beachtlich, daß die von Taizé betreute Zeitschrift den zweiten Teil eines Aufsatzes von P. Lebeau SJ aus „Nouvelle Revue Théologique" (Löwen) zum Abdruck bringt und zur Diskussion stellt. Er geht von der Tatsache aus, daß das Ökumenismusdekret erstmals die Gemeinschaften getrennter Christen als Kirchen anerkennt. Die Möglichkeit einer gelegentlichen Interkommunion sieht er darin, daß die verschiedenen Kirchen ein Glaubensdokument über die wesentlichen Erfordernisse der Eucharistie und des Amtes unterzeichnen, das dem einzelnen Christen die Teilnahme an einer anderen Eucharistie gestattet, ohne seiner eigenen Kirche untreu zu werden. Desgleichen sollten die Kirchen ihre Amtsträger autorisieren, bei Vorliegen eines solchen Dokumentes eine ökumenische Eucharistie zu leiten. Die Katholiken sollten sich vor allem von dem trennen, was die Orthodoxen den „Christomonismus" nennen und sich mehr dem Heiligen Geist anvertrauen. Es sei an der Zeit, das sichtbare Zeichen der Einheit im Glauben vor der Welt abzulegen. — Dasselbe Heft druckt ein bemerkenswertes gemischtes katholisch-reformiertes Votum ab: „En marge de Lumen Gentium" (S. 5 bis 26). Die theologischen Marginalen beanstanden u. a. die Gültigkeit des Begriffes „Volk Gottes" (S. 13) und selbstverständlich die Abschnitte über den Papst. Hier liegt auch ein getrenntes katholisches Votum vor, das Modifikationen der Infallibilität fordert, um den Beitritt Roms zum Weltrat der Kirchen zu ermöglichen (S. 24).

WIDMER, Gabriel-Ph. **Quelques réflexions d'un point de vue réformé sur la Constitution conciliaire Dei Verbum.** In Irénikon To. XLII Nr. 2 (1969) S. 149—176.

Der reformierte Dogmatiker der Universität Genf-Lausanne gibt in diesem auf der ökumenischen Woche zu Chevetogne gehaltenen Vortrag eine kritische Würdigung der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums. Seine Hauptfrage ist, ob sich das Konzil der Offenbarung wirklich gestellt hat. Er sieht den Fortschritt in der Aufzählung der drei Offenbarungsquellen: Tradition (der Apostel), Schrift und Lehramt, meint aber, man dürfe den actus tradendi nicht lösen vom traditum. Er fordert eine gründlichere hermeneutische Methode, anerkennt aber die Konstitution als ein historisches Ereignis insofern, als sie zu weiterem Nachdenken stimuliert, und es tröstet ihn, daß der von den Vätern gesuchte Ausgleich zwischen den verschiedenen Schulen und Traditionen ein unstabiles Gleichgewicht sei, das bereits in der nachkonziliaren Kommentierung verlassen wurde. Er fordert sodann, daß die künftige ökumenische Diskussion über „*Dei Verbum*" der „Anthropophanie" des Gott-Menschen mehr Rechnung trage und viel mehr im Auge behalte, daß die Kirchen heute von Ersatzreligionen herausgefordert werden.

Philosophie und Anthropologie

BEADLE, George W. **Die Zukunft unserer Welt und die genetische Forschung.** In: Universitas Jhg. 24 Heft 7 (Juli 1969) S. 681—688.

Die Menschheit habe bereits einiges zu ihrer künftigen Belastung beigetragen, weil sie große Bevölkerungsgruppen einer energiereichen radioaktiven Strahlung ausgesetzt habe. Noch viel schwerwiegender als die wohl überwiegend negativ wirkenden Mutationen sei jedoch das unterschiedliche Anwachsen der Weltbevölkerung. Damit schließt sich der amerikanische Nobelpreisträger und Genetiker der hauptsächlich aus naturwissenschaftlichen Kreisen stammenden Warnung vor der Bevölkerungsexplosion an. Er bezeichnet sie als einen „bedeutenden Evolutionsfaktor der nicht allzu fernen Zukunft". Die bereits angebahnte ungleiche Bevölkerungsentwicklung in den Industrieländern und in der Dritten Welt müsse nach einiger Zeit die Ersetzung einer Bevölkerungsgruppe durch eine andere zur Folge haben. Der Beitrag bleibt ambivalent: einerseits zieht er die demographische Entwicklung in Vergleich mit den Schädigungen radioaktiver Strahlung und beschwört die Gefahren ungleichen Bevölkerungswachstums; andererseits betont er, daß er auf ein Werturteil über die verschiedenen rassischen Gruppen verzichten wolle. Schließlich wendet er sich an die Industrieländer und empfiehlt ihnen rasche Maßnahmen zur Entwicklung der Dritten Welt, wenn sie eine Art status quo in der Bevölkerungsfrage wünschten.

BETZ, Otto. **Auf der Suche nach einer neuen Geschlechtsmoral.** In: Katechetische Blätter Jhg. 94 Heft 7 (Juli 1969) S. 385—392.

Der durch seine religionspädagogischen Veröffentlichungen bekannte Autor eröffnet mit diesem Artikel das Juli-Heft der Katechetischen Blätter, das fast ausschließlich Themen der Sexualethik gewidmet ist *(R. Bleistein:* Zum Problem sexualethischer Normen für den vorehelichen Bereich. *P. Uttendorf:* Zum Problem der Onanie. *G. Stachel:* Liebe und Freundschaft (Schulfunksendung). *H. F. Joos:* Jugend im Reifungskonflikt. *P. Linhart:* Literatur zur Geschlechtserziehung. Zur „Kollektivneurose zum schuldhaften Trieb" bemerkt der Autor, man dürfe die „Sinnlichkeit nicht mehr als Angriff auf den Geist" werten und nicht mehr „die Lust als Versuchung denunzieren" (S. 387). Man habe schon „entsetzlich viel Energie vergeudet" gegen einen Angreifer, der gar kein „Feind" sei. *Betz* setzt sich dann etwas schematisierend mit der „alten" und der „neuen" Moral auseinander. Die Erwartung einer neuen Moral setze die „Einsicht in die Bedingtheit und begrenzte Gültigkeit der überkommenen Moral voraus". Bezüglich der eigentlichen Geschlechtsmoral sei eine „sinnvoll motivierte" Triebbeschränkung erforderlich, die „vor allem nicht zum Selbstzweck" (S. 389) ausarten und nicht entmutigen dürfe.

HIRSCHHORN, Kurt. **Genetik: Neukonstruktion des Menschen.** In: Wort und Wahrheit Jhg. 24 Heft 4 (Juli/August 1969) S. 356—362.

Die Entschlüsselung der genetischen Struktur des Erbmaterials und seines Code und vor allem die in den vergangenen fünf Jahren sprunghaft angestiegene Technologie auf diesem Gebiet bringen die Möglichkeit einer Veränderung der Erbmasse eines Individuums und damit einer „Neukonstruktion" des Menschen mit sich. Außer den verschiedenen Methoden zum Einbau des richtigen Genes oder Codewortes in ein genetisch defektes Individuum erläutert der Autor den noch radikaleren Vorschlag der Verpflanzung ganzer Zellkerne, in denen die DNS enthalten sind, von einer Zelle auf die andere. Abgesehen von den technisch heute oder in näherer Zukunft möglichen Methoden sei jedoch auch deren Wirkung zu bedenken, vor allem in der Anwendung zur Verhinderung abnormaler Nachkommen. Das größte Problem biete diese negative Eugenik bei Eigenschaften, welche durch polygene Vererbung bestimmt seien. Abschließend wird die Frage nach der Ethik dieser Methoden gestellt.

Progrès technologique et systeme de valeurs. In: économie et humanisme Nr. 188 (Juli/August 1969) S. 4—12.

Bei dem vorliegenden Beitrag handelt es sich um einen Abschnitt aus einem Forschungsbericht der Harvard University über die Einwirkung des technologischen Fortschritts auf verschiedene Aspekte der Gesellschaft. Der hier wiedergegebene Ausweg befaßt sich mit den Wirkungen des wirtschaftlichen und technischen Fortschritts auf bestehende Wertsysteme. Mit der Entwicklung der Technik könnte auch die geltende Werthierarchie in Frage gestellt werden, könnten sich neue Prioritäten und folglich Spannungen ergeben. Allerdings wirke auch die technische Entwicklung dahin, daß traditionelle Werte leichter zu verwirklichen seien, so daß nicht nur negative Wirkungen in Form von Wertkonflikten und Widersprüchen verzeichnet werden könnten. Ein Wandel der Sozialstruktur könne zu einem Wandel des Wertgefüges führen. Der Religion sei hier die Aufgabe gestellt, ihre traditionellen Wertvorstellungen zu überprüfen und anzupassen, damit sie den Erfordernissen der technischen Ära entsprechen könne. Man müsse sich bei den gegenwärtigen Überlegungen davor hüten, nur die „Entfremdung" des Menschen durch die Technik zu sehen, auch die positiven Aspekte seien zahlreich.

Gesellschaft und Kultur

HABERMAS, Jürgen. **Demokratisierung der Hochschule — Politisierung der Wissenschaft?** In: Merkur Jhg. 23 Heft 7 (Juli 1969) S. 597—604.

Habermas veröffentlicht hier in erweiterter Form Thesen zu Einwänden gegen eine „Demokratisierung" der Hochschule, die er vor der westdeutschen Rektorenkonferenz auf Einladung ihres Präsidenten vorgetragen hat. Er erläutert zu diesem Zweck die Fragen nach der Autonomie der Hochschule und nach der Autonomie der Wissenschaft. Seine Antwort zur ersten Frage lautet, unter den gegenwärtigen Verhältnissen könne die Hochschule ihre Autonomie nur wahren, „wenn sie sich als eine politisch handlungsfähige Einheit konstituiert". Nur dann könne sie die politisch folgenreichen Funktionen, die sie eo ipso erfüllen müsse, mit Willen und Bewußtsein übernehmen. Die Autonomie der Wissenschaft ihrerseits könne nur dann gewahrt werden, lautet die Antwort auf die zweite Frage, „wenn alle am Lehr- und Forschungsprozeß Beteiligten auch an der Selbstreflexion der Wissenschaften teilnehmen — mit dem Ziel, unvermeidliche Abhängigkeiten zu reflektieren und die gesellschaftlichen Funktionen der Wissenschaft im Bewußtsein politischer Verantwortung für Folgen und Nebenfolgen explizit zu machen". Dem stehe aber vielfach noch ein unpolitisches Selbstverständnis der Wissenschaften entgegen.

KENTLER, Helmut. **Kommt die Gruppenehe?** In: Neues Forum Jhg. 16 Heft 186/187 (Juni/Juli 1969) S. 427 bis 429.

Der Autor, Diplompsychologe und Sozialpädagoge, sieht die entscheidenden Gründe für die ersten Konflikte der Jungverheirateten einmal in der „sozialen Isolierung" und dann in den internen Schwierigkeiten des Zusammenlebens. Daher kämen immer mehr junge Leute dazu, „Wohngemeinschaften" zu gründen, um die Probleme, die die heutige Form der Ehe und Familie mit sich bringen und die individuell nicht mehr gelöst werden könnten, gemeinsam zu lösen. Es müßten also „neue Formen des Zusammenlebens" gefunden werden. Doch auch in diesen Wohngruppen ergeben sich Schwierigkeiten: in der Raumfrage (enges Zusammenleben bringt emotionelle Spannungen mit sich) und in der „Reflexionsfähigkeit" (Rücksichtnahme und Selbstbeherrschung werden noch mehr als in der Zweisamkeit erforderlich). Aussprachen werden notwendiger denn je. Überlegenheit auf Grund gründlicherer psychologischer Kenntnisse und Einsichten kann sich wiederum repressiv auswirken. Allerdings sei dem Autor noch kein Fall bekannt geworden, „wo der Versuch, Promiskuität in den sexuellen Beziehungen herzustellen, gelungen wäre". Es komme also doch immer wieder auf Paarbeziehungen an, d. h. auf das Prinzip der Einehe, wenn auch die Wohngruppen manche Vorteile (Emanzipation der Frau, ökonomischeres Leben, Erziehungshilfen) biete und letztlich sich „demokratisierend auswirken" müßten.

MOLNAR, Thomas. **L'impasse de la gauche.** In: Esprit Jhg. 37 Nr. 383 (Juli/August 1969) S. 44—52.

Molnar sucht Sackgassen der politischen wie der ideologischen Linken aufzuzeigen. Wie immer auch die ursprüngliche Idee einer politischen Linksbewegung gewesen sein möge, sobald sie mit der konkreten Wirklichkeit in Berührung komme, gehe sie den Weg der Anpassung und Konzession, ohne sich um die damit gegebene Verfälschung der ursprünglichen Idee groß zu kümmern. Dafür gibt der Autor einige Beispiele. Anders sei es damit mit den linksideologischen Bewegungen, deren Denkwelt und Begriffsgebäude ein Eindringen in die Wirklichkeit verhindere. Dennoch fielen auch auf deren so wesentliche Ideologie dunkle Schatten. Widersprüche und Sackgassen der Linken gebe es daher: 1. weil deren idealistische Philosophie jede wahre Erkenntnis unterbinde und die Tatsachen einer konkreten Situation verfälsche; 2. weil der aus diesen Quellen sich herleitende Nihilismus letztlich nur die Utopie als politisch soziales Ziel gestatte, eine Utopie, die mit seelenlosen und antlitzlosen Individuen bevölkert sei; 3. weil jede sich links nennende Bewegung in ihrer Tätigkeit durch den Nihilismus ihrer Sympathisanten und assoziierten Mitglieder gehemmt sei.

HERDER KORRESPONDENZ

Zehntes Heft
23. Jahrgang
Oktober 1969

Der Mensch ist kein Wesen, das man leicht manipulieren oder dirigieren kann, wie es uns gewisse Strategen glaubhaft machen wollen. Der Mensch ist im wesentlichen ein Wesen, das aus Widersprüchen geschaffen wurde. Er kann Ja sagen, aber Gott hat ihm die Kraft gegeben, auch Nein zu sagen.

Kardinal König

Ein synodaler Anfang?

Die Deutsche Bischofskonferenz ist dem Vorschlag der gemischten Studiengruppe aus Mitgliedern ihrer Laienkommission und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken gefolgt und hat die von dieser Gruppe erarbeiteten bisherigen Vorbereitungsdokumente durch Beschluß ihrer Außerordentlichen Vollversammlung vom 29. August dieses Jahres öffentlich zur Diskussion stellen lassen (vgl. den Wortlaut der beiden Dokumente ds. Heft, S. 472). Diese Entscheidung bildet nach dem Grundsatzbeschluß über die Abhaltung einer Gemeinsamen Synode der Diözesen in der Bundesrepublik Deutschland am 27. Februar 1969 den zweiten wichtigen Schritt zu ihrer Verwirklichung. Mit ihr wird zugleich die eigentliche Vorbereitungsphase eröffnet. Zwar handelt es sich dabei wie bei den jetzt vorgelegten Dokumenten, mit deren Inhalt wir uns hier bereits in einem früheren Stadium befaßten, gegenwärtig noch um eine Phase der Vorüberlegungen, die erst später — wenigstens gilt dies für den Themenvorschlag — in eine festere, verhandlungstauglichere Form zu bringen sein werden. Doch dürfte sich bereits im jetzigen Stadium manches für die Arbeitsweise der Synode, ihren Verlauf und die Reichweite ihrer Beschlüsse *vorentscheiden*. Ein Dreifaches spricht für diese Feststellung: 1. haben diejenigen, die für die bisherigen Vorarbeiten hauptsächlich verantwortlich waren und die vermutlich bei der eigentlichen Vorbereitung und wohl auch in der Synode selbst eine entscheidende Rolle spielen dürften, ihre Karten auf den Tisch gelegt. Ihre Zielvorstellungen, die Erwartungen, die man von amtlicher oder halbamtlicher Seite mit dem Projekt verbindet, lassen sich nun leichter feststellen. Haupt- und Nebenabsichten können deutlicher voneinander geschieden werden, auch wenn Stichworte und Paragraphen ein Bündel von Interpretationen zulassen und die synodale Praxis manches noch so gutgemeinte Modell verunsichern, wenn nicht auf den Kopf stellen dürften. 2. liefern die jetzt vorgelegten Papers die ersten handfesten Argumente für eine allgemeine Diskussion. Bisher bewegten sich Erwartungen und Zweifel, Vorschläge und Monita in einem kirchlichen Niemandsland. Jedermann konnte nach Fug und Recht seine persönliche Meinung äußern, aber niemand hatte eine Vorstellung davon, wie sich das Diskussionsvielerlei einmal in ein amtliches und praktikables Programm würde einfügen lassen. Jetzt kann sich die Diskussion nicht nur verbreitern; sie hat nun einen Leitfaden (keineswegs eine allzufrühe Richtschnur, wie manche befürchteten) und kann so selbst festere Konturen gewinnen. Es wird sich dabei auch erweisen, wie stark die kirchliche Öffentlichkeit für das Interesse an der Synode und eine aktive Beteiligung zu gewinnen ist; wieweit die Synode Sache der ganzen Kirche wird oder Angelegenheit der Funktionäre und kirchlichen Sondergruppen bleibt. 3. bildet die jetzige Etappe eine Art *Vorspiel* der Synode selbst. Schon jetzt wird sich weitgehend entscheiden, wieweit Volksstimmung, horizontale Meinungsvielfalt und diffuse Kritik sich zu handfesten Programmen, die einmal in Beschlüsse umgesetzt werden sollen, formen lassen und wo Wunschdenken und Überforderung einander ablösen. Die der programmatischen Vorbereitung vorgeschobene Fragebogenaktion und die sie begleitenden demoskopischen Umfragen dürften eine erste Probe aufs Exempel abgeben. Die seit langem gewünschte und jetzt eröffnete Diskussion wird überdies einen Vorgeschmack über das spätere Zusammenspiel zwischen Hierarchie und „Volk" (einschließlich des Klerus) auf der Synode selbst geben. Die kommenden Monate werden zeigen, wie ernstlich der Episkopat sich der Meinungsbildung von unten öffnet, unter Umständen seine eigene Praxis in Frage zu stellen bereit ist und wieweit die Meinungsbildung von unten selbst Einzelkritik und demonstriertes Unbehagen bleibt oder sich *im Glauben* zu Reformen an Haupt und Gliedern, an Zuständen und Gesinnung herausfordern läßt. Die Bischöfe haben mit der Veröffentlichung der Vorbereitungsdokumente und durch die Bereitschaft, das Kirchenvolk selbst an ihrer Endformulierung mitarbeiten zu lassen, jedenfalls eine erste Runde auch bei denen gewonnen, die diese Papiere selbst mit professioneller Skepsis bedachten.

Was will man mit der Synode?

Das Synodenprojekt und damit das institutionalisierte und doch spontan gedachte Gespräch zwischen Kirchenvolk und Hierarchie dürfte also nach und nach Gestalt gewinnen. Wie diese Gestalt aussehen wird, davon wird vermutlich nicht weniger abhängen als vom Grad der Geschicklichkeit und Sachkompetenz, mit der die Thematik der Synode angegangen wird. Doch vor allem bleibt die Frage, was man mit der Synode eigentlich erreichen will,

was man mit ihr vorhat. Manchem Leser mag sie bereits überflüssig erscheinen; man mußte ja spätestens zu dem Zeitpunkt darüber Bescheid wissen, als man das Projekt auf den Weg schickte. Aber man muß sich die damalige Entscheidungssituation vor Augen halten: Die Bischofskonferenz faßte im Februar, durch die Studiengruppe und die Stimmung im Volk gedrängt, einen *Grundsatzbeschluß:* man sei zur Abhaltung einer Synode bereit, nicht mehr. Der Entschluß war nicht ohne erkennbares Zögern und nicht ohne Bedenken gefaßt worden, die wohl auch jetzt bei manchen Bischöfen nicht ausgeräumt sind. Zum andern entwickelten die nachdrücklichsten Verfechter des Synodenprojekts selbst nur sehr allgemeine Vorstellungen über den Sinn und die bewältigbaren Aufgaben einer solchen Versammlung. Man beließ es zunächst bei allgemeinen thematischen Hinweisen: Gespräch zwischen Hierarchie und Volk, Klärung der Glaubenssituation, Reform des Verkündigungsstils und der innerkirchlichen Zusammenarbeit. Für nicht wenige wurde der Synodenplan zum Trittbrett, über das man, enttäuscht von der Betulichkeit im Umgang mit nachkonziliaren Reformen, wieder zu einem festen Gegenstand eigener Erwartung fand. Dabei wurde das Postulat, wie es in solchen Fällen zu geschehen pflegt, zu einem Anliegen hochstilisiert, das man um seiner selbst willen vertrat, ohne allzuviel nach seinen Möglichkeiten und Grenzen zu fragen. In solchen Nebellandschaften kann Realismus aber schwer gedeihen.

Die Frage nach den tragenden Erwartungen, nach den Zielvorstellungen, die man mit der Synode verbindet, muß deshalb notwendig der Diskussion über Statut und Thematik, so wichtig diese Diskussion auch sein mag, vorausgehen. Welches sind nun diese Erwartungen? Sie lassen sich wohl am besten unter drei Gesichtspunkten zusammenfassen: regionale Konzilsverwirklichung, Vertiefung und Klärung der gegenwärtigen Glaubensproblematik, Reform der kirchlichen Zusammenarbeit auf regionaler Basis bzw. im Bereich der bundesdeutschen Diözesen.

Der erste Aspekt steht in den amtlichen Dokumenten im Vordergrund. Sowohl das Statut wie der Themenvorschlag nennen ihn an erster Stelle, geben ihm Vorrang vor allen anderen Gesichtspunkten, wenn sie in ihm nicht gar die *eigentliche Aufgabe* der Synode sehen. „Die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat die Aufgabe, in ihrem Bereich die Verwirklichung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils zu fördern und zur Gestaltung des christlichen Lebens gemäß dem Glauben der Kirche beizutragen", so heißt es im Art. 1 des Statutenentwurfs. In den Vorbemerkungen zum Themenvorschlag wird diese Themenstellung wiederholt, allerdings mit dem Zusatz versehen: dies bedeute nicht „die Angleichung des thematischen Aufbaus der Synode an Folge und Inhalt der Konzilsschemata". Die Synode solle vielmehr von der *konkreten pastoralen Situation* in der Bundesrepublik ausgehen und für die hier anstehenden Sachfragen dem Zweiten Vatikanum entsprechende Lösungen suchen. Der zweite Aspekt hingegen dürfte bisher in der freien Diskussion, in Einzelvorschlägen von Autoren und Verbänden stärker zum Tragen gekommen sein. Es handelt sich dabei aber wohl mehr um den Niederschlag von Einzelstimmen aus verschiedenen Lagern und mit unterschiedlicher, wenn nicht gar entgegengesetzter Tendenz. Wünschen die einen eine gründliche Auseinandersetzung und, soweit möglich, einen Klärungsversuch der nach dem Konzil sichtbar gewordenen theologischen Grundlagenkrise über das Medium einer möglichst breiten Begegnung der verschiedenen Theologien und Glaubenserfahrungen aus den theologischen und kulturellen Voraussetzungen der Kirche in Deutschland, wünschen die anderen nichts dringlicher als die möglichst rasche Wiederherstellung der vollen Einheit (um nicht zu sagen Einheitlichkeit) in Lehre, Bekenntnis und Disziplin, also die autoritative Behebung der von allen empfundenen Grundlagenkrise. Dieser zweite Aspekt artikuliert sich aber, wie gesagt, in beiden Richtungen erst sporadisch, während für die breite Diskussion eher der dritte Aspekt kennzeichnend ist. Die Auseinandersetzung um neue Formen innerkirchlicher Zusammenarbeit, um die konkrete Ausprägung des kollegialen Prinzips mit seinen spezifisch deutschen Varianten der Kooperationsformen zwischen Hierarchie und Laienschaft hat in den letzten Jahren so viele Kräfte absorbiert, daß es fast wunder nähme, würde sie nicht zu einem beherrschenden Faktor der Synodenvorbereitung, zumal ja die Synode selbst für viele die Probe aufs Exempel für die erweiterte Mitsprache der Kleriker und Laien für die kirchliche Gesetzgebung und ein Modell für *gemeinschaftsförmigere Entscheidungsstrukturen* werden sollte. Gemeint ist damit freilich nicht nur irgendwelche Mitsprache oder nur eine Form der Mitentscheidung auf höchster Ebene und bei höchsten Anlässen, sondern die Stärkung der Mitarbeit des ganzen Kirchenvolkes in den vielen Verästelungen des kirchlichen Systems: in der Gemeindearbeit, in den Dekanaten und Diözesen, in den Verbänden und Räten, bei der Erarbeitung von kirchlichen Leitlinien in den verschiedenen Lebensbereichen, in der Begegnung zwischen Theologie und „profanem" Sachwissen, von hierarchischer Zuständigkeit und praktischer Glaubens- oder Unglaubenserfahrung. Nicht zuletzt soll durch eine solche Neustrukturierung der kirchlichen Zusammenarbeit eine größere Praxisnähe der kirchlichen Führung erreicht werden. Auch dafür wird der Verlauf und das Resultat der Synode als Testfall angesehen. Da das Verlangen nach Umgestaltung der innerkirchlichen Zusammenarbeit letzten Endes auf die größere Praxisnähe der kirchlichen Verkündigung zielt, bleibt es nur formal auf den institutionellen und disziplinären Bereich der Kirche beschränkt. Der Sache nach erstreckt es sich auch auf die Auslegung der Glaubensinhalte und meint deswegen letzten Endes das fundamentale hermeneutische Problem heutiger Verkündigung in ihrer wissenschaftlichen wie seelsorglichen Gestalt: die Vermittlung von theologischer Theorie und Praxis, von Glaube und Gesetz, von Erfahrung und Führung.

Welches Modell?

Es wäre nun gewiß falsch, diese drei Aspekte alternativ oder gar exklusiv zu verstehen. Doch würde schon eine Schwerpunktverlagerung unterschiedliche Modelle zur Folge haben. Deswegen hängt Gestalt und Wirkung der künftigen Synode schon davon ab, welcher der genannten Gesichtspunkte das *Übergewicht* erhält. Es ist verständlich, daß in den amtlichen Vorbereitungsdokumenten der Konzilsverwirklichung der Vorrang eingeräumt wird. Daß der Statutenentwurf diesen Vorrang kategorischer versteht als der „Themenvorschlag" geht wohl nicht nur auf die literarische Eigenart des juristischen Textes zurück. Er bekundet vielmehr eine an das kirchliche Recht anknüpfende kirchenpolitische Tendenz. Synoden stehen nach dem Kodex und nach dem Zweiten Vatikanum selbst (vgl. Bischofsdekret, Abschnitt 36) im

besonderen Dienst der Konzilsverwirklichung. Aber diesem Sachverhalt ist wohl noch eine schwer übersehbare Nebenrolle zugedacht: Er soll den Rahmen abstecken und Grenzen andeuten, die möglichst nicht überschritten werden sollen. Nun wird man angesichts solcher Begrenzung keinen prinzipiellen Verdacht schöpfen, sondern darin eher den geeigneten Anknüpfungspunkt für die gesamtkirchliche Plazierung einer regionalen Synode sehen. Die Konzilsdekrete enthalten ja einen breiten Fächer von Themen, die auch die Themen der kirchlichen Diskussion in Deutschland geblieben sind. Um einige Beispiele zu nennen: die *strukturellen Konsequenzen* des Kollegialitätsprinzips für die diözesane und überdiözesane Zusammenarbeit; die Rolle des Laien, die Funktionen des kirchlichen Amtes und deren Einordnung und Überordnung in der kirchlichen Gemeinschaft, die zwischenkirchliche Annäherung, der Dienst der Kirche in der Gesamtgesellschaft.

Hier findet sich ein Bündel von konziliaren Aussagen und Problemen, die auf einer regionalen Synode mit einiger Aussicht auf konkrete Ergebnisse weitergeführt und aus praxisnäherer Erkenntnis in den kirchlichen Alltag umgesetzt werden können. Zudem laufen diese konziliaren Intentionen auf weite Strecken parallel mit den regionalen Forderungen nach kirchlichen Strukturreformen, teilweise überschneiden sich die beiden Gesichtspunkte. Dennoch drängen sich Fragezeichen auf: 1. Könnte diese Gemeinsamkeit nicht auf Kosten eines synodalen Beitrags zur Klärung der tieferliegenden Fragen, der Krise der Glaubensfähigkeit und der Aussagbarkeit der Glaubensinhalte in unserem kulturellen und geschichtlichen Kontext gehen? 2. Was versteht man genauerhin unter Konzilsverwirklichung? Meint man damit primär nur eine Umsetzung der Buchstaben des Zweiten Vatikanums in den geistigen Kontext der Bundesrepublik? Oder meint man damit die Weiterführung der Konzilsthematik nach den Fragestellungen, wie sie sich jetzt aufdrängen und die nicht mehr dieselben sind wie die des Konzils? Oder meint man präziser unter Konzilsverwirklichung die Bewältigung oder vielmehr einen Versuch der Bewältigung der durch das Konzil und seine Folgeerscheinungen an die Oberfläche geschwemmten, aber latent längst im voraus wirksamen christlichen Glaubens- und kirchlichen Bewußtseinskrise? Die Fragen etwa der Vorbereitung auf das Amt der Verkündigung von Laien und Geistlichen, der Katechese, der Glaubenspraxis, des latenten und offenen Atheismus, der sozial- und individualethischen Grundfragen, wie sie durch die Technokratisierung der Gesellschaft, die Individualisierung der Verantwortung, den Abbau religiös-öffentlicher Sanktionen akut werden? 3. Könnte ein Übergewicht des ersten und dritten Aspektes unter Vernachlässigung der notwendigen theologisch-erkenntniskritischen Vertiefung nicht zu einer etwas zwiespältigen Übereinstimmung zwischen einem sich reformeifrig gebenden Aktivismus und einer auf kanonistische, konziliar sanktionierte Grenzen sich einspielenden Tradition führen, die in vielleicht zu schematischer Anlehnung an die Gestalt der überkommenen Diözesansynoden in der Synode vornehmlich ein Mittel zur Regelung von kirchenorganisatorischen Sachfragen sehen möchte? Würden durch eine solche Verkürzung der Zielsetzung durch sehr ungleiche, aber unbewußt den gleichen Gefahren unterliegende Partner nicht mehr drängende Probleme unterdrückt als einer stufenweisen Klärung und Lösung näher gebracht? 4. Könnte sich mit einer engen Bindung an den Problemkreis und die Aussageweisen des Konzils nicht auch die Absicht verbinden, die Diskussion nicht nur nicht zu weit ausufern zu lassen, sondern die Reformschritte ohne allzu viel Rücksicht auf argumentative Differenzierung präventiv zu dosieren, womit der Druckeffekt nicht nur kollektivpsychologisch, sondern durch die Macht des Faktischen, d. h. durch die Zuspitzung der Lehr- und Ordnungsfragen selbst verstärkt würde? Könnte es nicht sein, daß man sich bei allem guten Willen und bei aller Einsicht in die Notwendigkeit, zu einem allseitigen Sachgespräch zu kommen, durch zu enge Perspektiven behindern läßt? Das *Mißtrauen,* man stelle sich solchem Gespräch mehr aus Not als aus souveräner Überlegung, mehr aus Angst, überrollt zu werden, als aus Bereitschaft, die anstehenden Sachfragen anzupacken, ist größer geworden. So groß, daß es sogar das eigentliche Handicap der Synode und ihrer Vorbereitung werden könnte.

Ängstlichkeit als Ratgeber?

Sieht man auf die Jahre nach dem Konzil zurück, so wird man dieses Mißtrauen auch nicht einfach als Nörgelei abtun können. Es fehlte an Mut, vielleicht auch an Selbstorientierung von Anfang an. Wo waren die Bischöfe oder die für die seelsorglichen Planungs- und Schaltstellen Verantwortlichen, die nach Konzilsende, die absehbaren Konsequenzen der Konzilsdiskussion und -beschlüsse mit einbringend, Perspektiven der Seelsorge und der Glaubensformung und -interpretation entwickelt hätten, die über den Buchstaben der Dekrete und des kanonischen Rechts hinausreichten? Suchte man nicht allzu schnell eine *neue Sicherheit* in der konziliaren Thematik, in den vom Konzil erarbeiteten Beschlüssen, in neuen Rubriken und Regeln. Berief man sich nicht allzuoft auf Hindernisse im Kirchenrecht, wo es einfach um nichts anderes ging als um den Mut, in der Gestaltung der Pfarrarbeit, in der Planung der Seelsorge, bei der Wahl kirchlicher Amtsträger sich sachverständig zu beraten, mit den Charismen in der Gemeinde, in der Diözese zusammenzuarbeiten? Ist die Art und Weise, wie in manchen deutschen Diözesen in der Frage der Dispensmöglichkeiten bei bekenntnisverschiedenen Eheschließungen umgegangen wird, wirklich ein Indiz für den Mut zu selbständigem, glaubwürdigem und pastoral einsichtigem Handeln? Oder wurde da nicht öfters das von Rom wenigstens einen Spalt weit geöffnete Fenster durch deutschen Kleinmut wieder geschlossen? Wie werden sich die deutschen Ordinariate verhalten, wenn, wie es angekündigt ist, mit der zu erwartenden neuen Mischeheninstruktion die Dispensvollmacht von der kanonischen Form auf die Einzelbischöfe übergeht? Zerstörte man seelsorglich nicht manches dadurch, daß man zunächst nicht wollte und dann doch den Tatsachen weichen mußte? Wobei dann das Sachproblem, die Frage etwa, wie eine Mischehe christlich gelebt werden kann, auf seiten des Amtes und bei den Betroffenen noch mehr aus dem Blickfeld geriet. Nehmen wir die Frage der Bischofsernennungen: Wie wenig zeigte man hier Bereitschaft, Vertreter der Diözesen an der Kandidatenauswahl zu beteiligen, bis sich, wie neuerdings in Münster, zeigte, daß die Prozedurfrage doch keine so unüberwindliche Angelegenheit war. Hatte man nicht doch unverständlich viel Angst, den Laien in der Kirche als Partner zu akzeptieren, wenn man sich längere Zeit der Errichtung eines Arbeitskreises für innerkirchliche Fragen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken widersetzte und sich bei der Ernennung von Konsultoren der Bischofskommissionen aus Mitgliedern der Beiräte des Zentralkomitees (vgl. Herder-Korrespon-

denz ds. Jhg., S. 208), denen ja gerade auch die Aufgabe der Beratung der Bischofskonferenz zugedacht war, sich noch die eigene Auswahl vorbehält? Und gibt nicht das auffallende Schweigen bei der Mehrheit der Bischöfe (markante Ausnahmen waren u. a. Kardinal *Döpfner*, Bischof *Tenhumberg*, Bischof *Janssen*) zur Vorbereitung der Synode nicht Anlaß zum Verdacht, man habe mehr der Not gehorcht als der eigenen Courage? Und enthält der jetzige *Statutenentwurf* für die Synode, nach der „Süddeutschen Zeitung" (3. 9. 69) ein „Meisterwerk der Kirchenpolitik", nicht so viele Absicherungen in der Zusammensetzung, in der Kompetenzverteilung, im Vorschlagsrecht, nach allen Richtungen (vor den innerkirchlichen Strömungen, vor den Laien, gegenüber Rom), daß es bei straffem, aber theologisch befangenem Management unversehens zu einem „Meisterwerk der Ängstlichkeit" werden könnte?

Ein ermutigendes Programm

Angesichts dieses vielen Zögerns muß man in der mit der Veröffentlichung der Vorentwürfe demonstrierten Diskussionsbereitschaft einen *ersten Schritt* sehen, der zu einer Wende führen könnte, wenn die Befragung nicht in erster Linie zur Bestätigung des bereits Vorliegenden, sondern zu Ergänzungen und echten Korrekturen genutzt wird. Als noch mutigerer Schritt erweist sich der Programmentwurf selbst. Er nennt nicht irgendwelche Fragen, sondern die, die in je verschiedener Weise allen Gliedern der Kirche, die ihr Leben als Existenz aus dem (vielfach gebrochenen und angefochtenen) Glauben verstehen, unter den Nägeln brennen. Und er bietet eine umfassende, allerdings auch schwer zu bewältigende Tagesordnung, die umstrittene Fragen: die Priesterfrage, die Eucharistie, die heutige Bußpraxis, Ehefragen (einschließlich Mischehe und Geburtenregelung), kirchliche Einheit und die Rolle der Teilkirchen, nicht unter Berufung auf gesamtkirchliche Zuständigkeiten ausschließt. Das Programm erhält durch die *durchlaufenden Perspektiven* (Glaubenssituation, theologischer Rückbezug der heutigen kirchlichen Fragestellungen, die ökumenischen und gesamtgesellschaftlichen Zusammenhänge) ein Koordinatensystem, das blasse Vordergründigkeit vermeiden helfen kann. Da im jetzigen Stadium nur Themen genannt, aber nicht skizziert sind, kommt freilich alles darauf an, wie sie angegangen werden: Wird man beispielsweise nüchtern und mutig genug sein, den ganzen Problemkomplex Ehemoral vor dem Hintergrund von „Humanae vitae" so darzustellen, wie er heute von der Moraltheologie und den anthropologischen Disziplinen und den Eheleuten bei uns fast übereinstimmend vertreten wird? Wird man in der Frage der Mischehen, ohne den Ernst der Problematik zu mindern, wirklich zu einem seelsorglichen Programm kommen, das den Gegebenheiten einer Familie seelsorglich Rechnung trägt, das vom Wesen der Kirche und der Ehe her glaubwürdig wirkt und nicht nur ein paar Paragraphen durch neue oder ganze Sanktionen durch halbe ersetzt? Wird man auch liturgisch Wege weisen, die eine sachliche, nicht durch Gehschulemanier eingegrenzte Erprobung liturgischer Formen, in denen sich christliche Gemeinschaft sakramental nähren und wiederfinden kann, zulassen? Wird man schließlich theologische Grundlagenfragen, die hermeneutischen Grundprobleme der Verkündigung nicht in einen üppig sprießenden pastoralen Vorgarten abdrängen, sondern dem um den Glauben Ringenden ohne ängstliche Betulichkeit die Probleme nennen, die möglichen theologischen Lösungen auf dem Hintergrund der gesamtchristlichen Tradition und des heutigen Selbstverständnisses des Menschen angeben und auch den Mut aufbringen, ihn dort in eine gemeinschaftlich mittragende Freiheit zu entlassen, wo es keine Lösungen, jedenfalls keine prinzipiellen, gibt. Wird man diese Situation als Möglichkeit einer prägenden, wenn auch anstrengenden (und oft genug scheiternden) Bewährung akzeptieren oder primär noch auf Bewahrung setzen? Die *Perspektiven* entscheiden hier nicht alles, aber das meiste. Wäre deswegen nicht doch ein nicht nur die hermeneutische Situation, sondern den Quellgrund christlichen Glaubens selbst auslegendes theologisches Basisdokument, das im Entwurf das erste, im Beschluß aber das letzte sein könnte, nicht zuletzt an Hand der Wiener Erfahrungen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 101) nicht nur geboten, sondern für die Ausrichtung der Gesamtthematik, die am Ende gewiß keine Bibliothek füllen muß, sondern bei Gedankendisziplin und sparsamem Umgang mit dem Wort mit wenigen Dokumenten und Seiten auskommt, notwendig?

Ein zu korrigierendes Statut

Um ein solches Programm praxisnahe und -gerecht durchzuführen, braucht es aber nicht nur kluge theologische, mit den anthropologischen und sozialen Experten abgesprochene Gedanken, sondern ein angstfreies Verhandlungsklima. Dieses wird ermöglicht durch einen bedingungslos sachlichen, allen Erfahrungen offenstehenden Gedankenaustausch und hängt von einem praktikablen und großzügigen Statut ab. Praktikabel ist das vorliegende gewiß. Zur Erlangung von Großzügigkeit sind einige Korrekturen nötig. Vor allem vier:

1. Die *Zusammensetzung* der Synode darf nicht den Eindruck erwecken, man wolle der „beamteten" kirchlichen Führung in den verschiedenen oberen Rängen mit dem Argument ihrer Bedeutung für die Durchführung ein der Vielfalt kirchlicher und gesellschaftlicher Erfahrungen widersprechendes Übergewicht sichern. Weihbischöfe, Generalvikare, sonstige Ordinariatsstellen könnten sich durch einige wenige Delegierte, mit denen sie sich eingehend beraten können, vertreten lassen.
2. Die Synode selbst muß als *Vollversammlung* größeres Gewicht und mehr Unabhängigkeit erhalten. Sie sollte (bei Vorverlegung der konstituierenden Sitzung ist dies durchaus möglich) den Sekretär der Synode (er kann Kleriker, kann aber auch Laie und braucht auf keinen Fall Bischof zu sein) selbst wählen. Die Mitglieder des Präsidiums sollten alternierend vorsitzen und die Diskussion leiten, sonst erscheinen sie als Staffage des Präsidenten der Bischofskonferenz. Die Vollversammlung muß in Absprache mit der Bischofskonferenz über wichtige Tagesordnungsfragen und über Beginn und Ende der Synode, über die Bildung von Kommissionen und Ad-hoc-Ausschüssen sowie über die Zuweisung von Beratern auf Vorschlag des Präsidiums selbst entscheiden können. Einspruchsrechte der Bischöfe werden dadurch nicht angetastet.
3. Beim gegenwärtigen Stand eines gesamtchristlichen Bewußtseins und der zwischenkirchlichen Beziehungen ist es unökumenisch, nichtkatholische Christen nur als Gäste einzuladen. Sie sollen die Möglichkeit haben, konkret, ständig oder von Fall zu Fall, mitzuarbeiten. Sie haben

deswegen einen legitimen, wenn nicht notwendigen Platz als *Berater* in den Kommissionen. Ähnliches gilt für interessierbare Rand- und Nichtchristen. Warum sollte sich eine Synode einen kritischen Spiegel nicht auch einmal durch „andere" vorhalten lassen?

4. Es muß ein Weg gefunden werden, daß die Synode nicht nur „empfiehlt", sondern „entscheidet", und zwar gleichgültig, ob es sich um Anordnungen, Grundsatzdokumente, für die Öffentlichkeit bestimmte Erklärungen oder um Petitionen an den Papst handelt. Die Bischöfe sind Mitglieder der Synode und stimmen in ihr mit ab. Wenn sie einem Beschluß auf Grund ihrer Amtszuständigkeit nicht folgen können, so bleibt ihre vom Codex vorgesehene, aber in der geschichtlichen Rechtspraxis der Kirche alles eher als eindeutig sanktionierte gesetzgeberische *Alleinzuständigkeit* durch ein *Vetorecht* ausreichend gewahrt. Anders könnte die Synode mehr Hindernisrennen als Dialog werden. Diesen haben aber alle Kirchenglieder nötig. Jeder, das teilnehmende Kirchenvolk mit eingeschlossen, sollte ja als durch die Fragestellung der anderen Veränderter aus der Synode hervorgehen. Das wird aber nur durch ein offenes, die Erfahrungen und Zuständigkeiten respektierendes, nicht im eigenen Kreis verbleibendes Gespräch ohne Hintertüren möglich. Das Konzil gab da eine optimale, aber sehr ernüchternde Lehre.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Neue Initiative zur Spaltung der kirchlichen Einheit in der DDR

Der 5. Jahrestag der Wartburg-Begegnung vom 18. August 1964 zwischen *Walter Ulbricht* und dem thüringischen Landesbischof D. *Moritz Mitzenheim* wurde zum Anlaß einer beachtenswerten Feier in Eisenach genommen, an der 100 Repräsentanten der SED, des Staates, der evangelischen Kirche und der Ost-CDU teilnahmen.

Ausgehend vom Leitmotiv der Wartburg-Begegnung („Die gemeinsame humanistische Verantwortung verbindet uns alle"), wurden in Ansprachen (Landesbischof *Mitzenheim*, Sekretär des Staatsrates *O. Gotsche*, Staatssekretär für Kirchenfragen *H. Seigewasser* und Ost-CDU-Funktionär *W. Heyl*) vornehmlich die bisherigen Erfolge der Zusammenarbeit von Christen und Marxisten gewürdigt. Landesbischof Mitzenheim betonte erneut, daß die DDR auch der Staat der Christen sei und daß dem Sozialismus die Zukunft gehöre.

Diese Feier diente jedoch nicht nur zum würdigenden Rückblick, sondern wurde von Seigewasser benutzt, um kurz vor der bedeutsamen Synode der evangelischen Kirche in der DDR (Potsdam 10.—13. 9. 69; vgl. ds. Heft, S. 491) aktuelle kirchenpolitische Forderungen zu artikulieren. Staatssekretär Seigewasser würdigte im Hauptreferat einerseits die Bemühungen der evangelischen Kirche in der DDR, sich durch Gründung eines Bundes evangelischer Kirchen auf den Boden der Verfassungswirklichkeit zu stellen, doch andererseits kritisierte er mit großem Nachdruck, daß die organisatorische Trennung und rechtliche Verselbständigung der evangelischen Kirche in der DDR von der EKD durch das gleichzeitig betonte Bekenntnis zur weiteren geistigen Gemeinsamkeit eine Halbheit sei. Seigewasser forderte eine „klare und *allseitige* Trennung von der EKD und ihren Organen" und bemerkte: „Der Bund evangelischer Landeskirchen in der DDR wird und kann seine Aufgaben nur dann erfüllen, wenn er sich kirchenorganisatorisch, kirchenrechtlich und geistig konsequent von allen Bindungen an die EKD trennt." Gemeint ist die Änderung von Artikel 4, 4 der neuen Grundordnung (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 195).

Konsequente Trennung der EKD

Seigewasser polemisierte scharf gegen die Ansicht, daß es sich bei der Gründung des Bundes evangelischer Landeskirchen in der DDR nur „um kirchenstrukturelle Veränderungen *im Rahmen der EKD*" handele und gegen den Versuch, mittels der „Zwillingskirchen-Theorie" „den Bund evangelischer Landeskirchen in der DDR zu einer kirchlichen Filiale der EKD zu degradieren".

Anknüpfend an die Äußerung von Landesbischof Mitzenheim, daß die Kirchen in der DDR in ihrem Wirken und ihrer Struktur sichtbar machen müssen, daß sie „ihren Dienst selbständig und unabhängig von den Instanzen außerhalb der Grenzen der DDR wahrnehmen", forderte Seigewasser, daß die evangelischen Kirchen in der DDR „ihre Verhältnisse in der Erkenntnis regeln, daß die sozialistische Gesellschaftsordnung die endgültige und stabile gesellschaftliche und politische Realität ist, in der die Kirchen in der DDR ihren Dienst zu verwirklichen haben".

Ausgehend von der These, daß der Sozialismus eine endgültige stabile Realität ist, sollen die Christen in der DDR sich für immer einrichten und alle Hoffnungen auf Provisorien, Wiedervereinigung etc. aufgeben. Die Christen sollen sich ausschließlich auf die gesellschaftlichen Gegebenheiten in der DDR orientieren und bewußt erkennen, daß es keine — auch keine geistigen Brükken mehr zu den Christen in der „imperialistischen friedensfeindlichen" Bundesrepublik geben kann.

Die SED-Führer vertreten die Ansicht, daß der Abbruch aller Brücken zur Bundesrepublik auch im innerkirchlichen Bereich ein wichtiges Element zu einer weiteren relativen Konsolidierung der DDR ist. Aktuelles Ziel der SED-Kirchenpolitik ist jetzt nicht mehr schlechthin die Ausmerzung der Kirchen, sondern deren völlige Integration in die sozialistische Gesellschaft. Zwar weist man den Kirchen nur einen Platz am äußersten Rand der sozialistischen Gesellschaft zu, aber die Kirchen sollen nicht mehr abseits stehen. Auch sie sollen sich zur sozialistischen Menschengemeinschaft rückhaltlos bekennen, womit eine betonte Distanzierung von der Bundesrepublik zwangsläufig auch im geistigen Bereich als notwendig erscheint.

Seigewassers Eisenacher Festrede offenbarte, daß die SED-Kirchenpolitiker — in konsequenter Anwendung der Zwei-Staaten-Theorie — Kurs auf die vollständige konsequente Trennung der Kirchen in beiden Teilen Deutschlands nehmen. Weder eine organisatorische und rechtliche noch eine betont geistige Gemeinschaft wird akzeptiert. Mit einer derartigen Klarheit wurde noch nie die Forderung nach dem totalen allseitigen Bruch erhoben.

In jüngster Zeit wurden die Forderungen der SED-Kirchenpolitiker gegenüber der evangelischen Kirche noch weiter präzisiert. Die völlige Selbständigkeit der Berlin-Brandenburgischen Kirche und die Auflösung der östlichen Dienststellen der Evangelischen Kirche der Union (EKU) wurden verlangt. Die EKU war bisher die einzige noch nicht in Frage gestellte gesamtkirchliche Organisation, die östliche und westliche Landeskirchen umfaßte. Ihr gehören die Landeskirchen Berlin-Brandenburg, Provinz Sachsen, Anhalt, Greifswald, Görlitz sowie die Landeskirchen Rheinland und Westfalen an. Die Zentrale der EKU hatte ihren Sitz in Ost-Berlin.

Forderungen an die katholische Kirche

Obwohl in der Eisenacher Festrede keine Anspielung auf die katholische Kirche in der DDR enthalten war, ist jedoch damit zu rechnen, daß die SED-Kirchenpolitiker in absehbarer Zeit auch hier ähnliche Forderungen aufstellen werden. Dies erscheint um so wahrscheinlicher, weil sich bisher der mitteldeutsche Episkopat weder eindeutig zur sozialistischen Ordnung (im Sinne einer vergleichbaren Erklärung zur Haltung der evangelischen Kirche aus dem Jahre 1958) noch zur neuen Verfassung bekannt hat.

Bisher hielten sich die SED-Kirchenpolitiker in öffentlichen Äußerungen über die katholische Kirche weitgehend zurück und schickten vornehmlich nur die um die ‚begegnung' gescharte Gruppe ‚progressiver Katholiken' vor, bestimmte Forderungen zu artikulieren. Der damalige Chefredakteur der ‚begegnung', *Hubertus Guske* (inzwischen wurde *Otto Hartmut Fuchs* Chefredakteur), nahm im Heft 6/1969 die Ankündigung der Synoden in der Bundesrepublik und in der DDR zum Anlaß, unter der Überschrift „Zwei Synoden in zwei Staaten" „Erwägungen zu einem aktuell werdenden Thema" anzustellen.

Guske bemerkte, daß in der Ankündigung von zwei deutschen Synoden schon klar die Anerkennung der Zweistaatlichkeit Deutschlands zum Ausdruck komme. Gleichzeitig wies Guske darauf hin, daß, abgesehen von der Synode, in anderen Fragen immer noch von Fiktionen ausgegangen werde: die bundesdeutsche Bischofskonferenz erhebe immer noch den Anspruch „Deutsche Bischofskonferenz" zu sein und beziehe dabei sogar noch Jurisdiktionsbezirke aus den polnischen Westgebieten ein. Guske wünschte spätestens zu Beginn der Synode eine Klärung dieser Fragen, weil die gegenwärtigen Diözesangrenzen nicht mit den Grenzen der beiden deutschen Staaten und dem Bereich der beiden Synoden zusammenfallen. Die Bischöflichen Kommissariate stellen kirchenrechtlich noch Anteile westdeutscher Diözesen dar, und auch das Bistum Berlin sowie das Erzbischöfliche Amt Görlitz dehnen sich de jure noch auf polnisches Gebiet aus.

Ausgehend von den Anregungen des Konzils für die Neuabgrenzung von Diözesen (Bischofsdekret, Abschnitt 22 und 23) und dem Artikel 39 der DDR-Verfassung, stellte Guske fest: „Aus diesen klaren und verpflichtenden Weisungen des Konzils ergibt sich — auf die kirchlichen Jurisdiktionsbezirke in beiden deutschen Staaten angewendet — eindeutig, daß alle zwingenden Voraussetzungen für eine Angleichung der Diözesen an die Grenzen der beiden deutschen Staaten gegeben sind . . . Bisher ist freilich nicht bekannt geworden, daß die beiden deutschen Bischofskonferenzen oder doch wenigstens die Berliner Ordinarienkonferenz der Aufforderung des Konzils und des Papstes nachgekommen wären. Viele Katholiken in der DDR, aber auch in Westdeutschland finden diese Unterlassung bedauerlich und erwarten zu Recht, daß spätestens die beiden Regionalsynoden, mindestens aber die Synode in der DDR sich dieser Problematik stellt und klare Vorschläge entwickelt, die sowohl den Richtlinien des Konzils als auch dem Artikel 39 der sozialistischen Verfassung der DDR gerecht werden . . . Die westdeutsche Bischofskonferenz hat bisher auf Grund ihrer Bindung an die Bonner Alleinvertretungspolitik auf den Heiligen Stuhl im Sinne einer Nichtanerkennung der gegenwärtigen staatlichen Grenzen eingewirkt. Um so größer ist die Verpflichtung der Berliner Ordinarienkonferenz bzw. der DDR-Synode, dem Heiligen Stuhl eigene Vorschläge vorzulegen."

Ein geschickter Anlaß

Die vorstehenden Ausführungen widerspiegeln relativ ausführlich den Wunsch „progressiver Katholiken", der in den genannten Punkten völlig mit den Wünschen der SED-Kirchenpolitiker übereinstimmt.

Es kann nicht übersehen werden, daß durch die Ankündigung getrennter Synoden Fragen in den Mittelpunkt gestellt wurden, die bislang im Hintergrund standen. Die Planung einer Synode in der DDR erleichert es den Kommunisten, die Frage der Organisation der Kirche in der DDR in stärkerem Maße als brennend aktuelles Problem hochzuspielen. Die Organisierung der katholischen Kirche in Übereinstimmung mit der Verfassungswirklichkeit steht offenbar in nächster Zeit auf der Tagesordnung. Die sogenannte Geheimkonferenz vom 3. Juli 1969 zwischen Kardinal Bengsch und den westdeutschen Diözesanbischöfen mit DDR-Gebietsanteil muß man als den beachtenswerten ersten konkreten Versuch werten, sich auf die heranreifende Situation einzustellen. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die SED-Kirchenpolitiker auch im katholischen Bereich danach trachten, die Grenzen des Staates mit den Grenzen kirchlicher Organisationen in Übereinstimmung zu bringen. Abgesehen von Rom sollen künftig weder aus München noch aus Paderborn, Osnabrück, Fulda und Würzburg in die Kirche der DDR hineinregiert werden bzw. rechtliche Abhängigkeiten irgendwelcher Art existieren. Es ist auch denkbar, daß darüber hinaus die Aufrechterhaltung geistiger Brücken (Bewußtsein, ein Angehöriger einer Diözese zu sein, deren Sitz im Bundesgebiet liegt) Anstoß erregen kann.

Wenn heute die SED- Kirchenpolitiker Kurs auf die konsequente Trennung der Kirchen nehmen, so können sie sich auf den Trend stützen, daß zahlreiche Christen in der DDR sich angesichts der geringen Chancen für eine Wiedervereinigung aufgeschlossen zeigen, sich in der sozialistischen Gesellschaft dauerhaft einzurichten. Seit einigen Jahren beginnt sich ein gewisses eigenständi-

ges Selbstverständnis der Christen in der DDR zu entwickeln.

Zeichen der Neuorientierung?

Die bisherige betonte Distanz der katholischen Kirche zum sozialistischen Staat und zur Verfassungswirklichkeit erscheint insbesondere katholischen Jungakademikern nicht mehr weiter vertretbar. Diese Kräfte wollen, ausgehend vom Bekenntnis zum gegebenen Staat, konstruktiv, aber zum Teil auch äußerst kritisch auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens mitarbeiten und als Christen aktiv sein.

Auf dem diesjährigen ersten Laienkongreß im Bereich des Generalvikariats Erfurt im Frühjahr dieses Jahres mit 190 Delegierten der Dekanatsräte ging z. B. hervor, daß auch in Mitteldeutschland das innerkirchliche Gespräch schärfer, kritischer und offener wird. Im Gegensatz zum früheren Kundgebungsstil, dessen hervorstechendste Merkmale die demonstrative Einheitlichkeit der Meinungen und der einseitige geistliche Monolog waren, scheinen sich die Laien im Bezirk Erfurt, ermuntert von ihrem Weihbischof *H. Aufderbeck*, auf die ihnen vom Konzil zugedachte Rolle besonnen zu haben. Bemerkenswert für diesen Laienkongreß war:

1. daß nach einer nüchternen soziologisch untermauerten Bestandsaufnahme gestrebt wurde,
2. daß der Sozialismus bzw. der kommunistische Staat als feste, relativ stabile Größenordnung anerkannt wurde,
3. daß der Dialog mit der sozialistischen bzw. atheistischen Umwelt nicht mehr gefürchtet, sondern gesucht wird,
4. daß offen zum Ausdruck kam, daß die Distanz zur Kirche in der Bundesrepublik auf Grund des jahrelangen politischen Drucks, der Abgeschlossenheit und der andersartigen gesellschaftspolitischen Entwicklung stetig gewachsen ist,
5. daß sich die innerkirchliche Pluralität und das Infragestellen der kirchlichen Autorität auch in Mitteldeutschland ausbreitet,
6. daß man entschlossen ist, die Ergebnisse des Konzils auf die reale Situation in der DDR schöpferisch anzuwenden.

Die zweite Allafrikanische Kirchenkonferenz

Vom 2. bis 12. September tagte in der Universität von Abidjan, Hauptstadt des „frankophonen" Staates Elfenbeinküste, die „Zweite Allafrikanische Kirchenkonferenz", meist CETA genannt (Conférence des Églises de toute l'Afrique). Es ist eine höchst komplizierte und kaum handlungsfähige Organisation, die 1958 in Ibadan vom Weltrat der Kirchen als Organ regionaler Verantwortung ins Leben gerufen wurde. Damals waren die ersten afrikanischen Staaten unabhängig geworden. 1963 wurde in Kampala ein formelles Statut mit einem 20köpfigen Zentralausschuß beschlossen, der seitdem im Zeichen wachsender Revolutionierung der Schwarzen die Tagung von Abidjan vorbereitet hat. Ein wahres Wunder: 59 protestantische, anglikanische und orthodoxe Gemeinschaften aus 29 Staaten Afrikas bei all den Abhängigkeiten von Regierungen und Stämmen unter einem Dach zu einem Palaver zu vereinigen; zumal auch jene Gemeinschaften darunter fallen, die erst im Zuge der afrikanischen Freiheitsbewegung gegen den Weißen Mann entstanden sind, wie die vom Zentralausschuß des Weltkirchenrates in Canterbury aufgenommene „Kirche Christi auf Erden" (vgl. ds. Heft, S. 460). Ein Wunder an Disposition: nur 139 stimmberechtigte Delegierte, davon fast die Hälfte Frauen, dazu 51 Berater — die neue Rolle der Missionare — und 46 Beobachter (teils der finanzierenden Missionsgesellschaften in USA und Europa), unter ihnen vier römisch-katholische Delegierte, der bekannte Father *Th. Stranski CSP* vom Einheitssekretariat in Rom, weniger bekannt, aber der „Prophet" der Versammlung, Erzbischof *John K. Amissah* von Cape Coast (Ghana), der Vorsitzende des römisch-katholischen Bischofssymposiums (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 400), das wenige Wochen vorher in Kampala vom Papst eine neue Parole empfangen hatte. Erzbischof Amissah warf sie nun wie eine Brandfackel oder besser als die Lösung eines aussichtslos erscheinenden Problems in die Versammlung des eigenen afrikanischen Christentums.

Seit langem beraten römisch-katholische und nichtkatholische Missionare miteinander darüber, wie sie der afrikanischen Probleme Herr werden sollen. Viele wissen, nur noch die gemeinsame Mission hilft, ja nicht einmal das, sondern nur die Afrikanisierung des Christentums. Insofern standen das Bischofssymposium und die CETA einander sehr nahe. Sie hatten die gleichen Themen: Glauben und Entwicklungshilfe. Sie litten an derselben Not, daß die „Organisation für afrikanische Einheit" in Addis Abeba wieder keinen Frieden zustande gebracht hatte, auch keine Lösung für das Thema 1 jeder politischen Freiheit Afrikas, die Festigung der Rohstoffpreise auf dem Weltmarkt. Und der Generalsekretär der CETA, *Samuel Hanson Amissah*, scheint mit dem katholischen Sendboten aus Kampala verwandt zu sein. Man weiß, was das in Afrika bedeutet. Beide Tagungen wollten den Frieden in Biafra zustande bringen. Was dem Papst trotz subtilster Mühen nicht gelang, das hat am Ende die CETA in Abidjan beschlossen: eine Goodwill-Mission nach Lagos und Biafra zu entsenden, um am Ort des Konfliktes ein erfolgreiches Palaver mit einem dauerhaften Frieden zu erreichen, aber ohne die Hilfe des weißen Mannes. Der saß in Abidjan auf der Anklagebank, obwohl er u. a. durch Generalsekretär *E. C. Blake* taktvoll vertreten war.

War es der Wille zur Reform und Eigenständigkeit, war es die Enttäuschung über das etwas schwache Programm, das in Canterbury zur Bekämpfung des Rassismus herausgekommen ist oder war es eine Strategie der Anpassung an die politische Mentalität der Regierungen Afrikas, jedenfalls wurde ganze Arbeit mit der Verurteilung der Missionare geleistet. Es fing schon mit der Eröffnungspredigt von Pfarrer *S. Nomenyo* (Togo) an. Offen erklärte er, die Afrikaner fürchteten, heute von dem einen „Vater" in die Hände eines anderen übergeben zu werden. Die Kirchen, „das trojanische Pferd des Kolonialismus" genannt, obwohl sie auf schulischem und medizinischem Gebiet viel Gutes getan, drohten heute mit ihrer Entwicklungshilfe neue Macht auszuüben. Entwicklung sei aber nicht eine Frage der Religion, sondern der eigenen Arbeit. Das ging gegen die starke evangelisch-katholische Kooperation!

Unter dem Generalthema „Mit Christus arbeiten für Afrika" untersuchten drei Arbeitsgruppen Fragen der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Lage des Kontinents sowie den Beitrag der Kirchen zur „kulturellen Revolution" (epd, 3. und 8. bis 10. 9. 69). Es kam ein einheitliches Programm zutage, das nicht nur politische Unabhängigkeit forderte, sondern auch geistige Unabhängigkeit und eine von der Imitation „weißer" Frömmigkeit unbeeinflußte kirchliche Lebensform. Ja, der Leiter des Methodistenseminars in Ibadan, Pfarrer *E. A. Adegbola*, meinte sogar, man sollte die konfessionellen Unterschiede, die die weißen Missionare importiert haben, nicht mehr mitmachen, und er glaubte sich von Generalsekretär Blake darin bestärkt. Man vergaß nur, daß fast alle vertretenen Gemeinschaften vorerst von der Finanzhilfe konfessionsverschiedener ausländischer Missionsgesellschaften abhängig bleiben. Das „große Opfer", das Generalsekretär S. H. Amissah einforderte, würde kaum ausreichen, aus eigenen Mitteln das Experiment der Freiheit zu bestreiten.

Missionare auf der Anklagebank

Man hörte kaum auf den Rat, den wenige Tage vorher Staatspräsident *J. Nyerere* von Tansania gegeben hatte: der „afrikanische Sozialismus" biete den Kirchen, die bisher auf Seiten der Privilegierten gestanden hätten, die letzte Chance, ihr Evangelium zu verwirklichen, statt dies den Atheisten zu überlassen (LWB-Pressedienst, 27. 8. 69). Vielmehr wurden die Fehler der Missionare aufgezählt und schärfstens angeprangert: 1. sie hätten sich selber zum Maßstab genommen und die Afrikaner „entpersonalisiert". 2. Sie hätten kein Verständnis für „die menschlichen Werte in der afrikanischen Seele" gezeigt und 3. sie hätten „die schöpferischen Kräfte" der Afrikaner in kultureller Hinsicht „systematisch unterdrückt". Jetzt sei es Schluß mit der „Selbstentfremdung" der Afrikaner, ein wohlbekannter Terminus aus der Anklage von James *Baldwin* in Uppsala (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 384). Im Getümmel der Forderungen, sich „afrikanischen Denkgewohnheiten anzupassen", geschah dann ein theologischer Kapitalfehler, der ausgerechnet einem Theologiestudenten aus Tansania unterlief. Er meinte, die Kirche als „Gemeinde der Getauften" und Erwählten entspreche nicht dem gesellschaftlichen System des Kontinents, das von jeher auf den blutsmäßigen Bindungen der Großfamilie, der Sippe und des Stammes beruhe. Also zurück zum Tribalismus mit kirchlichem Segen, zum Wege, auf dem Afrika in den Untergang stürzt? Eine Unmöglichkeit für das Programm des Weltrates der Kirchen, das unter Führung von *M. M. Thomas* seit der Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft" nur allzu deutlich gemacht hat, daß das Evangelium in Afrika und Asien den Einzelmenschen auch aus dem erstarrten Stammestraditionalismus befreien müsse (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 172).

Zur Entwirrung dieser Situation dürfte auch Erzbischof Amissah mit dem programmatischen Hinweis auf den Kernsatz in der Ansprache Papst Pauls VI. vor dem Afrikanischen Bischofssymposium in Kampala beigetragen haben. Man kann jetzt erst ermessen, was es bedeutet, daß der Papst den Bischöfen zurief: „Ihr sollt euer eigenes afrikanisches Christentum haben!" Die Kirche sei wohl zuerst katholisch, aber „die Seele Afrikas soll in ihr leben" (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 423 f.). Amissah ging davon aus, daß der Versuch aller Missionare gescheitert sei, den Afrikanern ein „europäisches Christentum aufzuoktroyieren". Darum sollten sich jetzt alle in der CETA vertretenen Gemeinschaften mit den Katholiken in Afrika zusammentun und eine „afrikanische Theologie" erarbeiten, die alle annehmen könnten. Andernfalls werde es, wie die Versammlung zeige, in Afrika zu einem hoffnungslosen spirituellen Chaos kommen.

Man muß hier auf den sorgfältigeren Bericht von „Le Monde" (11. 9. 69) zurückgreifen. Da steht es ganz klar, die Theologen sollten prüfen, unter welchen Umständen man vor der Welt eine gemeinsame Eucharistie feiern könnte (die eben noch von den römisch-katholischen Beobachtern in Canterbury kühl abgewiesen worden war). Es mag bei Erzbischof Amissah mitgespielt haben, daß er von ähnlichen Gedanken aus den Glaubensgesprächen Roms mit der Kirche von England erfahren hatte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 266 f.). Aber es klang sehr original, als er erklärte, man müsse bei der Prüfung einer möglichen Interkommunion von der afrikanischen Situation ausgehen und dürfe sich nicht mehr hindern lassen, zu tun was Christus tat: alle Dinge neu machen. Denn Christus machte aus dem Passahmahl der Väter das Zeichen seiner Gegenwart. Warum sollte das den Christen Afrikas nicht gelingen? Nur müsse man zwei Extreme meiden: die unkontrollierte Interkommunion ebenso wie die Verweigerung der Kommunion.

In dieser kühnen Vision, die auf fruchtbaren Boden in der Versammlung fiel, war freilich nichts mehr zu hören von den „weißen" Kautelen des Papstes, daß ja die dogmatischen Formeln der Kirche bewahrt werden. Und doch ist es schwer anzunehmen, daß er bei seiner hohen Stellung im Rat der katholischen Bischöfe in einer Situation ökumenischer Ratlosigkeit nur einen Coups ökumenischer Taktik landen wollte. Dagegen spricht auch die Anwesenheit des Vertreters des Einheitssekretariats, der gerade in Übersee ständig erfährt, welche unerhörten Fortschritte im Gespräch über die Eucharistie schon möglich sind (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 445 f.).

Ob es der CETA nun gelingt, was dem Papst mißlang, den Frieden in Nigeria zu vermitteln (vielleicht mit diskreter Hilfe der vatikanischen Diplomatie), in jedem Falle ist der theologische Kreislauf zwischen der Afrikanischen Bischofskonferenz und der CETA geschlossen worden. Man muß nun wohl in Geduld die Früchte reifen lassen, ehe man von einer christlichen Utopie reden kann.

Ergebnisse und Zielvorstellungen

Von der beschlossenen Friedensmission abgesehen, gehört zu den wichtigsten Ergebnissen der CETA-Konferenz in Abidjan die Wahl eines neuen Präsidiums; wieder mit *Theophilos*, dem Patriarchen der äthiop.-orthodoxen Kirche, an der Spitze, dazu u. a. *J. Kotto*, Generalsekretär der evangelischen Kirche von Kamerun, *Seth M. Mokitimi* (Lesotho) von der Methodistenkirche Südafrikas und der anglikanische Bischof *M. N. Scott* von Sierra Leone. Fünfzehn Theologen stehen fünf Laien, davon vier Frauen, gegenüber. Vermehrt hat sich die Zahl der Mitgliedsgemeinschaften. Sie beträgt nunmehr 78, und dazu elf Christenräte regionalen Charakters.

Nicht ohne Bedeutung sind die Beschlüsse der drei Arbeitsgruppen. Sektion I (Gesellschaft, Wirtschaft, Politik) stellte fest, daß Afrika vermutlich jener Erdteil sei, in dem sich die Verhältnisse am schnellsten verändern, so daß die Kirche ständig neu erscheinen müsse (epd, 13.9. 69). Es hieß sogar, die Kirchen müßten mit den Computern Schritt halten. Aber wie, bei dieser Zersplitterung und Abhängigkeit? Dazu sagte Sektion II (Kulturelle Revolution), eine afrikanisch interpretierte Theologie müsse christozentrisch sein. Man forderte die Einsetzung einer ständigen Studienkommission und nahm insofern die Anregung von Erzbischof Amissah auf. Merkwürdigerweise soll diese Kommission Kontakte zu den farbigen Kirchen in den USA pflegen. Das setzt neue Akzente! Außerdem wurde, nicht ohne eine gewisse Besorgnis, die Vision von Erzbischof Amissah könnte zum Synkretismus führen — ein Vorwurf, den schon Visser 't Hooft während des Zweiten Vatikanums gegen das Religionsdekret erhoben hatte —, vor einer „einseitigen Afrikanisierung der Kirche um jeden Preis" im Sinne Pauls VI. ausdrücklich gewarnt, damit nicht wieder heidnische Elemente in den Gottesdienst eindringen. Erzbischof Amissah präzisierte selbst seine Ausführungen in einer abschließenden Pressekonferenz, auf der er sich auf eine Pluralität der Ausdrucksweisen der einen universalen christlichen Theologie zurückzog, in ähnlichem Sinne.

Dagegen machte sich Sektion III (Erneuerung der Kirche) die These von Amissah zu eigen, „daß sakramentale Abendmahlsgemeinschaft bei besonderen Anlässen und unter kirchlicher Aufsicht zulässig ist, entweder zum Zeichen bereits erreichter Einheit oder als ein Mittel, solche Einheit zu erreichen bzw. ihr näherzukommen". Ein ausdrücklicher Dank an die Missionare nahm der Tagung zuletzt viel von ihrer ursprünglich polemischen Schärfe.

Paraguays Bischöfe kritisieren die Regierung

Seit Beginn dieses Jahres mehren sich die Meldungen aus Paraguay, daß sich dort ein ernsthafter Konflikt zwischen Staat und Kirche anbahne. Im Frühsommer warnte die Bischofskonferenz den Staatspräsidenten General *Alfredo Stroessner* vor den „unvorhersehbaren Konsequenzen", falls die Regierung auf die Ausweisung von vier spanischen Jesuiten bestünde; diese hatten sich unter Studenten und Arbeitern sozialpolitisch engagiert, was ihnen die Militärs nach gewohnter Manier als „Subversion" und „Castrismus" auslegten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 294). Während des ganzen Sommers unterstützte die Kirche ganz offiziell Jugend- und Studentenproteste gegen willkürliche Verhaftungen und politische Unfreiheit, und namentlich die halbkirchenamtliche Wochenzeitung „Comunidad" machte sich zum Sprachrohr der Kritik an den bestehenden Verhältnissen. In jenen Monaten wurde auch von Kirchenbesetzungen berichtet, gegen die Einheiten der politischen Polizei aufgeboten wurden. Es kam zu zahlreichen Verhaftungen und brutalen Ausschreitungen gegen Demonstranten seitens der Ordnungskräfte. Pressezensur und Überwachung der für das Ausland arbeitenden Agenturen waren so erfolgreich, daß erst Monate später Einzelheiten von diesen Vorfällen bekannt wurden (vgl. den Bericht von *J. Fonseca* in NC News Service, 30. 7. 69). Der Kirche wird dabei auch von ganz links angesiedelten, ihr indifferent oder gar feindlich gegenüberstehenden Gruppierungen bestätigt, daß sie sich eindeutig gegen die Unterdrückungsmaßnahmen gestellt und für die politisch Verfolgten, gleich welcher politischen Provenienz, nach Kräften eingesetzt habe. Gegenwärtig muß man jedoch befürchten, daß die Kirche nicht mehr lange „die einzige Oppositionskraft ist, die man nicht zum Schweigen zwingen konnte" („Le Monde", 4. 9. 69).

Pressionen und Verleumdungskampagnen

Das Regime agiert bislang noch hauptsächlich gegen bestimmte kirchliche Gruppen, vor allem gegen die Jesuiten, die Bauernligen und Kooperativen, unter denen das von allen Rechtskreisen Lateinamerikas angefeindete Programm der „concientización" (Bewußtseinsschaffung) durchgeführt wird. Durch politische Anschuldigungen und umfangreiche Verhaftungswellen unter den beteiligten Bauern und Landarbeitern versucht die Regierung die Auflösung dieser Selbsthilfeorganisationen zu erzwingen (vgl. Noticias Aliadas, 30. 8. 69). Auf dieser Ebene liegt wohl auch die Kündigung eines Vertrages seitens der Regierung mit der paraguayischen Caritas, der es bislang erlaubt war, ausländische Agrarüberschüsse und sonstige Nahrungsmittel zu importieren und unter den benachteiligten Bevölkerungsschichten zu verteilen. Offenbar sehen Regierungskreise darin jetzt eine gefährliche Propagandaaktion, nicht zuletzt zugunsten der christdemokratischen Oppositionsgruppen (vgl. NC News Service, 11. 7. 69). Auch mehren sich die Pressionsversuche und Verleumdungskampagnen gegen kirchliche Bildungseinrichtungen und selbst Einzelpersönlichkeiten, darunter Bischöfe.

Wie wenig sich zumindest die offizielle Repräsentanz der paraguayischen Kirche trotz dieser Pressionen — manche sprechen bereits von „offener Verfolgung" und kündigen „Katakombenzustände" an (Noticias Aliadas, 10. 9. 69) — bislang hat einschüchtern lassen, bezeugt ein von den Bischöfen unterzeichnetes und Anfang September an alle Abgeordneten des Parlaments gesandtes Schreiben (Text in Noticias Aliadas, 10. 9. 69). Der Episkopat setzt sich darin mit einem Gesetzesentwurf auseinander, den Stroessner dem Parlament am 1. August zugeleitet hatte. Dieser Proyecto de Ley mit dem sinnigen Titel „Gesetz zur Verteidigung der Demokratie und der politischen und sozialen Ordnung des Staates" setzt nach den Wünschen des Generals so ziemlich alles außer Kraft, was in einem Grundrechtskatalog als Selbstverständlichkeit gilt. Die vagen Formulierungen der 24 Artikel erlauben außerdem das Verbot oder die Bestrafung aller jener Handlungen, die dem „Demokratieverständnis" eines Militärs widersprechen, der zwar die Verfassungsbestimmung erfüllt, katholisch zu sein, der sich aber auch, nimmt man diese Verfassung ernst, schon mindestens fünf Jahre zulang an der Macht befindet.

In diesem an Stroessners Ordnungsdenken angepaßten Dokument wird einem jeden Zuchthausstrafe von drei bis sechs Jahren angedroht, wenn er ein in diesem Proyecto als

Vergehen bezeichnete Handlung verteidigt oder zur Mißachtung der Vorschrift aufruft (Art. 8). Der Art. 5 des Entwurfs annullierte weitgehend die Versammlungsfreiheit, wobei nicht einmal für kirchliche Veranstaltungen eine eigene Ausnahme angedeutet wird. Nach Art. 11 werden Staatsbeamte mit Entlassung und Zuchthausstrafen bis zu fünf Jahren belegt, wenn sie sich absichtlich oder durch Nachlässigkeit der Verhinderung oder Verfolgung von Delikten im Sinne dieses Gesetzes entgegenstellen. Besonders auf die ausländischen Geistlichen abgestellt erscheint der Art. 16. Um die „politische und soziale Ordnung" zu verteidigen, dekretiert der deutschstämmige General, daß jede Bildungseinrichtung geschlossen werden wird, wenn sie nicht alle Personen aus der Leitung, dem Lehr- oder Verwaltungskörper eliminiert, die „offen oder geheim verbotenen Organisationen angehören". Mit dem „geheim" läßt sich ein Delikt beliebig konstruieren, darüber hinaus aber gehen alle naturalisierten Ausländer, die sich eines Delikts im Sinne dieses Gesetzes schuldig machen, der paraguayischen Nationalität verlustig und werden ausgewiesen.

Scharfe Abweisung durch den Episkopat

Die Bischöfe sehen in einem solchen Entwurf eine „schwere Bedrohung für das moralische Gewissen und die Würde der Nation", sie appellieren deshalb an die Parlamentarier im Namen „der höchsten Interessen unseres Volkes und des Gemeinwohls der Nation". Der Proyecto, so heißt es in aller Schärfe, sanktioniere „eine Form des totalitären Absolutismus, wie er wiederholt von den Päpsten im Namen der gesellschaftlichen Moral verurteilt worden ist". Ein solches Gesetz „liquidiere" eine Reihe von „allgemein gültigen, unverletzlichen und unveräußerlichen Grundrechten", namentlich Meinungs-, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit, das Recht auf objektive Information, auf Kritik im Rahmen demokratischen Zusammenlebens, auf passiven Widerstand gegen Willkür und Ungerechtigkeit, das Recht auf Gesetzesschutz. Die Bischöfe kritisieren ferner die harten Strafandrohungen sowie die Vagheiten des Textes, die weitere negative Interpretationen erlaubten, ohne daß gleichzeitig eine Berufungsmöglichkeit bestehe. Sie empören sich, daß man vorgebe, die „Demokratie" zu verteidigen, während nur ein „Absolutismus" eingeführt werden solle. Offenbar beabsichtige die Regierung der Subversion durch „institutionalisierte Gewalt" zuvorzukommen und den Frieden durch permanente Unsicherheit und Terror zu garantieren. Die Bischöfe weisen ausdrücklich auf die skandalösen Art. 20 und 21 des Entwurfes hin, nach denen der Polizei Straffreiheit zugesichert und die Aburteilung von Ordnungsvergehen „subversiver" Art dem Einzelrichter anheimgestellt wird. Das komme einer „Legalisierung des Mordes durch Vertreter der öffentlichen Ordnung" gleich, ja möglicherweise könne sich diese Bestimmung als Anstiftung zu Repression und Brutalität auswirken. Die Ausschaltung von Berufungsinstanzen widerspreche dem Naturrecht und der kirchlichen Lehre. Tenor und Gesamtkontext des Proyecto, betonen die Bischöfe, wollten offenbar den Immobilismus und die Nichtreformierbarkeit der in Anführungszeichen gesetzten politischen und sozialen Ordnung des Staates sanktionieren, denn jeglicher Veränderungsprozeß werde so unmöglich gemacht. Demgegenüber sei es „für das christliche Gewissen evident", daß zur Förderung und Entwicklung (promoción y desarrollo) des Menschen in Paraguay sofortige „tiefgreifende und mutige Umwandlungen der wirtschaftlichen und sozialen Ordnung" unerläßlich seien.

Unbestimmte Zukunftsaussichten

Ähnlich wie von den Bischöfen wird der Entwurf auch von den Gewerkschaften abgelehnt. *E. Máspero,* Generalsekretär des christlichen Gewerkschaftsbundes in Lateinamerika (CLASC), äußerte die Befürchtung, er werde „die Repression der Arbeiter vermehren". Er vergleicht dieses Gesetz mit argentinischen und brasilianischen Bestimmungen. „Der Faschismus", so Máspero, „breitet sich in alarmierender Weise im Südteil des Kontinents aus und kann ganz Lateinamerika anstecken" (nach Noticias Aliadas, 10. 9. 69).

Die Diskussionen um den Gesetzesentwurf haben zur Folge, daß sich die Kirche jetzt verstärkter Angriffe und Verleumdungen ausgesetzt sieht, namentlich durch die Tageszeitung „Patria". Bislang allerdings bemühten sich die regimenahen Blätter, die innerkirchliche Bewegung und das sozialpolitische Engagement als das Werk „eines winzigen Sektors der Kirche" darzustellen, der angeblich von *Camilo Torres* und Erzbischof *Helder Câmara* (ohne hier zu differenzieren) angesteckt sei.

Diese paraguayischen Vorgänge lassen erkennen, wie nahe bei der immer wieder behaupteten politischen und wirtschaftlichen Macht der katholischen Kirche in Lateinamerika die Kirchenfeindlichkeit liegt, wenn sich die Kirche den ihr vom Staat zugedachten Aufgaben als Stabilitätsfaktor entzieht. Man muß wohl erwarten, daß der Kirche Paraguays sehr bald ein recht enges Betätigungsfeld abgesteckt werden wird. General Stroesssner, der sich früher gewiß auch auf kirchliche Kräfte stützen konnte, mag sich zugute halten, daß er seit seinem eigenen Putsch im Jahre 1954 keine Unruhe mehr hat aufkommen lassen. Aber die erreichte Ruhe geht mit einer sozialen Immobilität erschreckenden Ausmaßes konform: so sind heute noch 145 Personen die Eigentümer der Hälfte des bebaubaren Bodens von Paraguay bei einer Gesamtbevölkerung von immerhin 2,3 Millionen. Jahrelang hat die Weltpresse Stroessners Regierungsform als eine „milde Diktatur" dargestellt, wohl teilweise mit Recht. Die in jüngster Zeit erkennbaren Oppositionstendenzen haben Stroessner veranlaßt, eine härtere Richtung einzuschlagen. Das neue Gesetz soll offenbar gründlich aufräumen.

Die Vorgänge in Paraguay zeigen ein Weiteres: Während man, zumindest von Mitteleuropa aus, die enthusiastische Aufnahme von „Populorum progressio" in Lateinamerika und das sozialpolitische Programm des Papstbesuches und der Bischofskonferenz von Medellín recht skeptisch beurteilte und lateinischer Rhetorik und südländischem Pathos zuschrieb, kann zumindest in Paraguay eine Tiefenwirkung der kirchlichen Programmatik nicht geleugnet werden. Die Bewährungsprobe steht allerdings noch aus. Sie wird kommen, wenn es Stroessner gelingt, auch der Kirche die freie Meinungsäußerung zu unterbinden. Die offiziöse „Comunidad" formulierte bereits recht dramatisch: „Wir atmen gegenwärtig unter einem Sauerstoffzelt und warten auf das Ende" — der Pressefreiheit für die Kirche nämlich.

Reaktionen auf den Brand in der El-Aksa-Moschee

Am Morgen des 21. August 1969 zerstörte ein Brand das Innere der El-Aksa-Moschee in Jerusalem. Die Moschee ist auf dem Areal des Tempelplatzes gelegen, hat jedoch nicht die gleiche Bedeutung wie die Omar-Moschee (der Felsendom), die im Mittelpunkt des gleichen Areals steht. Als Brandstifter wurde sehr bald nach der Tat der 28jährige Australier *M. Rohen* ermittelt. Rohen gehört einer fundamentalistischen christlichen Sekte an und lebte seit einigen Monaten in Israel. Als Tatmotiv gab er an, daß das Kommen des Messias (in diesem Falle wohl die Parusie Christi) erst nach der Wiedererbauung des Heiligtums erfolgen werde; mit der Brandlegung wollte er die Wiedererbauung ermöglichen. Nach bisher vorliegenden Auskünften soll Rohen zwar an religiösen Wahnvorstellungen leiden, nicht aber eigentlich geistesgestört sein. Nach neuesten Meldungen aus Jerusalem ist das Tatmotiv, wie es bisher dargestellt wurde, allerdings nicht mehr eindeutig: Im Gepäck Rohens sollen sich mehrere Hitlerbilder befunden haben („Jerusalem Post Weekly", 1. 9. 69).

Der Bezirk des Tempelplatzes wird ausschließlich von muslimischen Wächtern bewacht. Wie auch in der Grabeskirche wurde bis zur Besetzung der Jerusalemer Altstadt durch Israel im Jahre 1967 den Juden der Zutritt verboten. Eine muslimische Untersuchungskommission soll indessen klären, ob sich die Wächter der Moschee einer Pflichtverletzung schuldig machten, indem sie von Rohen Geldgeschenke annahmen. Die israelische Regierung erklärte sich sogleich nach dem Brand bereit, alles zu tun, um die Schäden zu beseitigen.

Die Reaktionen in der arabischen Welt

Die Reaktion in der arabischen Welt war — verständlicherweise — äußerst heftig. Ohne daß man die Ergebnisse polizeilicher Untersuchungen abwartete, wurde die Nachricht verbreitet, daß die Brandlegung von der israelischen Regierung beschlossen und in ihrem Auftrag ausgeführt wurde, um auf diese Weise die Verdrängung der Araber aus der Altstadt zu beschleunigen. Diese Version, in verschiedenen Varianten wiedergegeben, wurde bis heute kaum widerrufen. (Ein Sprecher des ägyptischen Informationsministeriums erklärte einem ausländischen Journalisten gegenüber, daß es völlig gleichgültig sei, wie der Brand entstanden ist, das Verbrechen bestehe eben darin, daß ein muslimisches Heiligtum in einem von Israelis besetzten Gebiet liege.) Es wäre wohl falsch, anzunehmen, daß man hier in bewußter Verfälschung um jeden Preis den Juden ein Verbrechen zuschreiben möchte. Dies mag allein für die Überlegungen einiger Politiker zutreffen. Vielmehr scheint es so zu sein, daß „man", nämlich die Masse der emotionell engagierten Muslimen, ein solches Verbrechen ganz einfach wünscht. Nur so ist es zu verstehen, daß arabische Kinder und Jugendliche in der Jerusalemer Altstadt die Feuerwehr angriffen und die Löschung des Brandes zu verhindern suchten. In der jüdischen Presse wurde wohl nicht zu Unrecht auf die Analogie zwischen der Verleumdungskampagne in den arabischen Staaten und früheren Ritualmordbeschuldigungen hingewiesen.

Für die arabischen Politiker schien der Brand eine außerordentliche Gelegenheit, nicht nur propagandistische, sondern auch moralische Reserven zu aktivieren. Der Krieg zwischen Israel, schon oft und immer wieder zum Heiligen Krieg erklärt, konnte nun eine noch stärkere Motivation erhalten: Befreiung der heiligen Stätten des Islams aus der Gewalt der Ungläubigen. Dieses Motiv spielte in der arabischen Propaganda schon lange vor dem Brand eine gewisse Rolle. Der Heilige Krieg, in den letzten Jahrzehnten zu einer immer wieder mißbrauchten, aber doch völlig stumpfen Waffe geworden, schien aktuell zu werden. Selbst Staatspräsident *Burgiba* von Tunesien, der die Konferenzen der Arabischen Liga boykottiert, weil diese Institution ausschließlich ägyptischen Interessen dient, entsandte seinen Außenminister zu einer schnell einberufenen Konferenz am 22. August nach Kairo.

Im Anschluß an diese Konferenz konnte König *Feisal* von Saudi-Arabien einen alten Plan, die Einberufung einer muslimischen Gipfelkonferenz, auf der alle muslimischen Staaten geeignete Maßnahmen gegen Israel beschließen und dann den Heiligen Krieg in die Tat umsetzen sollten, wenigstens zum Teil verwirklicht sehen: *Nasser,* der sich bisher einer solchen Konferenz immer wieder widersetzt hatte, weil sie Feisals Position als Hüter der heiligen Stätten in Arabien stärken würde, stimmte ihr wenigstens dem Scheine nach zu.

Die sehr kühle und sachliche Behandlung des Vorfalles in Israel, die schnelle Festnahme des Täters, hat dieser Bewegung allerdings ihren Impakt genommen. Bis (wenn überhaupt) diese gesamtmuslimische Konferenz stattfinden wird, könnte die El-Aksa-Moschee bereits wieder repariert sein.

Eine Stellungnahme des Papstes

Auf seiten der Araber wurde wenigstens in den ersten Tagen nach dem Brand eine Stellungnahme auch der Kirchen erwartet, meinte man doch im Ernst, daß die heiligen Stätten wirklich bedroht seien. Auf das Schweigen der Kirchen war man eigentlich nicht gefaßt. So erklärte ein Sprecher des el-Fatah auf einer Pressekonferenz in Amman: Wenn der Papst von uns erwartet, daß wir in Zukunft auf ihn hören, dann möge er uns jetzt seine Stimme hören lassen, es sei denn, daß er dem zionistischen Druck erlegen ist (AP-Meldung vom 28. 8. 69).

Der Papst hat zwar nicht dem el-Fatah geantwortet, sprach aber am 1. September vor Gläubigen, die sich im Hof seiner Residenz in Castel Gandolfo versammelt hatten, über den Brand. Der Papst sagte, daß sich seine Sorge an diesem Tage in besonderer Weise dem Mittleren Osten zuwende, den Ländern, die mit der Geschichte der Zivilisation und des Christentums verbunden seien. Diese Länder befänden sich in einem Zustand der Spannung und des Konfliktes. Bei der Betrachtung der Ereignisse dieser Tage erhalte er den Eindruck, daß sich unter bestimmten Aspekten die furchtbaren Symptome erneuern, welche vor dreißig Jahren dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges vorangegangen seien. „Wir möchten Regierungen und Völker beschwören, wie es bereits Pius XII. in jenem Moment getan hat..., jede nur mögliche Anstrengung zu unternehmen, um, solange es noch Zeit ist, die ersten unvorsichtigen Akte zu ver-

meiden, welche schließlich auf die tragischen Wege neuer Kriege führen ...“ Zu dem Brand in der El-Aksa-Moschee sagte der Papst: Ein neuer Vorfall, „den wir zutiefst bedauern, fügte sich in diesen Tagen zu der schmerzhaften Reihe der Verstörungen in diesem Gebiet. Es ist dies der Brand, der die El-Aksa-Moschee in der heiligen Stadt Jerusalem beschädigt, wo sich die heiligen Stätten der drei großen monotheistischen Religionen befinden. Die Tat schlug dieses Mal die religiösen Gefühle der Muselmanen ... Wir verstehen ihren Gram, aber wir wünschen, daß dies nicht die bereits gespannte und schwierige Situation im Mittleren Osten verschlechtere, und wir wünschen, daß dies nicht zu weiteren Gewalttaten führe, zu noch heftigerem Haß ... Deshalb müssen wir trotz allem hoffen, beten ..., die Religion darf kein Grund zu noch tieferer Spaltung und zu noch heftigerem Haß werden.“ Der Glaube an Gott, der den beteiligten Parteien gemeinsam ist, sollte, so ermahnte Papst Paul VI., vielmehr ein Element der Mäßigung und ein Motiv des gegenseitigen Verstehens und Achtens sein (vgl. „Osservatore Romano“, 3. 9. 69).

Vorgänge und Entwicklungen

Stagnation beim Weltrat der Kirchen

Die Tagungen des 120köpfigen Zentralausschusses, eigentliches Leitungsorgan des Weltrates der Kirchen, in Uppsala 1968 auf der Vierten Vollversammlung neu gewählt, finden nach ökumenischem Brauch etwa alljährlich im Gebiet einer anderen großen oder kleinen Mitgliedskirche statt, um die Präsenz des Weltrats in allen Kontinenten erfahrbar zu machen. Aber sie haben nicht alle eine so weittragende Bedeutung wie etwa die Tagung zu St. Andrews bei Edinburg im August 1960, als nach gewichtigen ekklesiologischen Grundsatzerklärungen die Aufnahme der Orthodoxen Kirchen des Ostraums beschlossen wurde (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 138 f.), oder wie die von Enugu (Ostnigeria) 1965, als die noch wichtigere Entscheidung fiel, der „Kirche von Rom“ die Bildung einer „Gemeinsamen Arbeitsgruppe“ als Konsequenz des Ökumenismusdekrets anzutragen (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 255 f.).

Damit verglichen, war die diesjährige Tagung in Canterbury (12. bis 22. 8. 69), von der Ehrung des Zentrums der Anglican Communion abgesehen, mehr eine Routineangelegenheit (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 444). Wie auf allen Tagungen des Zentralausschusses führen verantwortliche Delegierte der Mitgliedskirchen mit nüchternem Sachverstand, meist auf den Status quo ihrer Kirchen bedacht, das entscheidende Wort, und nicht dynamische Theologen. Vor allem werden die Etats der Verwaltungsorgane des Weltrats und seiner Abteilungen bzw. Studienkommissionen in Genf beraten und genehmigt, diesmal angesichts des wachsenden Defizits eine schwierige Aufgabe. Ihre Lösung erfordert, daß alle Gremien sich durch Leistungen, sei es in Form von politischen Resolutionen (unentbehrlich für den amerikanischen Klerusdilettantismus), sei es durch Studiendokumente und Projekte ausweisen. Diese dürfen nicht zuviel Sprengstoff enthalten, zumal die 30 Mann starke Delegation der Orthodoxen unter Führung von Erzbischof *Nikodim* neben der sowjetischen Friedensideologie arg auf ihr konfessionelles Superioritätsbewußtsein bedacht ist. Durch die Etatbeschlüsse wird die Arbeit des nächsten Jahrfünfts gesteuert und auch der Ort der jeweils folgenden Tagung bestimmt. Diese fällt wieder nach Afrika, in das Gebiet einer vorsichtig gewählten, jedem Radikalismus abgeneigten koptisch-orthodoxen Kirche, nach Addis Abeba (9. bis 21. 1. 71).

Nach dem in Uppsala festgelegten konfessionellen Schlüssel bilden die Orthodoxen mit 30 Delegierten die stärkste, freilich auch zahlungsunwillige Gruppe; auf Afrika und Asien entfallen nur 17, auf Nordamerika 23, auf das zersplitterte, anspruchsvolle Europa mit Nahem Osten 54 Delegierte, während Australien 6 und Lateinamerika nur 5 stellt, eine immer noch zu konservative Mischung, verglichen etwa mit der römischen Bischofssynode, deren eigentliche Delegierte eine wesentlich „katholischere“ Gewichtsverteilung aufweisen, man denke nur an die 28 Vertreter der afrikanischen Bischofskonferenzen. Allerdings hat der Zentralausschuß seine Ökumenizität in bedenklicher Richtung erweitert. Unter den 5 neuaufgenommenen Mitgliedskirchen (Gesamtzahl jetzt 229, mit assoziierten Kirchen 242) sind neben den sehr kleinen, der Polnischen Mariavitenkirche (24 000 Gläubige), der Protestantischen Karo-Batak-Kirche in Nordsumatra (65 000 bis 70 000 Gläubige) und der Brüdergemeinde auf Jamaica (23 000), die 1956 vom „Propheten“ Simon Kimbangu (Kongo-Kinshasa) gegründete original-afrikanische „Kirche Christi auf Erden“ mit drei Millionen Mitgliedern, attraktiv durch das Martyrium ihres Gründers in belgischen Gefängnissen, außerdem die Evangelische Pfingstkirche „Brasilien für Christus“ mit 1,1 Millionen Anhängern, zweitgrößte Pfingstkirche Südamerikas.

Für die Lösung der anstehenden Strukturfragen, die eine Voraussetzung für den Beitritt Roms darstellen, ist diese als „Bluttransfusion“ bezeichnete Neuaufnahme eher eine Belastung als eine Bereicherung. *A. Dumas* hat in seiner Würdigung von Canterbury „Der Ökumenismus auf der Basis“ („Réforme“, 30. 8. 69) diese Entscheidung als „eine Dynamik zur Einheit“ bewertet, als ein Zeugnis dafür, daß sich der Weltrat trotz theologischer Spannungen und der schleppenden Verhandlungen über ekklesiologische Probleme als „ein unvergleichliches Instrument“ erweise, mit dem die Christen in der Welt ihre sichtbare Gemeinschaft in Christus bezeugen. Der realistische Ökumenismus müsse von der Basis her erwachsen und die weithin nationalistischen und sozialen Vorurteile der Gemeinden überwinden, wie das krasse Beispiel von Nordirland zeige. Der Klerikalismus jeder Art sei zu Ende.

Der allgemeine Haushalt des Weltkirchenrats steigt von Jahr zu Jahr. In Canterbury wurde er auf 1,35 Millionen Dollar veranschlagt, aber es wird für 1970 mit einem tatsächlichen Bedarf von 1,5 Millionen gerechnet bei nur 1,21 Millionen Dollar zu erwartender Einnahmen. Für 1971 sollen die Beiträge abermals um 25 v. H. erhöht werden, jede Mitgliedskirche, so heißt es, sollte sich end-

lich an der Finanzierung beteiligen (öpd, 28. 8. 69), eine wohl vergebliche Mahnung an die östliche Orthodoxie. Die Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe hat einen eigenen Etat von 1,63 Millionen Dollar. Die Abteilung für Weltmission ist finanziell selbständig und stark. Die sogenannten Programmprojekte sind mit weiteren 1,52 Dollar aus Stiftungen und Sonderbeiträgen reicher Kirchen dotiert.
Nicht dazu zählt ein Hauptpunkt der Tagung, die Lösung der Rassenfrage. Wie erinnerlich, wurde ihre Priorität in Uppsala vorentschieden und durch die schweren Anklagen prominenter Vertreter der Schwarzen, u. a. *James Baldwin,* zur Gewissensfrage der Kirchen erklärt (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 383 f.). Generalsekretär *E. C. Blake* hatte inzwischen eine weitere Stärkung dieser Priorität durch die Londoner Konferenz „Kirche und Rassismus" (19. bis 24. 5. 69) gefördert und die Milliardenforderung amerikanischer Negerorganisationen auf „Reparation" für jahrhundertelange Ausbeutung grundsätzlich anerkannt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 315 f.). Aber schon da zeigten sich Schwierigkeiten, die in Canterbury noch stärker in Erscheinung traten.

Programme und Prioritäten

Die Eröffnungspredigt in der ehrwürdigen Kathedrale von Canterbury durch den Primas der Kirche von England, Erzbischof *M. A. Ramsey,* fixierte die Tagung auf Aktion: „Unser Glaube wird heute durch unser Handeln in der Frage von Rasse und Armut getestet", kein Wort von seinen Lieblingsforderungen der Heiligkeit und Katholizität. Der Gottesdienst selbst war ökumenisch gestaltet, die Heilsarmee stellte den Chor, ein russisch-orthodoxer und ein römisch-katholischer Priester hielten die Lesungen und ein ehemaliger General aus Indonesien ergänzte die Predigt durch die Mahnung, das Evangelium Jesu Christi auf Gerechtigkeit und Frieden auszulegen.
Die beiden Hauptreferate hielten in der Universität, Tagungsstätte des Plenums wie der Kommissionen, der Vorsitzende *M. M. Thomas,* Bangalore, aus seiner asiatischen Perspektive, und Generalsekretär *Blake* als amerikanischer Aktivist (öpd, 14. 8. 69). Thomas verteidigte die starke Betonung des notwendigen Dienstes am Menschen auf der Vollversammlung in Uppsala gegen die international verbreitete, besonders aus Skandinavien kommende Kritik, es sei die „horizontale Dimension" des Christentums zu sehr auf Kosten der „vertikalen" gesteigert worden, so daß „der alte selbstzufriedene Humanismus" über die ökumenische Theologie „durch die Hintertür" zurückgekehrt sei. Sein Christusbekenntnis, das er als Laie der Syrischen Mar-Thomas-Kirche sprach, war völlig eindeutig (vgl. auch seinen Beitrag in „Ökumenische Rundschau", Juli 1969).
Er nannte dann konsequent die Prioritäten der von ihm geleiteten Weltkonferenz von „Kirche und Gesellschaft" 1966 in Genf: Neuordnung der Weltwirtschaft, damit die Entwicklungsländer nicht auch noch durch Entwicklungshilfe in weitere Abhängigkeit von den Industrieländern geraten und nicht die zweite Dekade der Entwicklung genauso an den festgefahrenen Machtstrukturen scheitert. Sodann seien angesichts der „beträchtlichen Kräfte der Entmenschlichung" im Prozeß der gegenwärtigen sozialen und technischen Revolution die Humanum-Studien über die menschliche Freiheit vordringlich, wobei ihm die Gewinnung individueller Freiheit in den asiatischen Kollektivkulturen vorschwebt. Er begrüßte, wie hernach auch Blake, die von Papst Paul VI. in Genf bestätigte gemeinsame Studienarbeit von „Justitia et Pax" und der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" und hieß die römisch-katholischen Beobachter willkommen, diesmal keine Prominenz, sondern nur Prof. *Medina Estevez* (Santiago/Chile) und Prof. *J. E. Lanne* (Rom), ersterer Mitglied der vom Papst berufenen internationalen Theologenkommission, beide — wie sich später zeigte — mit sehr begrenzten Instruktionen bezüglich eines „universalen Konzils" und gewisser Interkommunionpläne, denen sie ebenso ihre Zustimmung versagten wie die orthodoxen Delegierten.
Generelsekretär Blake stimmte seinen Rechenschaftsbericht etwa auf denselben Ton. Er warnte vor der „Karikatur eines Christentums, das sich mit dem materialistischen Utopismus der säkularen Gesellschaft identifiziert", und sprach von der Gefahr der Polarisierungen im politischen wie im theologischen Bereich, die durch die Kirchen hindurchgehen und — z. B. in der Frage des Verhältnisses zu Rom — den Weltrat der Kirchen spalten könnten. Das „gegenwärtige theologische Chaos" sei nicht hoffnungslos, die Polarisierung sei „auch eine Verheißung für die Erneuerung des Glaubens". Aber schon 1967 auf der Tagung zu Heraklion den Problemen der Hermeneutik abhold, denen sich Faith and Order stellt (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 467, und 22. Jhg., S. 25 f.), hatte er das vorbereitete heikle Studiendokument über „Die Autorität der Bibel" absetzen lassen (vgl. den Vorbericht von Barr in „The Ecumenical Review", April 1969, nach Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 295), eine vermutlich notwendige Entscheidung. Aber für die Überwindung der Glaubenskrise kein guter Dienst, eine Hinausschiebung des Unabänderlichen, zu viel Rücksicht auf die Orthodoxie. Oder Flucht in Aktion?

Gegen den Rassismus

Ein Hauptthema war der Fünfjahresplan zur Bekämpfung des Rassismus in der Welt, ausgelöst durch die Reparationsforderung amerikanischer Negerorganisationen. Schon der Exekutivausschuß hatte die Vorlage abgeschwächt, da die meisten Kirchen, vor allem die russisch-orthodoxe Kirche, sich weigern, die amerikanische Situation als Verpflichtung für sich anzunehmen. Erzbischof Nikodim erklärte, im Osten seien überhaupt Sozialreformen dieser Art nicht aktuell. So blieb es bei einem Studienprogramm, das auf Grund eines bescheidenen Sonderfonds dem Rassismus innerhalb der Mitgliedskirchen entgegenwirken soll. Vergeblich forderte der anglikanische Bischof von Ottawa, *E. S. Reed,* zu einem „konkreten Opfer" auf, und selbst Bischof *P. Verghese,* Theologe der syrisch-orthodoxen Kirche, bekannt als anima candida, nannte den Fonds eine „reichlich schwache Geste" statt einer erforderlichen „dramatischeren Tat". Miss *J. Fairfax,* eine amerikanische Negerdelegierte, war vollends enttäuscht, daß dem Problem der Reparationen ausgewichen werde, gehe es doch überhaupt nicht um Barmherzigkeit, sondern um Gerechtigkeit (öpd, 21. 8. 69).
Was blieb, ist die Bildung eines eigenen Sekretariats in Genf, das die Mitgliedskirchen über die Rassenprobleme informieren und ihnen bei ihrer Überwindung helfen soll, einschließlich der Prüfung politischer und wirtschaftlicher Maßnahmen. Aus Reserven des Weltrates wurden

200 000 Dollar bewilligt, während die Mitgliedskirchen weitere 300 000 Dollar beisteuern sollen (öpd, 28. 8. 69). Sehr wohl war dem Zentralausschuß bei diesem Programm nicht. Es dürfte eine fast zu optimistische Beurteilung sein, wenn Bischof *K. Scharf* den Vorgang dahin interpretierte, die Vorlage habe gegenüber dem „zu maximalistischen Entwurf" an Klarheit und Überzeugungskraft gewonnen, der Zentralausschuß habe die Impulse von Uppsala übernommen und auch prekäre Fragen fair geregelt, „und zwar stets eindeutig auf das Evangelium bezogen" (epd, 23. 8. 69).

Ob diese Eindeutigkeit auch für die zahlreichen politischen Resolutionen gilt, die die Kommission der Kirchen für Internationale Fragen zur Befriedigung des Dilettantismus durchgebracht hat, darf wohl dahingestellt bleiben. Da sie ohnehin wirkungslos sind, können sie hier übergangen werden: die Resolution über Kuba, über Biafra-Nigeria, über Rhodesien usw., bis auf die härteste und heikelste über die Spannung in Nah-Ost. Hier war der Einfluß Nikodims spürbar. Gestützt auf die UN-Entscheidung vom 22. November 1967, setzt sie sich ein für den Schutz der Palästinaflüchtlinge, denen durch die Gründung des Staates Israel ein Unrecht zugefügt wurde, und für die Rechte der Araber, aber auch für jüdische Flüchtlinge aus arabischen Ländern. Die Objektivität, die an die Verantwortung der Großmächte zur Herstellung des Friedens im Nahen Osten erinnert, trägt insofern den Realitäten keine Rechnung, als der Staat Israel als solcher nicht eine Rechtfertigung erfährt. Die Autorität des Weltkirchenrates dürfte durch diese doch irgendwie notwendige Resolution kaum gewinnen.

Eine Resolution nimmt den Vorschlag auf, den Papst Paul VI. in Genf gemacht hatte, die Kontakte mit der römisch-katholischen Kirche auf allen Ebenen, auch auf der lokalen Ebene, zu verstärken. Es werden auch die Leistungen der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" gewürdigt und bedauert, daß in den Mitgliedskirchen sowenig Kenntnis darüber verbreitet ist. Aber die großen Anliegen etwa von *L. Vischer,* Direktor von Faith and Order, stießen beim größeren Teil der Mitglieder auf Skepsis. Er wandte sich in seinem offiziellen Bericht gegen den „zufälligen Wildwuchs" ökumenischer Zusammenarbeit in einzelnen Ländern. Er beklagte die „erheblichen Schwierigkeiten", die sich einem Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum Ökumenischen Rat entgegenstellen, weil die notwendigen Strukturreformen des Rates nicht einmütig erkannt werden. Seine Verfassung sei wohl zu einem gewissen Grad modifizierbar, aber seine Grundkonzeption als „Bund von Kirchen" könne kaum durch eine andere ersetzt werden.

Tatsächlich ist der Zentralausschuß der Meinung, daß eine Auflösung des Weltrates und eine Umgestaltung etwa auf der Basis der konfessionellen Weltbünde nicht in Frage komme. Auch machte Vischer weitere Entscheidungen davon abhängig, wieweit die bevorstehende römische Bischofssynode eine ökumenische Öffnung des Vatikans bekunden werde, um zu einer wahrhaft konziliaren Struktur zu gelangen (öpd, 21. 8. 69). Doch mit dem Vorschlag, den „Dialog als Dauerzustand" endlich zu überwinden und zu einer eucharistischen Communio vorzustoßen, stieß man jetzt ebenso auf Widerspruch wie mit der Idee eines „universalen Konzils", die in Uppsala ventiliert wurde. Der Benediktiner Lanne wie Prof. Medina distanzierten sich vor der Presse von dieser „persönlichen Meinung" Vischers. Für eine Interkommunion fehlten vorerst alle Voraussetzungen. Die Orthodoxen stimmten dem zu (KNA, 27. 8. 69). In dieser Richtung scheint also ein Fortschritt der Ökumenischen Bewegung, jedenfalls von oben her, blockiert, was keineswegs bedeutet, daß nunmehr die Durchbrüche von unten her nicht zunehmen werden.

Am letzten Tag verabschiedete der Zentralausschuß die sechste Fassung eines Briefes an die Gemeinden, in dem versucht wird, den Eindruck der Stagnation zu verwischen. Der Ökumenische Rat, so heißt es darin, wisse sich nach wie vor der „vollkommenen Einheit in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche" verpflichtet, er wolle „alles überwinden, was uns am Tisch des Herrn trennt", mit dem Zusatz freilich, daß auf dem Wege zur christlichen Einheit bisher „keine wesentlichen Fortschritte" erzielt werden konnten. Er beschwört die wachsende Ungeduld, vor allem unter der Jugend, und bezeichnet als eigentlichen Grund dieses ungeduldigen Strebens „den Ruf unseres Herrn". Der Rest ist eine Zusammenfassung der bescheidenen Ergebnisse der Tagung, deren Wirksamkeit ohnehin von der Bereitschaft der autonomen Mitgliedskirchen abhängt, sie durchzuführen. Richtig heißt es am Schluß, es gehe bei allem letzten Endes um „die Frage des Glaubens und unsere Antwort in Gottesdienst und Leben ... In unserer Welt rascher Veränderungen sehen viele Christen ihren Glauben bedroht. Sie stehen in Gefahr, Gott aus den Augen zu verlieren oder ein Leben in zwei völlig getrennten Welten zu führen ... Mehr denn je spüren wir, daß wir die Wirklichkeit des Evangeliums in Denkformen umsetzen müssen, die unsere Mitmenschen verstehen." Aber die Gemeinden erfahren nicht, daß die wesentlichste Strukturreform in Angriff genommen wird, ein konziliares Lehramt mit einem repräsentativen Corpus von Theologen auszubilden. Das von Blake beklagte „theologische Chaos" bleibt der beklagenswerte Hintergrund der ökumenischen Wirklichkeit.

Atheistische Propaganda und orthodoxe Erneuerung in der Sowjetunion

„Die Untersuchung des Entwicklungsprozesses der heutigen Orthodoxie, die kritische Analyse seiner grundlegenden Etappen erlauben eine Reihe praktischer Schlußfolgerungen, die für die Aktivierung der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda unbedingt zu berücksichtigen sind." Mit diesem einleitenden Satz seiner Schlußbemerkungen zu seinem Buch „Sovremennoe Pravoslavie" („Die heutige Orthodoxie", Moskau 1968, S. 139) gibt *N. S. Gordienko,* Dozent für Marxismus-Leninismus am Medizinischen Institut Leningrads, klar *Grund* und *Ziel* des offensichtlich seit Anfang der sechziger Jahre zunehmenden „Interesses" der atheistischen Propaganda am sog. „Modernisierungsprozeß" der russisch-orthodoxen Kirche zu erkennen. So erschienen erst kürzlich (Februar bis Juli

1969) sechs Fortsetzungsartikel in der sowjetischen atheistischen Propagandazeitschrift „Nauka i Religija", die speziell der „Evolution der heutigen russisch-orthodoxen Kirche" gewidmet sind. Verfasser dieser Aufsätze ist *P. Kuročkin,* stellvertretender Direktor des Instituts für wissenschaftlichen Atheismus an der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der KPdSU.

Säkularisierung und religiöser Neuaufbruch

In Übereinstimmung mit anderen Autoren (z. B. Gordienko, a. a. O., *M. Schejman,* Die Erneuerungsbewegung in der russisch-orthodoxen Kirche nach dem Oktober, in: „Voprosy naučnogo ateizma", II, Moskau 1966, S. 41 bis 64) stellt Kuročkin den Erneuerungs- und Anpassungsprozeß der russisch-orthodoxen Kirche als „Folge der neuen historischen Situation" nach der Oktoberrevolution dar, wobei er sich auf Aussagen des Patriarchen *Alexij,* wie des Leiters der kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchates, des Leningrader und Novgoroder Metropoliten *Nikodim* berufen kann. So sei nach letzterem von den gesellschaftlichen und politischen Umgestaltungen nach dem Oktober der „stärkste Impuls" zu deren theologischer Durchdringung sowie zu einer neuen Einstellung gegenüber der Wirklichkeit ausgegangen, welche die „einzig richtige und von der Vorsehung aufgezeigte" sei („JMP", Heft 4, 1967, S. 40). Nach der Oktoberrevolution habe nämlich die russische Orthodoxie ihren bisher beherrschenden politischen, sozialen, ökonomischen und religiös-ethischen Einfluß auf das Volk des zaristischen Rußland eingebüßt und sei durch die Trennung von Kirche und Staat auf den rein religiösen Sektor verwiesen worden. Damit und mit dem einsetzenden Säkularisierungsprozeß habe sich ihre Stellung und Rolle in der Gesellschaft grundlegend gewandelt.
Als Auswirkung dieses Säkularisierungsprozesses in der Sowjetgesellschaft könne nach Kuročkin festgehalten werden: die Gläubigen seien eine kleine Minderheit geworden, „völlig unbedeutend" sei ihre Zahl unter den Fachleuten mit abgeschlossener Hochschulbildung und unter den hochqualifizierten Arbeitern in Industrie und Landwirtschaft sowie unter der Jugend. Damit aber würden die Träger des weiteren gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses von der Avantgarde der atheistischen Mehrheit gestellt. Von hier aus gehe aber ein starker Impuls zur Intensivierung des Bemühens der Kirche um Einflußnahme auf die verschiedenen sozialen Schichten aus. Als weitere Auswirkungen nennt er: die Verdrängung „übernatürlicher Vorstellungen" bei den Gläubigen bzw. ihre Verflechtung mit sozialistischen Auffassungen über Natur, Gesellschaft und Mensch sowie die zunehmende Unwirksamkeit der Sitten- und Glaubenslehre als bestimmende Verhaltensnorm und — damit zusammenhängend — die Herausbildung eines neuen sozialistischen Wertsystems, schließlich die Tendenz, in gegenseitiger Annäherung der sozialistischen und christlichen Ideale und aus einem auf persönliche Weise gedeuteten Glauben Antwort auf heutige Lebensfragen zu finden.
Dies ist aber nur die eine Seite der Situation. Kuročkin sind natürlich auch die gegenläufigen Anzeichen — von einer Tendenz wird man wohl noch (?) nicht sprechen können — nicht unbekannt. So führte erst kürzlich „Sovetskaja Rossija" (21. 8. 69) beredte Klage darüber, daß die Religion im Leben der jungen Menschen immer noch eine große Rolle spiele und „viel zu viele Atheisten der falschen Ansicht sind, die Gläubigen seien alles alte Leute und die Religion würde nach ihnen aussterben". Dieses religiöse Wiedererwachen ist allerdings eher jenseits des institutionellen Rahmens der orthodoxen Kirche anzusiedeln und vor allem in den religiösen Gruppen der Evangeliumschristen-Baptisten und bei den sognannten Iniciativniki sehr lebendig. Auch Kuročkin gibt zu, daß sich mit dem Generationswechsel das allgemeine Bildungsniveau der Gläubigen gehoben habe und immer mehr von ihnen eine abgeschlossene oder nichtabgeschlossene höhere Schulbildung aufweisen. „Aus der allgemeinen Masse von Laien ragt jedoch eine verhältnismäßig kleine Gruppe gebildeterer, junger und dynamischer Christen heraus, welche in den Gemeinden eine große Autorität genießen und vom Klerus hoch geschätzt werden. Viele von ihnen haben sich auf der Suche nach ‚Wahrheit', nach sittlicher ‚Erneuerung und Läuterung' zum Christentum bekehrt. Diese Schicht ist der entschiedenste Verfechter der Erneuerung der russisch-orthodoxen Kirche" („Nauka i Religija", März 1969, S. 37). In dieser Gruppe bewußter Christen findet die Entwicklung des christlichen Denkens statt.
Damit baut Kuročkin überkommene erstarrte Formeln atheistischer Propaganda ab, wonach die Gläubigen nur ein „passives Objekt religiöser Beeinflussung" seien, und gibt die soziale Gruppe an, von der die Erneuerungsbewegung wesentlich mitausgeht und getragen wird. Er gibt auch den inneren Grund dieser Dynamik junger Christen an: die wohl aus negativen zwischenmenschlichen Erfahrungen im privaten und gesellschaftlichen Bereich spontan aufbrechende Suche nach ethischen und moralischen Werten wie Wahrheit und Gerechtigkeit. Dies wiederum läßt den Schluß zu, daß ein ursprüngliches sittliches Bewußtsein des Menschen die Verlogenheit einer propagandaverseuchten Gesellschaft durchschaut und sich von ihr zurückgestoßen fühlt. Belege für eine solche spontane Suche finden sich auch in der Januar- und Februarnummer von „Nauka i Religija" 1967.

Der junge Klerus als Zukunft der Kirche

Weiter zeigt sich nach Kuročkin ein großes Interesse an der Erneuerung der russischen Orthodoxie bei „einer zahlenmäßig wachsenden, ständig sich verbreiternden und ihre Positionen festigenden Schicht der Geistlichkeit, welche in den vergangenen zehn bis fünfzehn Jahren ausgebildet wurden und bei der ‚die Zukunft der Kirche liegt'". Diese Schicht junger Priester operiere in religiösen Fragen äußerst elastisch, sei von den innerkirchlichen Wirren der zwanziger Jahre wie dem Traditionalismus der dreißiger und vierziger Jahre unbelastet und erweise sich ebenfalls als „Initiator und Führungskraft der Erneuerungsbewegung". Zeitlich falle der Beginn des „neuen Kurses" in die zweite Hälfte der fünfziger Jahre. Ein Drittel dieses Klerus habe eine Ausbildung auf Seminaren oder geistlichen Akademien hinter sich und ersetze zunehmend die wenig gebildeten Geistlichen der Kriegs- und ersten Nachkriegsjahre. Daß er sich in seinen aktivsten Vertretern auch nicht scheut, öffentlich gegen die ständige staatliche Einmischung in innerkirchliche Angelegenheiten — vor allem auf Gemeindeebene — sowie gegen den politischen Konformismus bzw. die Nachgiebigkeit der hierarchischen Spitzen der Kirche gegenüber dem Staat zu protestieren, zeigt z. B. der offene Brief zweier russisch-orthodoxer Priester der Moskauer Epar-

chie, *N. Ešliman* und *G. Jakunin*, vom November 1965 an den Patriarchen Alexij, den sie zugleich an sämtliche amtierenden Bischöfe der Moskauer Jurisdiktion versandten, sowie die ausführliche Denkschrift an das Staatsoberhaupt *N. Podgornyj* (vgl. *R. Stupperich*, Zwischen staatlichem Druck und kirchlicher Opposition, „Osteuropa", April 1967, S. 210 ff.).

Auch die bei den Bischöfen wachsende Tendenz zur kirchlichen und theologischen Erneuerung läßt sich nach Kuročkin mit ihrer seit der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre fortschreitenden Verjüngung und qualifizierteren theologisch-geistlichen Ausbildung in Zusammenhang bringen. So betrug 1956 das Durchschnittsalter der neugeweihten Bischöfe 50, 1961 bereits 41 Jahre. Auch wurde seit diesem Zeitraum in der Regel kein Geistlicher zum Bischof geweiht, der nicht eine geistliche Akademie besucht und dort sein Studium abgeschlossen hatte. Das gleiche gilt von den hierarchischen Spitzen des Moskauer Patriarchats.

Diesen innerkirchlichen Gruppen, die Notwendigkeit, Unausweichlichkeit und Nutzen der religiösen Erneuerung sehen und sie praktisch verwirklichen, stehen — so differenziert Kuročkin weiter — entgegengesetzte, die Tradition hochhaltende Strömungen unter Gläubigen, Metropoliten und auch Priestern gegenüber, die „hauptsächlich der älteren Generation" angehören. Auf sie gelte es, Rücksicht zu nehmen, damit das Bemühen der „Reformatoren" nicht als „Bruch mit der Orthodoxie" angesehen werde, wie es bei der spalterischen Erneuerergruppe der zwanziger Jahre, der sog. „Lebendigen Kirche" der Fall war, die damals eine Unterwerfung der Kirche unter die Forderungen der Regierung verlangte und scheiterte. Daher würden die heutigen reformatorischen Kräfte der russischen Kirche sorgfältig darauf achten, daß bei aller Neuinterpretation der Glaubens- und Sittenlehre, der Liturgie, des Kirchenrechts wie der institutionellen Struktur der Kirche „die Grundlagen", ein „gewisses dogmatisches und institutionelles Minimum", gewahrt bleibt. So würden die kirchlich-theologischen Kreise des Moskauer Patriarchats äußerst geschickt taktieren und „bald die Aufgeschlossenheit für die heutige Zeit, bald die Traditionsgebundenheit der Orthodoxie" betonen. *V. M. Borovoj* drückte dies so aus: „Wir sind für das Neue, das besser ist als das Alte ... im Prinzip sind wir Christen weder für das Neue noch für das Alte, sondern für das Ewige, das sich jedoch im Zeitlichen nur durch ständiges Hervorbringen neuer Formen verwirklicht" („JMP", Heft 9, 1966, S. 78). So werde — verständlicherweise — die kirchliche Erneuerung als „Rückkehr zu den Traditionen der Heiligen Väter" dargestellt.

Politische Loyalität der Kirche?

Unter drei Aspekten — dem *politischen*, *sozialen* und *ökumenischen* — sucht Kuročkin die Neuorientierung der russisch-orthodoxen Kirche inhaltlich zu umschreiben. Hinsichtlich der politischen Umorientierung bemüht er sich vor allem, deren Echtheit zu erhärten. Nur eine „oberflächliche" Sicht könne diese — von ihm als „Erneuerung" apostrophierte — politische Loyalität der russischen Orthodoxie als „prinzipienlosen opportunistischen Konformimus" ansehen. Den Einwand ausländischer „Verfälscher der Lage von Religion und Kirche in der UdSSR", daß an dieser Loyalität „nicht die Tiefe des Bewußtseins vieler Christen" teilnimmt, sucht er durch den Hinweis auf soziologische Umfragen über sozialpolitische Einstellung der Gläubigen (z. B. die Befragung von 110 Christen im Gebiet von Pskov) zu widerlegen, die das gerade Gegenteil ergeben hätten. Zur Stützung seiner These führt er offizielle Äußerungen kirchlicher Persönlichkeiten an, wonach „der patriotische Aspekt für unsere Gläubigen eine große Bedeutung erlangt" habe, die „als Glieder der russisch-orthodoxen Kirche mit der Heimat und seinem Volk verbunden ist. Die Sache der Revolution ... ist Sache der Glieder der orthodoxen Kirche. Jedes Unternehmen, welches das Wohl des Volkes und Vaterlandes im Auge habe, liegt dem Gläubigen nahe. In diesem Sinne stört der ideologische Gegensatz zwischen Gläubigen und Nichtglaubenden keineswegs die moralische, gesellschaftliche und politische Einheit des Sowjetvolkes" („JMP", Heft 7, 1967, S. 34).

Freilich wird man den deutlichen Akzent dieser Aussage auf der Verbundenheit mit Volk und Heimat und beider Wohl — wenn auch mit einer Pflichtverbeugung vor der großen Sache der Revolution schmackhaft gemacht — nicht überhören. Der ebenfalls darin zum Ausdruck gebrachte ideologische Gegensatz wird natürlich auch von Kuročkin aufrechterhalten. So müsse für das Verständnis eines „solch ungewöhnlichen Phänomens", wie es die „Unterstützung der sozialistischen Regierung durch die Kirche" darstellt, der Unterschied zwischen „Kirche als religiöser Institution" und „religiöser Ideologie" im Auge behalten werden. Die Kirche richte sich nämlich „in ihrer sozialpolitischen Orientierung nicht so sehr nach ihrer religiösen Ideologie als vielmehr nach den unvorgesehenen geschichtlichen und gesellschaftlichen Vorgängen". Daß Kuročkin mit dieser Aussage wieder nahe an die These vom politischen Opportunismus heranrückt, scheint er selbst nicht zu merken, da er zugleich betont, daß die „Verbundenheit der institutionellen Kirche mit den sozialen Gruppen einen komplexen und oft widersprüchlichen, durch eigene Interessen bedingten Charakter" aufweise („Nauka i Religija", April 1969, S. 51).

Ganz umgehen — da allgemein bekannt — kann Kuročkin auch nicht die bereits erwähnten Proteste von *N. Ešliman* und *G. Jakunin* u. a. an dieser „politischen Loyalität". Sie werden von ihm als Handlungen „einzelner kirchlicher und der Kirche nahestehender religiöser Extremisten" abgetan. Immerhin erwähnt er, daß diese Proteste die Loyalität der kirchlichen Institution als „Verrat des Episkopats" bezeichnen und mit der „Kriecherei der Kirche vor dem zaristischen Regime" gleichsetzen. Sie würden — so meint, wohl entgegen besserer Einsicht, Kuročkin — jedoch bei der „Masse der Gläubigen und Geistlichen" keinerlei Unterstützung finden.

Christlicher Kommunismus?

Als Folge der politischen trat nach Kuročkin allmählich auch ein verwickelter und vielschichtiger Prozeß der Umorientierung auf *sozialem* Gebiet ein, wo sich heute der Kern der geistigen Auseinandersetzung zwischen „wissenschaftlicher" und „religiöser" Weltanschauung abspiele. Hervorgerufen wurde dieser Prozeß durch die weltweiten sozialen Umwälzungen überhaupt, die von der Kirche theologisch zu bewältigen seien. Die Absage an ihren „sozialen Indifferentismus", „Spiritualismus", „Asketismus" sowie ihren „Heilsindividualismus" setzte in der russischen Orthodoxie in verstärktem Maße in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre ein, wobei man bereits an eine Tradition der Suche nach der „sozialen Wahrheit" des Christentums bei den Slawophilen, bei *F. M. Dosto-*

jewskij und *V. S. Solowjow* anknüpfen konnte. Zu Beginn der sechziger Jahre verstärkte sich diese vor allem bei den Moraltheologen wirksame Tendenz, die Änderung in der Welt als „Wirken der göttlichen Vorsehung" zu betrachten. Zu den Bahnbrechern dieser Umorientierung gehören u. a. Metropolit *Nikodim,* Prof. *V. M. Borovoj* (ehemaliger Konzilsbeobachter und Vertreter des Moskauer Patriarchats in Genf), *L. Voronov, P. S. Sokolovskij* und *N. A. Zabolotskij.*

Diesem Umschwung liegt — so vermerkt Kuročkin weiter — eine theologische Neuinterpretation des Begriffs des „Gottesreiches" zugrunde, das nicht mehr — wie früher „in völligem Mißverständnis" — in ein besseres und glücklicheres Jenseits verlegt wird, sondern bereits auf Erden aufgebaut und verbreitet werden müsse. Damit in Zusammenhang stehe die „zunehmende Assoziierung der Aufrichtung dieses Gottesreiches auf Erden mit der kommunistischen Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse durch Theologen und Vertreter des Moskauer Patriarchates, welche ihre Unterstützung der kommunistischen Ideale der Gleichheit und Gerechtigkeit damit begründen, daß sie den „Forderungen des Christentums entsprechen". So habe der Patriarch Alexij wie der Heilige Synod anläßlich der 50-Jahr-Feier der Oktoberrevolution ihre „tiefe Befriedigung" darüber ausgesprochen, daß diese mit dem Sieg der Revolution zusammenhängende gesellschaftliche Umgestaltung mit den Idealen des Evangeliums in Einklang" stehe („JMP", Heft 11, 1967, S. 2). Weiter würde in theologischen Arbeiten wie in der kirchlichen Propaganda die Idee der Vorsehung auf die sozialistische Gesellschaft angewandt, da die Sowjetregierung — ohne es selbst zu wissen — durch ihre Bemühungen um den Aufbau einer gerechten Gesellschaft den Willen Gottes verwirkliche.

In diesen Gedankengängen sieht Kuročkin — verständlicherweise — sofort das Bemühen, die Ideale der Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit usw., welche der Sozialismus theoretisch — bei gegenteiliger Praxis — für sich in Anspruch nimmt, als urchristliches Gut aufzuweisen. Daher streitet er die Ähnlichkeit der kommunistischen mit den christlichen Idealen kategorisch ab, vielmehr sei dieses kommunistisches Ideal einer gerechten Gesellschaft längst vor dem Christentum entstanden, nämlich aus der „revolutionären Befreiungsbewegung der Massen" im Laufe der Geschichte und völlig „unvereinbar" mit dem Christentum („Nauka i Religija", Mai 1969, S. 44).

So werde auch — anderseits — die Frage der „theologischen Annäherung" an die sozialethischen Vorstellungen des Kommunismus z. B. von *Zabolotskij* als „offene Frage" bezeichnet, da das „Heil es vor allem mit dem Glauben an den Erlöser und Herrn" zu tun habe und die philosophischen Grundlagen beider Systeme völlig unvereinbar seien (z. B. das Verständnis von Geschichte als Heilsgeschichte). Viemehr wolle sich die russisch-orthodoxe Kirche mit dieser sozialen Umorientierung nur einen „modernen Anstrich" geben, um dem „zerstörerischen Wirken der Zeit" widerstehen zu können. Zu diesem Zweck müsse sie in vieler Hinsicht Anleihen bei den weltlichen Sozialtheorien machen, wodurch die Kirche zu einer „wunderlichen Mischung aus religiösen und nichtreligiösen Elementen wird". Jedoch könne man — und damit kommt ein taktisches Moment ins Spiel — aufgrund dieses neuen Selbstverständnisses der Kirche auf sozialem Gebiet „die Treue zur Religion verbinden mit der Teilnahme der Gläubigen am Aufbau der neuen Gesellschaft".

Die „sozialistische Ideologie", die sowjetische Lebensweise, das „gesamte sittliche Klima unserer Gesellschaft" wirken sich notwendig auf Bewußtsein und Verhalten der Gläubigen aus. Dieser Prozeß der Einwirkung sozialpolitischer Ideen auf die Kirche nehme heute jedoch insofern „neue Züge" an, als er — nach Auffassung von Kuročkin u. a. — den Glauben oft in den Hintergrund abdrängt" und „die religiösen Grundlagen unterspült" („Nauka i Religija", Juli 1969).

Aus Darstellung und Interpretation des Erneuerungsbestrebens der russisch-orthodoxen Kirche durch die sowjetischen Theoretiker wird ersichtlich, daß sich an den theoretischen Beurteilungskriterien religiöser und kirchlicher Phänomene nichts geändert hat. Man wendet sie nur differenzierter an. Religion und Kirche haben sozialpolitisch reaktionär zu bleiben. Es wird auch das widersprüchliche praktische Verhalten der offiziellen Partei- und Regierungsstellen der Kirche gegenüber deutlich: einerseits wird sie — aus prinzipiellen ideologischen Gründen — als eine in ihrer Erneuerung doppelt gefährliche Religion, vor allem auf Gemeindeebene, bekämpft; anderseits wird sie als politisch relevanter Faktor angesehen, der in die Regierungspolitik — vor allem die Außenpolitik — einkalkuliert wird. Ist die politische Relevanz vornehmlich durch das Prestigebedürfnis der Sowjetregierung vor der Weltöffentlichkeit bedingt, so ist die „ideologische" Relevanz der Kirche mit dem notwendig mit dem Sowjetsystem konkurrierenden Totalitätsanspruch der Kirche gegeben. Und daran wird sich so schnell nichts ändern.

Länderberichte

Der soziale und religiöse Konflikt in Nordirland

Es hätte wirklich keiner Bestätigung durch die Augustunruhen bedurft, um die leidige Permanenz der Krise in Nordirland (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 263 ff.) zu unterstreichen. Englische Truppen, von der ratlosen nordirischen Regierung zu Hilfe gerufen, von den Bürgerrechtlern mit offener Begeisterung und den streitbaren Protestanten zunächst mit Skepsis und dann mit unverhohlener Feindseligkeit aufgenommen, bewachen (und erneuern gelegentlich) seit Mitte August die Barrikaden, die die Kombattanten errichtet haben, um sich gegen „outsiders" zu schützen. Die Polizei, der Parteilichkeit nachgesagt werden mußte, konnte während der Augustunruhen niemanden mehr schützen, nicht einmal mehr sich selber, wenn sie zwischen die Fronten geriet. Unsicherheit und Furcht haben sich verstärkt und haben ihre eigenen, viel schwerer wieder abzubauenden Barrikaden aufgetürmt.

Wohl alle Lager der Streitenden, und allmählich sogar die

kontinentale Presse, stimmen darin überein, daß man die gegensätzlichen Parteien zwar als Katholiken und Protestanten bezeichnet; doch „wesentlicher sind andere Unterschiede, die heute nur wie zufällig mit der Konfession zusammenhängen" *(N. Benckiser)*. Es sind „politische, soziale und wirtschaftliche" (Kardinal *Conway*) Gründe, die zur gegenwärtigen Lage geführt haben. Die politischen Gründe haben ihre Wurzeln in der siebenhundertjährigen Geschichte des irischen Freiheitskampfes und in der vor über dreihundert Jahren begonnenen „Landnahme" (protestantischer) anglo-schottischer Siedler, die dann das ihnen von der englischen Krone zugewiesene fruchtbare Land im Nordosten der Grünen Insel vor dem „revanchistischen" Zugriff der früheren Eigentümer mit der oft allzu grausamen Hilfe englischer Truppen verteidigten. Im gleichen Maße, in dem die blutigen Strafexpeditionen gegen die irischen „Aufständischen" nachließen und die Interessen der protestantischen Siedler mit anderen Mitteln geschützt werden mußten, wurde aus den Gegensätzen ein *soziales* Problem.

Die Iren, die aus Überzeugung, aus Anhänglichkeit an ihre Tradition und in fanatischer Opposition zu den Briten katholisch blieben, mußten daran gehindert werden, sich in den Besitz der „Produktionsmittel" (zunächst Grund und Boden, dann Wohnungen, Arbeitsplätze usw.) zu setzen, die wiederum zur Voraussetzung politischer Mitsprache wurden. Damit war auch das *wirtschaftliche* Problem geschaffen, das jede Überhandnahme des Arbeitslosenproletariats begleitet. Mit der (durch den Home Rule Act von 1920 gegebenen) Teilung der Insel in eine Republik im Süden und Nordwesten der Insel und dem sich selbst regierenden Dominion der britischen Krone der sechs Grafschaften im Nordosten, war weiterer Zündstoff gegeben: der Norden empfand die Grenze weniger als Demarkationslinie denn als Symbol einer ständigen „Belagerung" nicht nur von jenseits, sondern auch von innerhalb der sechs Grafschaften und machte ihre Unverrückbarkeit zum Fanal und zugleich zum Menetekel seines fast ins Hysterische reichenden und ständig sich gegenüber subversiven Anschlußtendenzen von seiten der katholischen Minorität erneuernden Selbstbehauptungswillens. Die dabei immer mehr in den Schatten der nationalen Wirtschafts- und Sozialpolitik geratende katholische Minderheit, die immerhin ein Drittel der Gesamtbevölkerung Nordirlands ausmacht, fand schließlich in der sogenannten Bürgerrechtsbewegung eine (ursprünglich und heute noch prinzipiell gewaltlose) Verfechterin ihrer lang angestauten sozialen und wirtschaftlichen Bedürfnisse.

Kaum praktikable Lösungen

Die Entladung dieser ungeheuren Spannungen und Stauungen vollzog sich in fast physikalischer Gesetzmäßigkeit. Es gab bei den Unruhen bislang neun Tote, viele Hunderte von Verletzten, Tausende von Obdachlosen und ungeheuren Sachschaden. Vor den geistigen und materiellen Trümmern stehen heute die Regierung Nordirlands, die ihre Machtlosigkeit schon durch den Ruf nach militärischer Hilfe von seiten Englands offenlegte, die englische Regierung, die durch Entsendung von Truppen und zivilen Beratern ihre Verantwortung anerkannt hat, die Bürgerrechtsbewegung, die durch die englische Intervention beweisen kann, daß die herrschende Unionspartei außerstande ist, die dringend erforderlichen Reformen selbst zu bewerkstelligen — und die Kirchen, die es nicht vermocht haben, Wesentliches zur Lösung der sozialen Frage in ihrem Lande beizutragen.

Es ist eine seltsame Wegscheide, an der Nordirland zu stehen scheint. Verschiedene „Wege" werden angeboten:

1. Wiedervereinigung mit der Republik, die nur von Eire propagiert, aber von der mit absoluter Parlamentsmehrheit regierenden Unionspartei und inzwischen selbst von großen Teilen auch der katholischen Opposition mehr oder weniger leidenschaftlich als Möglichkeit abgelehnt wird.
2. Gänzliche Aufgabe der eigenen Souveränität und Verwaltungshoheit, die an das Parlament in Westminster übertragen wird, wie es etwa der Bürgerrechtsbewegung vorschwebt, die eher von Briten als von einer „korrupten" Unionspartei regiert werden möchte. Diese Lösung würde nicht einmal England willkommen sein, das sich kein „Alabama" (vgl. „The Observer", 10. 8. 69) und auch kein „zweites Rhodesien" („The Irish Times", 2. 9. 69) einhandeln will. Außerdem wurde in der gemeinsamen Erklärung beider Regierungen vom 19. August eigens bestätigt, daß Nordirland „ohne Zustimmung des nordirischen Parlaments und unter keinen Umständen aufhören wird, Teil des Vereinigten Königreiches zu sein".
3. Der von *D. Fennel* (vgl. „The Irish Times", 19. 8. 69) vorgeschlagene Weg, der zur Schaffung von zwei ethnisch und religiös getrennten Bundesstaaten führen würde, aus deren obersten Repräsentationsgremien wiederum eine „Oberregierung" zu bilden wäre, scheint wenig gangbar zu sein. Eine solche „Lösung", wie sie auffallenderweise auch in Kreisen protestantischer Extremisten vereinzelt propagiert wird, dürfte wohl nur jenen willkommen sein, die bereit wären, die Entstehung noch strengerer konfessioneller Gettos und einer sozialen „Apartheid" hinzunehmen.

Ehe jedoch eine politische Lösung der Krise in Nordirland angestrebt wird, sieht sich die Regierung unter *J. D. Chichester-Clark* vor die Aufgabe gestellt, mit Hilfe und unter neuerdings sehr auffälligem Drängen von seiten Westminsters den Weg der sozialen Reformen, der nicht nur unter dem früheren Premierminister *T. O'Neill* (nach „Le Monde" neuerdings „wieder in Reserve"), sondern auch unter der neuen Unionsregierung im Kreisverkehr um die Insel der eigenen Selbstbehauptungsinteressen zu verlaufen schien, in gerader Richtung energischer als bisher voranzutreiben.

Die längst überfälligen Reformen

Vor den längst überfälligen sozialen und kommunalpolitischen Reformen hat jedoch angesichts der gespannten Lage die *Befriedung* des Landes absoluten Vorrang. Der britische Innenminister *J. P. Callaghan* hat nach mehrtägigem Aufenthalt in den Unruhegebieten ein Fünf-Punkte-Friedensprogramm vorgeschlagen, das (nach Meinung des „Belfast Telegraph" vom 30. 8. 69) im Falle eines Mißlingens „keine Alternative zur direkten Machtübernahme durch Westminster zuläßt". Es sieht neben einer sofortigen Kapitalhilfe (von ca. 2,5 Millionen DM) die Ernennung eines bei der nordirischen Regierung residierenden (britischen) Ministers für kommunale Beziehungen, die Errichtung einer britischen Mission zur Einleitung wirtschaftlichen und industriellen Fortschritts, die Bildung eines interkonfessionellen Komitees, das sich der Beschwerden der Bevölkerung annehmen soll, und eine englisch-nordirische Untersuchungskommission zur Aufklärung der

Ursachen für die Unruhen vor. Die Untersuchungskommission, der je ein katholischer und ein protestantischer Jurist angehört, soll unter der Leitung eines hohen englischen Richters, *Sir Leslie George Scarman,* im Zeitraum von etwa sechs Wochen einen Tätigkeitsbericht vorlegen.
Eine weitere Kommission, die der einst gefeierte Mount-Everest-Bezwinger, *Lord Hunt,* anführt und der zwei hohe britische Polizeioffiziere angehören, soll sich mit der Reform des nordirischen Polizeiapparats und der Möglichkeit seiner Neubildung befassen. Ferner werden hohe englische Regierungsbeamte den nordirischen Innenminister bei der Durchführung der Reformen beraten. Die Reformen selbst sollen mit größtmöglicher Effizienz und Dringlichkeit durchgeführt werden. J. D. Chichester-Clark hat sich nicht nur gegenüber Premierminister *Wilson,* sondern vor dem nordirischen Parlament feierlich dazu verpflichtet. Der ganze Komplex der bürgerrechtlichen Diskriminierung, die von der Unionspartei nach wie vor geleugnet wird, ist eng ineinander verfilzt und muß daher als Ganzes verschwinden. Das Besitzwahlrecht, das politischen Einfluß der Minderheit verhindert, weil diese auf Grund ihrer eklatanten Unterrepräsentanz in den Kommunalverwaltungen, bei der Wohnraumvergabe und bei der Arbeitsplatzzuweisung benachteiligt wurde, und das dann noch zusätzlich durch gröbste Manipulation der Wahlkreiseinteilung zu einer ungeheuer starken Reduzierung der kommunalpolitischen Mitsprachemöglichkeit der Betroffenen führte, soll schon 1970 abgeschafft werden. Durch Ansiedlung neuer Industrien soll die Arbeitslosigkeit reduziert (allein um sie konstant zu halten, ist die jährliche Schaffung von 6000 neuen Arbeitsplätzen notwendig!) und durch den Kapitalzufluß der Wohnungsbau beschleunigt werden.
Neben diesen Reformen hatte die Bürgerrechtsbewegung noch die Auflösung der nordirischen Hilfspolizei, einer nur aus Protestanten bestehenden Organisation mit über 50-jähriger militanter Tradition, sowie die Aufhebung des sog. „Special Powers Act" gefordert, wonach jeder Bürger jederzeit ohne Angabe von Gründen für 48 Stunden in Haft genommen werden kann. Die erste Forderung wurde durch die Unterstellung der gesamten Polizeimacht unter den britischen militärischen Oberbefehlshaber in Nordirland und durch dessen Ankündigung (am 22. August) der „stufenweise raschen" Entwaffnung der sog. „B-Specials" und des Rückzugs dieser Truppe aus den Unruhegebieten nahezu voll erfüllt. Auf eine Lockerung des Special Powers Act, der der UN-Menschenrechtskonvention, die auch von England unterzeichnet wurde, widerspricht, deutet die sicher nicht zufällige Tatsache hin, daß während des Besuches des britischen Innenministers in Nordirland zwölf während der Unruhen verhaftete Personen wieder freigelassen wurden (nach „The Tablet", 6. 9. 69).

Die Haltung der kirchlichen Führung

Das Reformpaket, das den einen (den Bürgerrechtlern, die eine Aufhebung der Verfassung gefordert hatten) zu klein, den anderen (dem rechten Flügel der Unionspartei und besonders den sektiererischen Extremisten unter *I. Paisley*) viel zu groß erscheint, wurde von den Kirchen insgesamt gutgeheißen. Alle haben sie (auch der Papst am 17. August in Castel Gandolfo und der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen während seiner Tagung in Canterbury; vgl. ds. Heft, S. 460) in einer Botschaft an den Rat der Kirchen in Irland (vgl. „The Irish Times", 16. 8. 69) die blutigen Unruhen bedauert. Kardinal Conway hält jeden Tag, „der nicht der Durchführung von Reformen dient, für gefährlich". Denn die Diskriminierung, „deren Ziel ein politisches, deren Mittel jedoch wirtschaftlicher und sozialer Natur" seien, müsse beendet werden. In (seit Oktober 1968) sieben Fernsehansprachen und mehreren Predigten und Presseinterviews hat der Kardinal dazu aufgerufen, Gewaltanwendung zu vermeiden, Ruhe zu wahren, sich um den Frieden zu bemühen. „Viele Spannungen haben nicht Haß, sondern Angst als Ursache. Wir haben die Aufgabe, zur Lösung der Spannungen beizutragen" (vgl. „The Irish Times", 18. 8. 69). Sogar der protestantische Premierminister dankte Kardinal Conway für seine Friedensappelle. Die Behauptung jedoch, die die katholischen Bischöfe von Nordirland in einer gemeinsamen Erklärung geäußert haben, die Katholiken seien zu den Augustunruhen provoziert und angegriffen worden, wurde vom Oberhaupt der Presbyterianischen Kirche scharf zurückgewiesen. Des Kardinals Sympathie für die Bürgerrechtsbewegung trat in seiner Erklärung vom 14. August zutage, in der er vor einer „Eskalation der Gewalt" warnte, die die „Bürgerrechtsbewegung ernsthaft schwächen" würde (vgl. „The Irish Times", 15. 8. 69).
Der anglikanische Primas der Church of Ireland, Erzbischof *Simms,* rief (in einem gemeinsamen Fernsehgespräch der nordirischen Kirchenführer vor BBC, 30. 8. 69) dazu auf, zu zeigen, daß man „zusammenarbeiten kann, ohne die eigenen Prinzipien zu verleugnen". Und der Moderator der irischen Presbyterianer, *J. T. Carson,* der sich wiederholt von dem selbsternannten „Pfarrer" I. Paisley distanziert hat, vertrat die Ansicht, daß die historisch bedingten Unterschiede kein Grund seien, „sich gegenseitige an die Kehle zu springen". Die Methodisten forderten, die „Wandlung in den Herzen der Menschen" zu beginnen und zur Zusammenarbeit „in echt christlichem Geist" zu bewegen. Dieser Geist der Zusammenarbeit, der zweifellos eine noch viel breitere Basis finden muß, hat sich in vielfacher Weise während der Unruhen (durch Einrichtung gemeinsamer Hilfsstellen) und danach (in gemeinsamen „Friedenswachen" in den Straßen) manifestiert. Gewiß, es ist nicht genug, daß „inoffiziell" Kontakte in gemeinsamen Aktionskreisen bestehen und daß sich Geistliche und Bischöfe beider Konfessionen „offiziell" miteinander in den Straßen der von den Unruhen heimgesuchten Städte zeigen. Aber es ist wenigstens ein Zeichen dafür, daß man nicht gewillt ist, „im Namen Jesu" (wie bezeichnenderweise die oben erwähnte BBC-Sendung hieß) den Haß zwischen den Konfessionen weiterzuschüren, der bei den nordirischen Vorgängen vielleicht nur bei einigen unverbesserlichen Fanatikern lebendig ist.
Wenn auch der Vorschlag eines Londoner Labour-Abgeordneten, der Papst und der anglikanische Erzbischof von Canterbury (von dem bislang keine Äußerung zu den Unruhen bekannt geworden ist), sollten in Nordirland vermitteln, sehr unrealistisch ist, so wäre es doch eine Aufgabe der Kirchen in diesem Land, nicht „die Religion aus der Politik auszuklammern, sondern mehr religiösen Geist hineinzubringen; kein Sektierertum, keinen trennenden Konfessionalismus, sondern wahre Religion, die die Menschen als Brüder und Kinder eines Gottes sieht" (*J. A. Coulter:* The Church in Northern Ireland, „The Furrow", August 1969, S. 407).

Die Reformatorischen Kirchen in der ČSSR

Reformatorische religiöse Strömungen haben in Böhmen und Mähren nicht nur stets gute Aufnahme gefunden; sie entstanden zum Teil im Lande selbst, immer wirkten sie von hier aus in die benachbarten Länder hinein. Bereits in der Zeit, als Böhmen den Mittelpunkt des Reiches bildete, fand eine religiöse Bewegung von Italien her hier Eingang, deren Ziel die Verinnerlichung christlichen Lebens war, die als ein neues Frömmigkeitsideal, als devotio moderna humanistisches Denken mit tief religiösem Geist zu verbinden wußte. Und auch die Aussaat anderer religiöser Strömungen fiel in Böhmen und Mähren auf fruchtbares Ackerland; so die Reformforderungen eines *Petrus Waldes*. Von größerer Wucht waren dann reformatorisch-prophetische Bestrebungen, die gleichfalls aus dem Geiste des Frühhumanismus gespeist waren, in der Folge aber stärker auf Umkehr ausgerichtet waren. Karl IV. hatte den oberösterreichischen Augustinerchorherrn *Waldhauser*, die „Posaune Gottes", nach Prag gerufen. Die Kirche Böhmens war in der äußeren Glanzzeit des Landes veräußerlicht. So wirkten sich die Bußpredigten *Waldhausers* mit elementarer Gewalt aus. Er mahnte Klerus und Kirchenvolk, die „äußere Schale der reichen und mächtigen Kirche zu durchdringen, um auf deren inneren, eigentlichen religiösen Kern zu kommen". Sein Freund und Mitarbeiter *Militsch von Kremsier* hatte eine aussichtsreiche berufliche Laufbahn in der kaiserlichen Kanzlei aufgegeben und wirkte nun als Pfarrer der Prager Teyn-Kirche ganz im Geiste Waldhausers. Im Werk dieser Männer, denen andere nahestanden, hat sich das kirchlich-religiöse Geschehen des beginnenden 15. Jahrhunderts in Böhmen angekündigt, denn *Johannes Hus* trat in ihre Fußstapfen. Ihn und die führenden Männer der nach ihm benannten politischen, nationalen und gesellschaftlichen Umsturzbewegung beseelten auch tiefreligiöse Tendenzen, die dann durch die Utraquisten in gemäßigterer Weise das religiöse Leben des Landes zu formen vermochten, insbesondere durch die von mystischer Innigkeit und echter Ergriffenheit ganz von der Bibel als Wort Gottes inspirierten Böhmischen Brüder, die sich nicht nur auf dem Lande verbreiteten, sondern auch beim Landesadel Widerhall und Unterstützung fanden. So war in Böhmen noch vor der Reformation in Deutschland eine böhmische Reformation entstanden.

Last der Geschichte

Als *Luthers* Lehre, zunächst über die deutschen Städte und den deutschen Landadel, in Böhmen Eingang fand, schien eine Verbindung dieser beiden Reformströme sich anzubahnen. Nach anfänglichen Kontakten zwischen deutschen Protestanten und böhmischen Utraquisten wahrten diese wie auch die Brüder-Union ihre böhmische Eigenart; später fanden dann auch *kalvinische* Gedanken hier Eingang. Von nun an weist das religös-konfessionelle Leben in Böhmen und Mähren eine Vielfalt auf, wie sie in der damaligen Zeit in anderen Ländern nicht zu finden war. Die *Gegenreformation* führte die katholische Kirche in ihre Vormachtstellung zurück, vermochte jedoch nicht zur inneren Umkehr zu bewegen. Die Generalaktion nach dem Sieg auf dem Weißen Berge (1620) erzwang mit Gewalt die Rekatholisierung des Landes, dessen Bevölkerung zum weitaus größten Teil sich von der Papst-Kirche losgesagt hatte; Lutheraner und Böhmische Brüder standen jetzt vor der Wahl einer Rückkehr zur alten Kirche oder eines schweren Ganges in die Fremde. 30 000 Familien entschlossen sich dazu, weil sie sich weigerten, ihren Glauben aufzugeben und der Kirche sich wieder anzuschließen. Aber eine weit größere Anzahl verließ äußerlich Luthertum und Brüder-Union, doch konnte es nicht ausbleiben, daß viele nur nach außen hin sich wieder der Kirche zuwandten. Selbst eine auf Predigt und Überzeugung sich stützende Mission, insbesondere der Kapuziner, vom Prager Erzbischof unterstützt, konnte nicht verhindern, daß die zahlreichen Protestanten und Mitglieder der Brüder-Union insgeheim ihrem Glauben verbunden blieben. Protestanten und Böhmische Brüder führten von nun an ein Dasein in Heimlichkeit und Unterdrückung.

Erst das Toleranzpatent *Josefs II.* (1782) gewährte für Protestanten des Augsburger und Helvetischen Bekenntnisses wie auch den Böhmischen Brüdern Glaubensfreiheit und damit das Recht auf Bekenntnis und (nicht öffentliche) Ausübung ihrer Religion. Fast 80 000 Menschen bekannten sich jetzt in Böhmen und Mähren zum evangelischen Glauben, jedoch vielfach ohne Kenntnis darüber, ob sie zum Augsburger oder Helvetischen Bekenntnis sich zählten; nur auf den Empfang der Kommunion unter beiden Gestalten, auf die Bibel in ihrer Muttersprache und auf ihren eigenen Gottesdienst legten sie Wert; eine Intensivierung ihres Gemeindelebens erfolgte nicht. Ihr religiöses Leben und ihre Zugehörigkeit zur Kirche waren wohl stark von der Unterdrückung geprägt worden; Widerstandskraft, Bewußtsein der inneren Zusammengehörigkeit und persönliche Glaubensentscheidung waren lebendig geblieben, aber ein über die Grenzen ihrer eigenen Gemeinde- und Glaubensgemeinschaft hinaus sich erstreckender Zusammenschluß bahnte sich nicht an.

Nach der März-Revolution 1848, die der nichtkatholischen Bevölkerung Böhmens und Mährens eine größere religiöse Freiheit eingebracht hatte, wandten sich die tschechischen Protestanten der Zeit vor 1620 zu; Hus erstand wiederum lebendig als religiöses Ideal; zugleich erwachte das Verlangen einer Einigung der beiden evangelischen Gruppen und der Brüder-Union. Dieses Versuche scheiterten jedoch an den konfessionellen Gegensätzen.

Unter dem Einfluß der radikal-nationalen jungtschechischen Partei und der tschechischen Liberalen lebte dann die im Bewußtsein vieler Tschechen nie ganz erloschene hussitische Tradition wieder auf, wenn sie auch erst nach 1918 im äußeren Raum stärker betont wurde. Der politische Umsturz des Jahres 1918 und die wiedergewonnene Eigenstaatlichkeit wie auch die Trennung des Landes vom katholischen Herrscherhaus der Habsburger brachte nicht nur der katholischen Kirche eine starke Schwächung ein, sondern auch allen nichtkatholischen Gruppen volle Religionsfreiheit. Die große Abfallbewegung, die jetzt auch das Land ergriff, ließ nicht nur eine neue religiöse Gemeinschaft — die Tschechoslowakische Kirche — ins Dasein treten, sondern bewirkte auch den Austritt vieler Tschechen aus der katholischen Kirche, die sich keiner religiösen Gemeinschaft mehr anschlossen; es war die große Zahl der Konfessionslosen, die jedoch nicht

nur unter der tschechischen Bevölkerung zu finden waren. Der Zuzug zu den evangelischen Gemeinden war verhältnismäßig gering.

Bereits nach dem Ersten Weltkrieg hatten sich die tschechischen evangelischen Gemeinden des Augsburger und Helvetischen Bekenntnisses zusammengeschlossen zur *Tschechisch-Brüderischen Evangelischen Kirche* (Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder). Sie gaben sich eine synodale Verfassung mit dem Synodalrat an der Spitze und fühlten sich hervorgegangen aus der Böhmischen Reformation, wie sie im Utraquismus und in der Brüder-Unität sich ausgedrückt hatte. Daher betonen sie immer ihren geistigen Zusammenhang mit Hus; die Annahme des Augsburger und des Helvetischen Bekenntnisses 1782 sehen sie als eine Zwangsmaßnahme an, der sie sich nur beugten, um vor dem Staatsgesetz damals bestehen zu können. Grundlage ihres Glaubensbekenntnisses bildet die Böhmische Konfession aus dem Jahre 1575, die dem Augsburger Bekenntnis verwandt ist. In ihr hatten sich schon im 16. Jahrhundert Utraquisten und Böhmische Brüder zusammengefunden. Dazu kam dann das Bekenntnis des *J. A. Komenský* (Comenius) aus dem Jahre 1662; darin hat sich der Glaube der Böhmischen Brüder das letzte Mal artikuliert. Es hat mehr Gemeinsames mit dem reformierten Bekenntnis. Von der Böhmischen Reformation als Ursprung hat diese Tschechische Evangelische Kirche ihr eigenes Gepräge bewahrt; es ist eine Synthese aus grundlegenden Aussagen des Protestantismus und der Eigenart der im Lande selbst erstandenen Reformbewegung. Im Jahre 1936 bekannten sich zu ihr 300 000 Tschechen in ungefähr 160 Pfarrgemeinden. Heute wird ihre Zahl nach tschechischen Quellen mit 260 000 angegeben.

Die Böhmische Brüder-Gemeinde fühlt sich als Nachfolgerin der alten Böhmischen Brüder. Nachdem 1434 die Hussiten in der Schlacht bei Lipany geschlagen worden waren, verloren auch die Utraquisten von ihrer inneren Kraft. Ihr Bischof *Rokycana* war wohl bemüht, dem Verfall Einhalt zu gebieten, doch blieb nur ein kleiner Rest Getreuer auf seiner Seite. Großen Einfluß gewannen hier die religiösen Schriften des *Peter Chelcicky*, und bereits 1458 bildete sich eine erste neue Gemeinde. Von großer Bedeutung für das nationale Leben der Tschechen wurden dann die Schriften, die von der Brüdergemeinde im 16. Jahrhundert in tschechischer Sprache herausgegeben wurden, darunter die Kralitzer Bibel und das älteste tschechische Gesangbuch (1501). Auch sie erhielten Anteil an der Unterdrückung nach 1620, konnten sich dann aber nach 1784 wieder als Gemeinde organisieren. Ihr Bekenntnis schöpfen sie aus der Bibel; aus ihr entnehmen sie auch die Grundsätze für ihr christliches Leben (Mt. 5, 21—48). Die Gemeinde selbst legt die Schrift aus und regelt auch das Gemeindeleben und die Gemeindezucht.

Protestantische Minderheiten

Aus der gleichen geistigen Wurzel der alten Böhmischen Brüder war im 19. Jahrhundert die *Tschechische Brüder-Unität* entstanden, die dann jedoch das reformierte Glaubensbekenntnis annahm und sich nach 1918 als eine der drei frei reformierten Kirchen der ČSR eingerichtet hat.

Die tschechische *Methodisten-Gemeinde* entstand erst in den ersten Nachkriegsjahren nach 1918 aus den Hilfsaktionen nordamerikanischer Methodisten, wobei deren missionarischer Elan anläßlich ihres 100jährigen Bestehens wie auch Gruppen von Tschechen, die in die USA ausgewandert und dort dieser Gemeinschaft sich angeschlossen hatten, Pate standen. Auch die Abfallbewegung unter den Tschechen nach dem Ersten Weltkrieg führte aus ihrer Kirche ausgetretene Katholiken der Methodisten-Gemeinde zu. Anfangs der zwanziger Jahre fand diese bei den Tschechen, insbesondere bei der zum großen Teil der katholischen Kirche entfremdeten Großstadtbevölkerung Prags, großes Interesse. Als jedoch die Geldsendungen aus den USA an die tschechischen Methodisten-Gemeinden anfangs der dreißiger Jahre stark gekürzt werden mußten, litt das Gemeindeleben außerordentlich darunter, doch gelang es dann, auch allein mit eigenen Mitteln auszukommen. Nach ihren eigenen Angaben zählt die Methodisten-Gemeinde in Böhmen und Mähren wie auch in einigen wenigen slowakischen Städten etwa 8000 Mitglieder.

Die Bewegung der *Baptisten* drang in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf zwei Wegen nach Böhmen und Mähren ein: von Deutschland aus in das deutsche Siedlungsgebiet und von Polen aus zu den Tschechen. Nach dem Ersten Weltkrieg hat dann der Bund tschechoslowakischer Baptisten in den USA spürbare Hilfe geleistet. Die Zahl der Baptisten betrug 1930 etwas über 4000; das World Christian Handbook 1968 nennt die Zahl 7500.

Im Ostteil von *Mährisch-Schlesien*, im ehemaligen Herzogtum Teschen, hat sich die *Schlesische Evangelische Kirche* Augsburger Bekenntnisses bis zum heutigen Tag erhalten. Dort war bereits im 16. Jahrhundert Luthers Lehre eingedrungen; nach 1918 kam ein Teil der evangelischen Gemeinden an Polen. Heute leben in sieben evangelischen Gemeinden auf tschechoslowakischen Staatsgebiet ungefähr 44 000 Protestanten in einem fast rein evangelischen Gebiet mit lebendiger evangelischer Tradition.

In der *Slowakei* bilden die Protestanten des reformierten Bekenntnisse heute die *Christlich-Reformierte Kirche* in der Slowakei. Zwischen 1918 und 1945 waren ihre Mitglieder zu 92 % Magyaren. Daher wirkte sich die Abtrennung dieses Gebietes von Ungarn gerade für diese Gemeinden sehr ungünstig aus. Ihre betont nationalistische Einstellung brachte den Gemeinden viele Schwierigkeiten. Erst nach schmerzlichen Entscheidungen, die angesichts der neuen politischen Lage notwendig waren, gelangten diese Gemeinden zu einem neuen und eigenen Leben. 1936 betrug ihre Mitgliederzahl ungefähr 220 000.

Die *Slowakische Evangelische Kirche Augsburger Bekenntnisses* ist herausgewachsen aus der einheitlichen Ungarischen Evangelisch-Lutherischen Kirche. Der slowakische Teil war nach 1918 so geschwächt, daß er nicht einmal von sich aus eine organisatorische Form sich schaffen konnte. Die Prager Regierung mußte eine provisorische Kirchenleitung einsetzen, bevor eine gewählte Synode eine neue Kirchenverfassung erarbeitet hat. Im Jahre 1934 zählte sie etwas über 400 000 Mitglieder.

Die Tschechoslowakische Kirche

Aus dem Erbe der böhmischen und protestantischen Reformation formierte sich noch eine andere religiöse Gemeinschaft, die insbesondere in den zwanziger Jahren im kirchlichen Leben der Tschechoslowakei von Bedeutung

wurde. Nach dem Ersten Weltkrieg entstand in Böhmen und Mähren die *Tschechoslowakische Kirche.* Ihre Gründung war wohl durch die politischen Ereignisse 1918 angeregt und gefördert worden („Wir haben mit Wien abgerechnet, wir werden auch mit Rom abrechnen!"), doch artikuliert sich in ihr älteres Gedankengut, das zum Teil aus der österreichisch-katholischen Aufklärung virulent sich erhalten und auf einer Prager Klerusversammlung am 18. Mai 1848 im Wendischen Seminar unter Leitung des Rektors *Franz Nahlovský* neuen Auftrieb erhalten hatte und dann um 1900 vom tschechischen Klerusverband Jednota aufgegriffen wurde. Auch reformkatholisches Denken Schells und Erhards gewann hier Einfluß, wie die vorläufig letzte Versammlung der reformfreudigen tschechischen Priester 1906 in Prerau-Mähren zeigt. Der tschechische Klerusverband Jednota griff diese Bestrebungen auf und forderte anfangs des 19. Jahrhunderts eine Demokratisierung der Kirche, insbesondere die Mitwirkung bei der Bischofswahl, die Errichtung eines tschechischen nationalen Patriarchates für Böhmen und Mähren, den Gebrauch der tschechischen Sprache in der Liturgie und die Aufhebung des priesterlichen Zölibatsgesetzes. Als der Heilige Stuhl keine dieser Forderungen erfüllte (nur bei den Lesungen in der Meßfeier sollte der Gebrauch der tschechischen Sprache erlaubt sein), kam es am 8. Januar 1920 in Prag zur Gründung dieser neuen Kirchengemeinschaft, der sich nach einer antikatholischen Propaganda übelster Art und mit Unterstützung staatlicher Stellen sehr schnell über eine halbe Million Tschechen anschlossen. Diese Zahl nahm in den nächsten Jahren noch zu und betrug 1930 rund 800 000 und ist inzwischen auf 950 000 angewachsen.

Die Tschechoslowakische Kirche bekennt den Glauben an Gott, der sich in der religiösen Erfahrung des einzelnen offenbart, wovon auch die Bibel Zeugnis ablegt. Die Trinität wird ebenso abgelehnt wie die Gottheit Christi geleugnet; Christus ist „Sohn Gottes", weil er am vollkommensten Gott erkannt und geliebt hat, das „reinste Ideal des Menschen nach dem Willen Gottes". In seinem Beispiel liegt „Erlösung". Christus hat keine irdische Kirche gegründet; sie entstand erst durch die Verkündigung des Evangeliums. Verschiedene Kirchenformen ergeben sich notwendigerweise aus dem Reichtum der Evangelien und aus der Begrenztheit aller menschlichen Institutionen. In den Sakramenten sieht die Tschechoslowakische Kirche nur ihre eigene Handlung, durch die der Gläubige Verbindung mit Gott ausdrückt und stärkt, sie hofft auf ein ewiges Leben in der „Fülle der Ewigkeit".

Um die Verfassung dieser neuen Kirchengemeinschaft wurde heftig gekämpft. Ein konservativer Flügel dachte an die Errichtung einer autokephalen tschechoslowakischen orthodoxen Kirche; ihr Haupt *Pavlik* ließ sich daher auch von einem serbischen Bischof die Bischofsweihe erteilen und nahm den Namen Gorazd, des Nachfolgers Methods und letzten Erzbischofs des Großmährischen Reiches, an. Die fortschrittliche Richtung jedoch erwies sich als stärker, weshalb Pavlik mit seinem Anhang sich von der Tschechoslowakischen Kirche trennte und eine eigene *Tschechoslowakische Orthodoxe Kirche* ins Leben rief.

Eine Übersicht über die religiösen Gemeinschaften in der Tschechoslowakei außerhalb der katholischen Kirche müßte irreführend sein, wenn nicht auf den sehr großen Anteil der sog. *Konfessionslosen* in der tschechischen Bevölkerung hingewiesen würde. Der Austritt einer so großen Zahl von Tschechen aus einer Kirchengemeinschaft, und zwar zum allergrößten Teil aus der katholischen Kirche, hat die gleichen Ursachen, die auch zur Gründung der Tschechoslowakischen Kirche geführt haben: abgelegte Kirchlichkeit infolge religiöser Gleichgültigkeit und national motivierte antikatholische Einstellung. Und wie auch in der deutschen Bevölkerung Böhmens hat auch bei den Tschechen die marxistische Bewegung ihren großen Anteil an diesem großen Abfall beigetragen.

Die tschechischen Evangelischen wie auch die Mitglieder der Brüder-Gemeinden haben aus ihrer geschichtlichen Vergangenheit ein Erbe übernommen, das sich noch heute auswirkt. Die Periode der Unterdrückung und Verfolgung und nicht weniger jene lange Zeit, in der sie ohne äußere Geltung und allein aus eigener Kraft ihre Glaubensgemeinschaft lebendig erhalten mußten, hat ihr Glaubens- und Gemeindebewußtsein vom Willen zum Widerstand gegen äußere Anfechtung erfüllt und sie so fähig gemacht, Drangsale zu überstehen. Und auch dann, als sie ihre volle Freiheit erhielten, zehrten sie noch lange von dieser inneren Kraft. Im Gegensatz zu dem vom österreichischen Herrscherhaus geförderten Katholizismus des Landes war es ihnen zu einem Stück ihrer Eigenart geworden, ohne staatliche Hilfe sich zu behaupten. Und das religiöse Bewußtsein ihrer Ahnen prägte sich immer wieder in innerer Frömmigkeit neu aus, auch wenn dieses allzuoft im subjektiven Empfinden sich bewegte und allzuwenig im äußeren Geschehen gesellschaftlichen und nationalen Lebens spürbar wurde.

Die problematischen letzten zwanzig Jahre

In den vergangenen beiden Jahrzehnten wußten sich diese beiden kirchlichen Gruppen ihr religiöses Erbe zu bewahren. Wohl stellten sie, wenn von dem ostschlesischen Teschen und einem kleineren Gebiet um Fulnek in Nordmähren abgesehen wird, keine größere kirchliche Gruppe dar, so hatten sie es doch gelernt, auch und gerade als kleine Herde ihre religiöse Gemeinschaft lebendig zu erhalten. Diese Haltung war wohl nur noch der älteren Generation in Fleisch und Blut eingedrungen, doch muß der evangelischen tschechischen Jugend bescheinigt werden, daß ein ansehnlicher Teil dieses Erbe übernommen und auch in den fünfziger Jahren in aller Stille tapfer durchgehalten hat. Dabei soll auch bedacht bleiben, daß die evangelischen Gemeinden weniger dem Angriff staatlicher Stellen und parteiamtlicher Reglementierung ausgesetzt waren als die Katholiken.

Zunächst schien es, als ob Partei und Regierung bei den nichtkatholischen Christen des Landes leichter und gründlicher ihre Ziele erreichen könnten. Hier ging die Gleichschaltung und Bevormundung des gesamten kirchlichen Lebens von allem Anfang an lautloser vor sich; die *kirchenfeindlichen Maßnahmen* schienen sich bei den nichtkatholischen Gemeinden leichter einzuspielen, und äußerlich sichtbarer Widerstand oder Widerspruch blieben aus. Während für die Katholiken der Episkopat mit Erzbischof *J. Beran* an der Spitze öffentlich seine Stimme erhob und Partei und Regierung in Eingaben an Minister und an den Staatspräsidenten, in Predigten und Hirtenbriefen das Vorgehen des Staates und der Partei anprangerten, verlief der Kampf auf dieser Seite ruhiger und unbeachtet von der Öffentlichkeit; er glich mehr dem lautlosen Würgegriff als einer offenen Feldschlacht. Aber der Zugriff ihrer Gegner war auch nicht so total wie auf

katholischer Seite. Es gab keinen Kampf um die Erhaltung eigener Schulen und zahlenmäßig größerer kirchlicher Vereinigungen. Besitz war keiner da, der sozialisiert werden mußte; keine nennenswerten Gebäude erregten die Begehrlichkeit von Partei und Regierung. Selbst die Eingriffe in das kirchliche Leben gingen bei den evangelischen und bei den Brüder-Gemeinden nicht so weit wie auf katholischer Seite. So wurde die Tätigkeit der bei den Protestanten eingeführten Sonntagsschulen wohl durch allgemeine Maßnahmen stark behindert, aber sie wurde nie verboten. So konnte eben evangelische tschechische Jugend doch leichter im Glauben gestärkt werden. Und eine nicht zu unterschätzende Vergünstigung muß auch darin gesehen werden, daß es den tschechischen Protestanten auch in der schwierigsten Zeit nach 1948 bei weitem nicht so verwehrt war, ihre Verbindung zu Glaubensgenossen im westlichen Ausland aufrechtzuerhalten; ihre Geistlichen und Theologen waren nicht so total abgeschnitten von der Verbindung mit der innerkirchlichen Entwicklung im Weltprotestantismus, so daß die tschechische evangelische Theologie modernem theologischen Denken aufgeschlossen blieb und selbst einen beachtlichen Stand sich erarbeiten konnte. Das gilt in besonderer Weise von den Professoren der Komenský-Fakultät in Prag, deren Mitgliedern es immer wieder gestattet wurde, ins westliche Ausland zu reisen. Und während in dieser Zeit kein einziger katholischer Theologe des Landes in westlichen Fachzeitschriften zu Worte kam, waren Beiträge von evangelischer Seite immer wieder zu lesen. Hier stagnierte das theologische Denken keineswegs so, wie dies von der katholischen Theologie der ČSSR gesagt werden muß. Darüber soll aber auch nicht geleugnet werden, daß es Vertreter der evangelischen Theologie in der ČSSR den staatlichen Stellen leichter gemacht haben, eine größere Freiheit und Beweglichkeit zuzugestehen. Was da etwa Professor *J. Hromadka,* führendes Mitglied der ökumenischen Bewegung, auf seinen Auslandsreisen zur Situation der Kirche in der ČSSR bisweilen geäußert hat, mußte Bedenken erwecken und schien nicht immer gerechtfertigt. Hier wurde in der Auseinandersetzung mit dem atheistischen Staat nach unserem Empfinden nicht immer die Grenze eingehalten, die für einen gläubigen Christen in Dialog und Zusammenarbeit unantastbar erscheinen muß. Das darf aber andererseits nicht die Anerkennung versagen, daß gerade evangelische Theologen der ČSSR nach Wegen und Möglichkeiten einer christlichen Glaubensverwirklichung in einem sozialistischen Gesellschaftsgefüge innerhalb eines atheistischen Staates gesucht haben. Sie haben es mutiger und aufgeschlossener getan als ihre Kollegen von der Cyrill-und-Method-Fakultät in Leitmeritz. Daß sich die Verhältnisse so entwickeln konnten, dazu hat auch auf seiten der Evangelischen und der Brüder-Gemeinden die innere Freiheit von jeder Bindung an frühere politische Parteien beigetragen, die sie wiederum, unbeschwert von eigener parteipolitischer Verfaßtheit und unbekümmert um politisches Prestige, ihre theologischen und religiösen Aufgaben in der neuen Situation leichter und früher ergreifen ließ. Und von daher hatte auch die kommunistische Partei und der von ihr beherrschte Staat von evangelischer Seite weniger zu befürchten als von der katholischen Kirche des Landes. Daher war man auch nicht so sehr darauf bedacht, von allem Anfang an führende Mitglieder der evangelischen Gemeinden aus dem öffentlichen Geschehen des Staates auszuschalten.

Das Schicksal der Tschechischen Nationalkirche

Ein ganz anderes Bild eigener Selbstverwirklichung und Selbstdarstellung während der Verfolgung in den vergangenen 20 Jahren bietet die *Tschechische Nationalkirche.* Bei ihren Mitgliedern hat in dieser Zeit die religiöse Substanz sehr stark gelitten. Nie war hier theologisches Denken besonders in die Tiefe gegangen, und nie war es religiös sehr fruchtbar. Von allem Anfang an war das Glaubensleben in dieser kirchlichen Gemeinschaft schwach und entleert. Religiös suchende Menschen konnten jetzt in der Zeit der Unterdrückung hier keinen Zuspruch erwarten, nachdem die Woge nationalen Gefühles und antikatholischen Ressentiments der ersten Nachkriegszeit verebbt war. Eine Untersuchung über die Religiosität der Bevölkerung im Nordmährischen Kreis hat dies bestätigt. Keine andere Kirchengemeinschaft hat sich so anfällig gegenüber der kommunistisch-atheistischen Propaganda gezeigt wie gerade die Tschechoslowakische Kirche. Hier ist ihr innerer Zerfall deutlich zutage getreten (vgl. *E. Kadlecová,* Sociologicky vyzkum religiozity severo-moravskiho kraje; eine deutsche Zusammenfassung gibt die Verfasserin in: Kirche und Gesellschaft. Ergebnisse einer soziologischen Erhebung in der ČSSR, in: Disputation zwischen Christen und Marxisten, Chr. Kaiser-Verlag, München 1966). Die Tschechoslowakische Kirche, die in der Slowakei nie einen nennenswerten Anklang gefunden hat, siecht an ihrer nationalen Struktur dahin; an ihr hat sie nicht nur ihre eigenen Grenzen gefunden, sondern mit ihr hat auch die Abbröckelung christlichen Glaubensgutes begonnen. Sie entstand aus einem seichten theologischen Denken des 19. Jahrhunderts und war nie von religiöser Tiefe erfüllt. Sie lebt aus den Resten der zwanziger Jahre und kann dabei aus ihrer geistig-geistlichen Aporie keinen Ausweg finden. Es bleibt abzuwarten, welchen theologischen und religiösen Erfolg der Versuch des Dekans der Theologischen Hus-Fakultät in Prag, D. *Drtik,* dieser Kirche einbringen wird, der vor kurzem daranging, seiner Kirche einen neuen Glaubensgehalt zu geben, aus dem religiös zu leben sich lohnt.

Für die Religionsgemeinschaften außerhalb der katholischen Kirche existieren in der heutigen ČSSR drei *theologische Bildungsstätten:* die tschechische Theologische Hus-Fakultät in Prag für die Tschechoslowakische Kirche und die Evangelische Theologische Komenský-Fakultät, gleichfalls in Prag. In der Slowakei sorgt die Slowakische Evangelische Theologische Fakultät in Modra für den theologischen Nachwuchs. An theologischen Zeitschriften besitzen die Evangelischen und die Brüder-Gemeinden die „Christliche Revue", den „Tschechischen Bruder" und eine in vier Sprachen erscheinende Zeitschrift für das Ausland, „Communio viatorum", und für die Tschechoslowakische Kirche die beiden Zeitschriften „Theologische Revue" und „Tschechischer Kampf".

Beginnende ökumenische Kontakte

Das *Verhältnis dieser kirchlichen Gemeinschaften zur katholischen Kirche* ist wenigstens im Bereich des Emotionalen durch die gemeinsam erlittene Geschichte auch heute noch belastet. Weder Katholiken noch Evangelische, noch Tschechoslowaken konnten die Last ihrer eigenen Vergangenheit gänzlich abwerfen. In weiten Kreisen des einfachen katholischen Volkes der ČSSR ist eine Scheu den Evangelischen gegenüber vorhanden, keineswegs eine

feindliche Einstellung, mehr mangelnder Mut, sich trotz allem die Hände zu reichen. In letzter Zeit hat sich jedoch eine Annäherung angebahnt, die auch schon zu gemeinsamen Aktionen innerkirchlichen Lebens zusammenfinden ließ. Eine ökumenische Gesinnung war bereits vor mehreren Jahren unter evangelischen und katholischen Hochschülern zu beobachten. Das evangelisch-katholische Gesprächsforum im Prager Zentrum der Evangelischen Gemeinde gibt davon Zeugnis; hier waren der evangelische Theologe Professor *J. H. Lochmann* und der katholische Diplompsychologe *G. Nemec* führend tätig. Auch das Dialogische Seminar der Philosophischen Fakultät in Prag, das Professor *M. Machovec* als Ort des Gespräches zwischen Christen und Marxisten errichtet hat, brachte Christen aller Gruppierungen miteinander ins Gespräch. Diese ersten Versuche wirkten dann nach dem „Prager Frühling" des Jahres 1968 aufmunternd auf andere Städte und neue Gruppen. Die Kontakte sind noch nicht gerade von weitem Ausmaß, aber sie blieben nicht auf Prag und einige andere Hochschulstädte begrenzt. Selbst in kleineren Orten kam es zu Begegnungen, die seither nicht unterbrochen wurden.

Dieses Zusammenfinden der Konfessionen blieb auch von der KPČ nicht unbeobachtet. Es ist durchaus anzunehmen, daß es vor den Januar-Ereignissen des Jahres 1968 von jenen mißtrauisch beargwöhnt worden ist, die gedanklich und tendenziös noch in den Zeiten der schlimmsten Kirchenverfolgung lebten. Ebenso gewiß ist jedoch auch, daß progressive Vertreter innerhalb der KPČ, bis hinein in das Zentralkomitee, dieser Begegnung wenn nicht ihren Segen, so doch ihr Wohlwollen mitgegeben haben. Anders ist es nicht zu erklären, daß vor einem Jahr noch von der Stadtzentrale der KPČ in Prag ein öffentliches Gespräch zwischen führenden Kommunisten und Vertretern aller konfessionellen kirchlichen Gruppen unter äußerst starker Teilnahme der Bevölkerung veranstaltet worden ist, auf dem auch sehr heikle Fragen in offener Weise ausgesprochen und beantwortet wurden. Offizielle Kontakte zwischen führenden Männern des kirchlichen Lebens, die zu gemeinsamem Auftreten in aller Öffentlichkeit geführt hätten, sind noch nicht vorhanden. Aber auch auf diesem Gebiet wurde der Weg in letzter Zeit bereits beschritten, der diesem Ziele näherführt.

Dokumentation

Der Statuten- und Programmentwurf zur deutschen Synode

Am 2. September wurden in einer vom Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Prälat K. Forster, geleiteten Pressekonferenz im Katholischen Büro in Bonn der Statutenentwurf und ein erster Programmvorschlag für die geplante Gemeinsame Synode der Diözesen in der Bundesrepublik der Öffentlichkeit vorgestellt. Die beiden Entwürfe sollen in den kommenden Wochen von der gesamten katholischen Öffentlichkeit diskutiert werden, bevor sie in der nächsten Außerordentlichen Vollversammlung des deutschen Episkopats am 16. November verabschiedet und — dies gilt für das Statut — zur Billigung nach Rom weitergeleitet werden. Die beiden Entwürfe, mit deren Inhalt wir uns bereits im Augustheft (vgl. S. 345 ff.) beschäftigten, wurden im Juni dieses Jahres von zwei Unterkommissionen der gemeinsamen Studiengruppe der Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken fertiggestellt. Der Statutenentwurf wurde auf den beiden Sizungen der Studiengruppe vom 7. Juli und 25. August nochmals leicht überarbeitet. Beide Entwürfe wurden auf der Außerordentlichen Vollversammlung des deutschen Episkopats vom 28./29. August, ohne daß sich die Bischofskonferenz mit dem Inhalt im einzelnen befaßte, zur öffentlichen Diskussion freigegeben. Da die erwartete und gewünschte Diskussion über dieses Vorbereitungsdokument die genaue Kenntnis ihrer noch recht verschlüsselten Inhalte voraussetzt, veröffentlichen wir sie hier im Wortlaut.

Der Statutenentwurf

Dem Statutenentwurf, der in seiner ursprünglichen Fassung bereits Mitte Juli bekanntgeworden war, wurden von den Autoren in der jetzigen Fassung erläuternde Vorbemerkungen vorausgeschickt, die offensichtlich auf eine Widerlegung der gegen einzelne Bestimmungen des Entwurfs vorgebrachten Einwände zielen. So wird die umstrittene Bestimmung, Sekretär der Synode solle der Sekretär der Bischofskonferenz sein, mit der Erleichterung eines ständigen intensiven Kontaktes zwischen Synode und Bischofskonferenz begründet. Die Betonung der gesetzgeberischen Alleinzuständigkeit der Bischofskonferenz bzw. der Einzelbischöfe wird durch den Hinweis abgemildert, durch einen gründlichen Austausch der Sachargumente lasse sich bereits in der Diskussion ein hohes Maß an Übereinstimmung erreichen.

Vorbemerkungen:

1. Das Statut der Synode muß sich an den wesentlichen rechtlichen Bestimmungen über die Diözesansynoden orientieren. Es muß sich aber ebenso nach den Gesichtspunkten ausrichten, die sich aus der vom Zweiten Vatikanischen Konzil betonten gemeinsamen Verantwortung aller Kirchenglieder für das Apostolat der Kirche ergeben. Schließlich müssen im Statut auch die Grenzen der Entscheidungsvollmacht berücksichtigt werden, die sich aus den gesamtkirchlichen Zuständigkeiten ableiten.
2. Bei der Festlegung der Mitgliedschaft ist auf eine möglichst ausgewogene und umfassende Vertretung aller Kirchenglieder zu achten. Die im Anschluß an das Konzil gebildeten diözesanen Räte müssen als Wahlkörperschaften besondere Berücksichtigung finden. Zugleich ist darauf zu achten, daß eine ausreichende Möglichkeit besteht, die Gruppen in der Synode vertreten zu haben, die bei den Wahlen in den diözesanen Räten nicht oder nicht ausreichend berücksichtigt werden. Das Berufungsverfahren durch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken und durch die Deutsche Bischofskonferenz bietet diese Möglichkeit, wenn es nach Abschluß der Wahlen in den diözesanen Räten durchgeführt wird. Dieses aus Wahl und Berufung gemischte Verfahren dürfte eine ausgewogene Berücksichtigung der verschiedenen Gruppen besser sichern als ein bei den Gemeinden ansetzender Wahlmodus. Wenn der Entwurf zum Statut vorsieht, daß jedes Ordinariat neben den Bischöfen einen Vertreter entsendet, so wurde diese Bestimmung vorgeschlagen, um eine möglichst wirksame Einbeziehung der mit der Ausführung vieler Synodalbeschlüsse zu befassenden kirchlichen Verwaltung sicherzustellen. Es soll angestrebt werden, daß sich die einzelnen Ordinariate über die Wahl von Vertretern verschiedener Sachbereiche der kirchlichen Verwaltung abstimmen.
3. Eine wichtige Aufgabe kommt dem sachverständigen Rat der

Berater der Synode zu. Um die Mitarbeit der Sachverständigen möglichst wirksam zu gestalten, sieht der Entwurf vor, daß die Berater in den Sachkommissionen Stimmrecht haben und außerdem in der Vollversammlung zu den Vorlagen ihrer Kommission sprechen können.
4. Die im Entwurf vorgesehene Zusammensetzung des Präsidiums soll die volle Beteiligung der Priester und Laien am Geschehen der Synode unterstreichen.
5. Wenn nach dem Entwurf zur Thematik vorerst mit etwa 10 Sachkommissionen zu rechnen ist, wird eine wirksame, die Gesamtaufgabe überschauende Koordination unerläßlich. Sie soll in der Zentralkommission erfolgen, die dazu entsprechende Vollmachten erhalten muß, in ihrer Arbeit aber der Vollversammlung der Synode untergeordnet bleibt.
6. Die im Entwurf der Satzung vorgesehene Regelung, wonach der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz zugleich Sekretär der Synode sein soll, hat das Ziel, einen ständigen intensiven Kontakt zwischen der Synode und dem Episkopat zu erleichtern. Es versteht sich von selbst, daß das Sekretariat der Bischofskonferenz für die Dauer der Synode durch qualifizierte Mitarbeiter erweitert werden muß, um den Anforderungen entsprechen zu können. Einer Pressestelle zur laufenden Information aller interessierten Kreise und der Öffentlichkeit wird dabei besondere Bedeutung zukommen.
7. Ein wesentliches Element in der Ordnung der Diözesansynoden ist die sich aus der hierarchischen Struktur der Kirche ergebende Bestimmung, daß den Diözesanbischöfen das Recht der Gesetzgebung vorbehalten ist. Bei einer Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland sind außerdem die Rechte der Deutschen Bischofskonferenz zu beachten, die in den Bestimmungen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Bischofskonferenz begründet sind. Deshalb können verbindliche Anordnungen der Synode nur durch Entscheidung der Diözesanbischöfe bzw. der Bischofskonferenz Rechtskraft erlangen. Diese Tatsache war bei der Erstellung des Entwurfes zum Statut sowohl bei der Frage der Entscheidung über die Beratungsgegenstände wie der Verbindlichkeit der Beschlüsse zu berücksichtigen. Die Teilnahme der Bischöfe an allen Beratungen der Synode und die Arbeit der Sachkommissionen, insbesondere zwischen der ersten und zweiten Lesung zu den einzelnen Vorlagen, lassen erwarten, daß zwischen der Vollversammlung der Synode und dem Episkopat durch einen gründlichen Austausch der Sachargumente ein hohes Maß an Übereinstimmung erzielt wird.

Die Einzelbestimmungen

Art. 1. Aufgabe

Die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat die Aufgabe, in ihrem Bereich die Verwirklichung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils zu fördern und zur Gestaltung des christlichen Lebens gemäß dem Glauben der Kirche beizutragen.

Art. 2. Mitglieder

1. Mitglieder der Synode sind, sofern sie in einem Bistum in der Bundesrepublik Deutschland ihren Wohnsitz haben:
a) die Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz;
b) 22 Vertreter der Ordinariate (jedes Ordinariat entsendet nach einem vom Diözesanbischof zu bestimmenden Verfahren 1 Vertreter);
c) 22 Vertreter der Priesterräte (der Priesterrat jedes Bistums wählt aus seiner Mitte 1 Vertreter);
d) 22 Vertreter der Seelsorgeräte (der Seelsorgerat jedes Bistums wählt aus seiner Mitte 1 Vertreter);
e) 22 Vertreter der Diözesanräte der Katholiken (der Diözesanrat jedes Bistums wählt aus seiner Mitte 1 Vertreter);
f) 50 vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken Gewählte, die nicht Mitglieder des Zentralkomitees zu sein brauchen. (Das Zentralkomitee wählt sie unter angemessener Berücksichtigung der verschiedenen Bereiche);
g) 20 Ordensleute (10 männliche, gewählt von der Vereinigung Höherer Ordensoberen; 10 weibliche, gewählt von der Vereinigung Höherer Ordensoberinnen);
h) bis zu 50 von der Deutschen Bischofskonferenz berufene Mitglieder (die Berufung erfolgt durch die Deutsche Bischofskonferenz unter angemessener Berücksichtigung der verschiedenen Bereiche).
2. Mitglied der Synode kann nur werden, wer das 23. Lebensjahr vollendet hat und der römisch-katholischen Kirche angehört.

Art. 3. Berater

1. Als Berater können sachverständige Katholiken berufen werden. Die Berufung erfolgt durch den Präsidenten der Synode auf Vorschlag der Deutschen Bischofskonferenz oder der Zentralkommission der Synode.
2. Berater haben in der Sachkommission, der sie angehören, beschließendes Stimmrecht; ihr Stimmrecht erstreckt sich jedoch nicht auf die Wahl des Kommissionsvorsitzenden. Sie haben das Recht der Anwesenheit bei den Sitzungen der Vollversammlung; bei einer Vorlage ihrer Sachkommission in der Vollversammlung nehmen sie mit beratender Stimme teil.

Art. 4. Gäste

1. Als Gäste können Mitglieder nichtkatholischer Kirchen und Gemeinschaften eingeladen werden.
2. Ferner können Vertreter von Presse, Hörfunk und Fernsehen sowie sonstige Personen als Gäste eingeladen werden.
3. Die Einladung ergeht durch das Präsidium.
4. Gäste haben das Recht der Anwesenheit bei den Sitzungen der Vollversammlung.

Art. 5. Vollversammlung

1. Die Vollversammlung ist als Versammlung aller Mitglieder das beschließende Organ der Synode.
2. Alle Mitglieder haben gleiches beschließendes Stimmrecht.

Art. 6. Präsidium

1. Das Präsidium der Synode besteht aus dem Präsidenten und vier Vizepräsidenten.
2. Präsident ist der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz. Als Vizepräsidenten werden von der Synode aus ihren Mitgliedern auf Vorschlag der Vorbereitungskommission gewählt:
ein Bischof, ein Priester, eine Frau, ein männlicher Laie.

Art. 7. Sekretariat

1. Sekretär der Synode ist der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz. Er hat das Recht, an den Sitzungen der Vollversammlung und der Sachkommissionen mit beratender Stimme teilzunehmen.
2. Der Sekretär ist an die Weisung des Präsidenten gebunden.
3. Leitende Mitarbeiter des Sekretariats werden auf Vorschlag des Sekretärs von der Deutschen Bischofskonferenz bestellt.
4. Zum Sekretariat gehört eine Pressestelle.

Art. 8. Vorbereitungskommission

Für die Vorbereitung der Synode wird eine Vorbereitungskommission eingesetzt, deren Mitglieder von der Deutschen Bischofskonferenz berufen werden. Ferner kann die Deutsche Bischofskonferenz auf Vorschlag der Vorbereitungskommission Arbeitsausschüsse bilden.

Art. 9. Kommissionen der Synode

1. Für die Dauer der Synode werden eine Zentralkommission und Sachkommissionen gebildet.
2. Der Zentralkommission obliegt die Koordinierung der synodalen Arbeit, die Sachkommissionen haben die Vorlagen an die Vollversammlung zu erarbeiten.
3. Die Zentralkommission besteht aus dem Präsidium, dem Sekretär der Synode, den Vorsitzenden der Sachkommissionen

sowie 10 von der Synode gewählten Mitgliedern. Die Zentralkommission kann bis zu 5 weitere Mitglieder kooptieren.
4. Die Synode bestimmt, welche Synodalmitglieder den Sachkommissionen im einzelnen zugewiesen werden. Die Zuweisung der Berater erfolgt durch das Präsidium. Die Zahl der Berater in einer Sachkommission darf die der Synodalmitglieder nicht übersteigen.
5. Jede Sachkommission wählt aus ihrer Mitte den Vorsitzenden, den Berichterstatter und den Protokollführer; der Vorsitzende muß Mitglied der Synode sein.

Art. 10. Dauer der Synode

Die Deutsche Bischofskonferenz beschließt über Beginn und Ende der Synode.

Art. 11. Beratungsgegenstände

Die Beratungsgegenstände werden von der Vorbereitungskommission bzw. nach Konstituierung der Synode von der Zentralkommission vorgeschlagen und vom Präsidium im Einvernehmen mit der Deutschen Bischofskonferenz festgesetzt.
2. Mit schriftlichem Antrag von wenigstens 30 Mitgliedern der Synode können zusätzliche Beratungsgegenstände angemeldet werden. Sie werden von der Zentralkommission geprüft und können vom Präsidium im Einvernehmen mit der Deutschen Bischofskonferenz für die nächste Sitzungsperiode in die Tagesordnung aufgenommen werden.
3. Anträge, deren Gegenstände einer gesamtkirchlichen Regelung vorbehalten sind, können nur in Form eines Votums an den Heiligen Stuhl der Beschlußfassung zugeführt werden.

Art. 12. Verfahrensordnung

1. Den Vorsitz in der Vollversammlung führt der Präsident.
2. Das Wort wird nach der Reihenfolge der Wortmeldungen erteilt. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz oder ein von ihm benannter Bischof, der Sekretär und bei Vorlagen einer Sachkommission der jeweilige Berichterstatter erhalten das Wort außer der Reihe.
3. Vorlagen können nur von der jeweils zuständigen Sachkommission eingebracht werden. Sie sind nach Prüfung durch die Zentralkommission der Vollversammlung vorzulegen. Jedes Mitglied der Synode hat das Recht, Änderungs- oder Zusatzanträge schriftlich einzureichen.
4. Zu jeder Vorlage finden mindestens zwei Lesungen statt. Die erste und die zweite Lesung können nicht innerhalb derselben Sitzungsperiode gehalten werden.
5. Spätestens einen Monat vor der ersten Lesung geht die Vorlage den Mitgliedern zu. In der ersten Lesung wird über die Annahme der Vorlage als Verhandlungsgrundlage abgestimmt. Änderungs- und Zusatzanträge, die nicht abgelehnt werden, sind an die zuständige Sachkommission zu überweisen. Diese überarbeitet die Vorlage unter Würdigung der überwiesenen Änderungs- und Zusatzanträge.
6. Spätestens zwei Monate vor der zweiten Lesung geht die überarbeitete Vorlage den Mitgliedern zu. Änderungs- oder Zusatzanträge zu dieser Vorlage müssen spätestens einen Monat vor der zweiten Lesung schriftlich bei der Zentralkommission eingereicht werden. Während der zweiten Lesung können weitere Änderungs- oder Zusatzanträge von der Vollversammlung mit Zweidrittelmehrheit der anwesenden Mitglieder zur Verhandlung zugelassen werden. In der zweiten Lesung finden die Abstimmungen über die Änderungs- und Zusatzanträge und, sofern nicht eine weitere Lesung erforderlich ist, die Schlußabstimmung über die Vorlage statt.
7. Wahlen und Abstimmungen zu Beratungsgegenständen erfolgen geheim.
8. Für die Annahme einer Vorlage in der Schlußabstimmung ist Zweidrittelmehrheit der anwesenden Mitglieder erforderlich; desgleichen für die in Absatz 6 erwähnte Zulassung weiterer Änderungs- oder Zusatzanträge. Für die Annahme eines sonstigen Antrages genügt die einfache Mehrheit der anwesenden Mitglieder.
9. Wird in einem Beschluß die nach Art. 13 erforderliche Billigung versagt, kann die Angelegenheit nur mit Zustimmung derer, die die Billigung versagt haben, erneut auf der Synode behandelt werden.
10. Die Einzelheiten des Verfahrens regelt die Geschäftsordnung. Sie wird von der Vorbereitungskommission im Einvernehmen mit der Deutschen Bischofskonferenz beschlossen. Änderungen der Geschäftsordnung können auf schriftlichen Antrag von mindestens 30 Mitgliedern der Synode durch die Vollversammlung der Synode beschlossen werden.

Art. 13. Verbindlichkeit der Beschlüsse

Das Recht der Gesetzgebung liegt ausschließlich bei den Bischöfen. Beschlüsse der Synode, die eine Anordnung enthalten, erlangen daher ihre Verbindlichkeit erst durch Billigung und Inkraftsetzung durch die Deutsche Bischofskonferenz oder — je nach Zuständigkeit — durch die einzelnen Diözesanbischöfe.

Der Themenvorschlag

Der Entwurf zur Thematik beschränkt sich auf eine stichwortartige Aufzählung der anstehenden und in einer Synode zu bewältigenden Themen und Gesichtspunkte. Es ist damit zu rechnen, daß bereits die erste Diskussion darüber zu einer Präzisierung und Differenzierung einzelner Themen führen wird. Eine wichtige Ergänzung zum jetzigen Vorschlag dürften auch die geplante Fragebogenaktion und die demoskopische Meinungserkundung bringen.

Vorbemerkungen

1. Die gemeinsame Synode der Diözesen in der Bundesrepublik dient der Anwendung und Durchführung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dies erfordert *nicht die Angleichung des thematischen Aufbaus* der Synode an Folge und Inhalt der Konzilsschemata. Die Thematik der Synode soll vielmehr von der *konkreten pastoralen Situation* in der Bundesrepublik ausgehen und für die hier anstehenden Sachfragen dem Zweiten Vatikanum entsprechende Lösungen suchen.
2. Die gemeinsame Synode soll die Fragen behandeln, die einer *gemeinsamen Regelung* in den Diözesen in der Bundesrepublik bedürftig und fähig sind. Ihre Thematik muß also zum Ausdruck bringen, daß die Synode weder die theologische Fachdiskussion noch das Gespräch der öffentlichen Meinung in der Kirche ersetzt oder überflüssig macht. Diese Selbstbegrenzung schließt jedoch die Offenheit für alle drängenden pastoralen Probleme nicht aus, sondern ein. Bei diesen pastoralen Problemen, die im Vordergrund der Synode stehen, muß freilich auch die tragende theologische Reflexion zugleich sichtbar werden. Alle Aussagen der Synode sollen auch auf ihre pastorale Anwendbarkeit hin bedacht werden.
3. *Grund und Maßstab* für Geist und Arbeit der Synode ist der *Glaube der Kirche*. Die Bindung an den Glauben der Kirche muß alle Aussagen der Synode bestimmen.
4. Formal soll die Gesamtthematik der gemeinsamen Synode so gegliedert werden, daß jede zu behandelnde Einzelfrage möglichst eindeutig einem bestimmten Themenkreis zuzuordnen ist; anderseits müssen notwendige Erweiterungen und Anpassungen im einzelnen ohne Veränderung des Grundkonzepts möglich bleiben. Die Möglichkeit von Überschneidungen zwischen einzelnen Themenkreisen ist freilich nicht ganz auszuschließen. An den bezüglichen Stellen müßte eine Absprache getroffen werden, die Doppelarbeit oder divergierende Lösungen vermeidet.
5. Die Einzelthemen sollen in der Weise zu Themenkreisen zusammengefaßt werden, daß für jeweils einen Themenkreis eine Kommission der Synode die erforderlichen Vorlagen erarbeiten kann.
6. Außer den sachbezogenen Einzelthemen, die ihren Platz an jeweils *einer* Stelle des thematischen Gesamtplans der Synode haben, gibt es durchlaufende Perspektiven, die bei vielen

Einzelthemen zugleich zu berücksichtigen sind. Für sie müssen in den verschiedenen Kommissionen auch zuständige Fachleute mitarbeiten. Solche durchlaufenden Perspektiven sind:

a) Die Glaubenssituation des Menschen von heute.
b) Der theologische Bezug der gegenwärtigen pastoralen Fragestellungen.
c) Die verschiedenen Verantwortlichkeiten in der Kirche und ihre Zuordnung.
d) Ökumenische Verantwortung.
e) Das Verhältnis der Kirche und der Christen zur Gesellschaft.

Die Gliederung der Thematik

(Die eingerückten Texte geben Erläuterungen zu den Überschriften sowie einzelne beispielhafte Hinweise auf Sachgebiete, die zur jeweiligen Überschrift gehören.)

I. Themenkreis: Glaubensverkündigung

A. Erfordernisse gegenwärtiger Glaubensverkündigung

1. Die Situation des Verkündigers und des Hörers vor dem Wort Gottes.
2. Verkündigung und gegenwärtige Theologie.
3. Schwerpunkte heutiger Verkündigung.
4. Die Sprache der Verkündigung.

B. Die Dienste der Verkündigung

1. Zuordnung von Lehramt, Theologie und Charismen.
2. Der Priester als Verkündiger: Der spezifische Auftrag des Priesters allgemein in der Verkündigung; Wege der Ausbildung, Weiterbildung und Kooperation in der Verkündigung (vgl. auch III A 1, 5).
3. Der Dienst des Laien in der Verkündigung (vgl. auch III D): Missio homiletica, Voraussetzungen, Aus- und Weiterbildung; Zuordnung zur priesterlichen Verkündigung; Funktion in der priesterlosen Gemeinde (vgl. auch V B 1); der besondere Auftrag der Eltern (vgl. auch VII C); Funktionen der Laien mit theologischer Fachbildung.

C. Wege der Verkündigung

1. Umgang mit der Heiligen Schrift: Fragen der Bibelübersetzung für den Gottesdienst und außerhalb des Gottesdienstes (ökumenische Übersetzung, paraphrasierende Übersetzungen); Lesungen im Wortgottesdienst (vgl. auch I C2, II A 2); Schulbibeln; Bibelarbeit.
2. Predigt: Inhalt der Predigt (Schriftbezug und aktueller Bezug, Homilie und thematisch-katechetische Predigt); Predigt und Eucharistiefeier (vgl. auch II D 2); Predigt und Wortgottesdienst (vgl. auch I C 1, II A 2); Form der Predigt; Vor- und Nachbereitung der Predigt (Predigtkreise, Predigtgespräche, Predigtkritik).
3. Katechese: Sinn und Funktion des Religionsunterrichts; inner- und außerschulische Katechese; Konzentration des Religionsunterrichts auf besondere Phasen der Entwicklung; verschiedene Formen des Religionsunterrichts (Glaubensunterweisung, Religionskunde etc.); Verfahren bei der Erteilung der Missio canonica.
4. Glaubensbücher: Katechismen (Glaubensbücher) für verschiedene Lebenssituationen, Alters- und Bildungsstufen.
5. Theologische Jugend- und Erwachsenenbildung: Planung und Koordination der theologischen Jugend- und Erwachsenenbildung; Ausbildung und Weiterbildung der Träger theologischer Bildung; theologische Fernkurse.
6. Außerordentliche Wege der Verkündigung: Anpassung von Exerzitien und Einkehrzeiten an die gegenwärtige pastorale Situation; Neugestaltung der „Volksmission"; Verkündigung und Kommunikationsmittel (vgl. auch VIII D); neue Wege der Evangelisation.

II. Themenkreis: Gottesdienst und Sakramente

A. Gebet und Gottesdienst

1. Gebet und Gottesdienst in unserer Zeit — theologisches Verständnis und pastorale Zugänge.
2. Formen des Gebets: Gebet und Gottesdienst der Gemeinde; Wortgottesdienst (auch außerbiblische Lesungen) (vgl. auch I C 1, 2); ökumenische Gottesdienste; Prozessionen und Wallfahrten; Andachten, Stundengebet; Gebet der Familie, Gebet in Gruppen; gemeinsame Meditation; situationsbezogene Gebete; Hilfen zum persönlichen Gebet und zur Meditation.
3. Gebets- und Liedtexte: Gebet- und Gesangbücher; Fürbitten; frei formuliertes Gebet in Gemeinschaft.
4. Raum und Zeit der Gottesdienste: Kirchenbau (Mehrzweckkirchen, Gemeindezentren, ökumenischer Kirchenbau); Zeiten des Gottesdienstes (im Ablauf von Woche, Tag und Kirchenjahr) (vgl. auch II D 2).

B. Sakramente und christliches Leben heute

Verständnis, Vollzugsmöglichkeit, Sitz im Leben.

C. Taufe und Firmung

1. Bedeutung und Verständnis von Taufe und Firmung heute.
2. Tauf- und Firmalter.
3. Liturgie der Taufe und der Firmung: Anpassung der Riten auf verschiedene Situationen; ordentlicher Spender der Firmung.
4. Vor- und Nachbereitung: Tauf- und Firmunterricht; Tauf- und Firmkatechese; Funktion der Paten und Eltern (vgl. auch VII C).

D. Eucharistie

1. Verständnis und Stellung der Eucharistie im christlichen Leben heute.
2. Gestalt der Eucharistiefeier: Anpassung der Grundform an besondere Situationen; Verbindung mit anderen Vollzügen des gemeindlichen Lebens; Hausmessen; Kindermessen; Messen in kleinen Gruppen; Kommunionspendung (Form und Spender); musikalische Gestaltungsmöglichkeiten.
3. Priesterloser Kommuniongottesdienst.
4. Hinführung zur Eucharistie: Frühkommunion, Erstkommunion (Gestalt, Alter, Unterricht); eucharistische Katechese.
5. Verehrung der Eucharistie außerhalb der Meßfeier: Fronleichnam; Anbetung; Andachten.

E. Buße

1. Buße und Selbstverständnis des heutigen Menschen: Bedingungen des Verständnisses von Sünde, Umkehr, Vergebung und deren ekklesiologischem Bezug
2. Vielfältige Weisen der Buße und Sündenvergebung: Bußandachten; Werke und Gebete der Buße; Beichtgespräche.
3. Das Bußsakrament als Einzelbeichte: Verpflichtung; Ort im Leben; Gestalt; seelsorgliche Beratung.
4. Bußerziehung: Gewissensbildung; Alter der Erstbeichte; verschiedene Gewissensspiegel; Bußkatechese.
5. Bußordnung der Kirche: Verständnis und Gestaltung der liturgischen Bußzeiten; Verhältnis von Einzelbeichte und Bußandacht.

Zu den anderen Sakramenten vgl. VI B 2; III A, B; VII.

F. Außersakramentale liturgische Vollzüge

Sakramentalien, Segnungen und Weihungen; liturgisches Geleit christlichen Lebens und Sterbens.

III. Themenkreis: Ämter und Dienste

A. Amt und Dienst des Priesters

1. Verständnis des priesterlichen Dienstes in der Welt von heute: Funktion des Weihepriestertums im Verhältnis zum gemeinsamen Priestertum der Getauften und Gefirmten und zu den anderen Charismen; „Entflechtung" der priesterlichen Aufgaben (vgl. auch I B 2, V B 1).
2. Der kollegiale Charakter des Weihepriestertums (vgl. auch V B 1, 2, 3): Grundsätzliche Bedeutung; Auswirkung in der Diözese; Auswirkung für den einzelnen Priester; Bezug des presbyterialen Kollegiums zum gesamten Gottesvolk.
3. Priesterliche Lebensform: Zeugnischarakter und Funktion priesterlichen Dienstes in der gegenwärtigen Welt; Pflege des geistlichen Lebens; Haus und Haushalt des Priesters; Frage des nebenberuflichen Priesters.
4. Priesternachwuchs; Weckung und Führung geistlicher Berufe (vgl. auch VI C, D).

5. Ausbildung und Weiterbildung der Priester: Ordnung des Studiums der Priesterkandidaten; Verhältnis zur Seminarausbildung; Gestaltung der Seminarausbildung; Praktika; Kontaktstudien und Weiterbildung der Priester (vgl. auch I B 2, 3).

B. Amt und Dienst des Diakons

1. Die spezifische Funktion des Diakons.
2. Auswahl, Vorbereitung und Lebensform der Diakone.

C. Weitere pastorale Dienste

1. Seelsorgehilfe: Ausbildung, Einsatz, Kooperation, Lebensform.
2. Kirchliche Bedienstete: Aufgaben; Zusammenarbeit; sozialer Status.
3. Die Mitarbeiter in der Gemeinde.

D. Die Mitarbeit der Frau in der Kirche
(vgl. besonders auch I B 3, VIII)

IV. Themenkreis: Strukturen und Wege kirchlicher Kooperation

A. Die nachkonziliaren Räte

1. Differenzierung und Kooperation von Seelsorgeräten, Priesterräten und Räten des Laienapostolats der verschiedenen Ebenen.
2. Aufgaben; beratende und beschließende Kompetenzen.

B. Die katholischen Verbände (vgl. auch VI E 1)

1. Kirchlicher Ort und gesellschaftlicher Auftrag der Verbände.
2. Kooperation der Verbände.
3. Verhältnis zu den nachkonziliaren Räten.

C. Die Strukturen kirchlicher Kooperation im Verhältnis zur kirchlichen Verwaltung
Kirchliche Verwaltung und nachkonziliare Räte; Mitverantwortung im kirchlichen Finanzwesen; kirchliches Verwaltungsrecht.

V. Themenkreis: Strukturfragen des pastoralen Dienstes

A. Strukturelle Entwicklungen

1. Anpassung der Seelsorge an die Lebensstrukturen: Strukturelle Entwicklungen der Städte, des Landes, der Arbeitswelt (Automation); Verhältnis zur Pfarrseelsorge.
2. Gemeindeformen: Territoriale, funktionale und personale Strukturen (z. B. Hochschulgemeinde, Militärseelsorge).

B. Einzelne Strukturen

1. Die Pfarrei: Ortsgemeinde; Pastoralverband (Zentralpfarrei); Funktionsteilung in der Pfarrei (vgl. III A 1, 2); „priesterlose Gemeinde" (vgl. auch I B 3).
2. Die Region (vgl. auch III A 2): Neuordnung der Dekanatsgliederungen; Zusammenfassung zu Regionen; Kooperation innerhalb der Region, Kooperation der Regionen miteinander; Einordnung in die Diözese.
3. Diözese und überdiözesane Zusammenarbeit (vgl. auch III A 2; IX A): Pastorale Anpassung der Diözesanstrukturen; gemeinsame Aufgaben mehrerer, aller Diözesen; Austausch zwischen den Diözesen; Diasporahilfe.

VI. Themenkreis: Christliche Lebensgestaltung

A. Spiritualität des christlichen Lebens inmitten der Welt

B. Christliche Gestaltung bestimmter Lebenssituationen

1. Pastoral und Spiritualität der Lebensphasen; der Alleinstehenden; einzelner Gruppen.
2. Pastorale Sorge um den kranken Menschen (vgl. auch II E).

C. Die Funktion der Orden und religiösen Gemeinschaften in der Kirche von heute

1. Die geistliche Bedeutung der Orden und religiösen Gemeinschaften in unserer Zeit.
2. Spezifische pastorale Aufgaben heute; Bedeutung des kontemplativen Lebens; pflegerische und pädagogische Dienste (vgl. auch VIII B, C).
3. Wirksamkeit fürs Ganze der Kirche; gegenseitige Kooperation; Koordinierung mit der allgemeinen Seelsorge (vgl. auch V A 2, B).

D. Die Berufung zum Leben der Evangelischen Räte inmitten der Welt

E. Andere Gemeinschaftsbildungen in der Kirche

1. Katholische Verbände (vgl. auch IV B).
2. Informelle Gruppen.

VII. Themenkreis: Ehe und Familie

A. Christliche Gestaltung von Ehe und Familie (vgl. auch II E)

1. Die veränderten Bedingungen von Ehe und Familie in unserer Gesellschaft.
2. Theologische Sicht von Ehe und Familie als Hilfe zu ihrer konkreten Gestaltung; pastorale und rechtliche Aspekte.
3. Die Bedeutung der christlichen Ehe für die Kirche und für die Gesellschaft von heute.
4. Christliche Bewältigung der Ehekrisen; Pastoral der gescheiterten Ehe.

B. Sinn und Gestaltung menschlicher Geschlechtlichkeit

1. Sexualerziehung.
2. Geschlechtlichkeit in der Ehe; verantwortliche Elternschaft.

C. Pflichten und Rechte der Eltern und der Familie in Kirche und Gesellschaft (vgl. auch I B 3, II C 4)

D. Die konfessionsverschiedene Ehe

1. Pastorale und rechtliche Fragen.
2. Ökumenische Kooperation in der Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen.

VIII. Themenkreis: Diakonie (Dienst der Kirche an der Gesellschaft)

A. Die Aufgabe der Kirche und die Aufgabe der Christen in der Gesellschaft

B. Die caritativen Dienste

1. Das wesentlich Christliche des caritativen Dienstes der Kirche und der Gläubigen.
2. Die Planung der caritativen Dienste: Schwerpunkte, Träger, Koordinierung.
3. Caritative Zusammenarbeit: Ökumenische Zusammenarbeit; Zusammenarbeit mit anderen Gruppen der Gesellschaft; Zusammenarbeit mit staatlichen Institutionen.

C. Aktuelle kirchliche Aufgaben im Bereich der Bildung

1. Der Bildungsauftrag der Kirche.
2. Zeitgemäße Wege zur Verwirklichung des kirchlichen Bildungsauftrags: Vorschulische Erziehung; Präsenz der Kirche im Schulwesen und in der beruflichen Ausbildung; außerschulische und berufsbezogene Bildung; Jugend- und Erwachsenenbildung.
3. Kooperation im Bildungswesen: Ökumenische Kooperation; Kooperation mit anderen gesellschaftlichen Gruppen und mit dem Staat.
4. Soziale Berufe und ihre Ausbildungswege.

D. Kommunikationsmittel
Kirchenpresse; Präsenz der Kirche und der Christen in den publizistischen Medien (vgl. auch I C 6).

E. Entwicklungshilfe und kirchlicher Dienst am Frieden

1. Die Grundkonzeption kirchlicher Hilfe für Entwicklungsländer.
2. Wege kirchlicher Entwicklungshilfe: Wirtschaftliche, technische und personale Hilfe; Bildungshilfe; Koordinierung der Planungen kirchlicher Hilfe für Entwicklungsländer.
3. Erziehung zum Frieden und sonstige Friedensdienste.

IX. Themenkreis: Zusammenarbeit in der Gesamtkirche und mit den anderen christlichen Kirchen

A. Gesamtkirchliche Kooperation (vgl. auch V B 3)

1. Einheit der Gesamtkirche und Eigenständigkeit der Teilkirchen.
2. Übernationale Pastoralplanung.
3. Ausbau übernationaler Strukturen kirchlicher Kooperation.

B. Weltmission

1. Konzeption und Verständnis der Weltmission.
2. Dienste an den Missionskirchen.
3. Zusammenarbeit mit den Missionskirchen.

C. Ökumenische Kooperation
Kooperation der Kirchen im Dienst an der Gesellschaft und an der christlichen Einheit.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Die außerordentliche römische Bischofssynode (I)

Die bei den unmittelbar am Geschehen Interessierten verbreiteten Befürchtungen, die am 11. Oktober im Vatikan beginnende Außerordentliche Bischofssynode könnte sich wiederum mehr oder weniger ohne Mitwissen der kirchlichen Öffentlichkeit hinter verschlossenen Türen abspielen, scheinen sich in den letzten Wochen nicht bestätigt zu haben. Zwar standen die gesamten Vorbereitungsarbeiten unter strikter Geheimhaltung, und einzelne Episkopate, so der skandinavische Episkopat auf seiner letzten Konferenz im August 1969, und Kardinal *Heenan* von Westminster beklagten diese Geheimhaltung nicht ohne Grund, weil es so nicht möglich sei, sich hinreichend mit theologischen Experten und Gläubigen über ihr Thema zu beraten. Aber seit der öffentlichen Ankündigung des Themas der Synode durch Papst Paul VI. in seiner Weihnachtsansprache vom 23. Dezember 1969 sickerten nicht nur immer wieder Einzelheiten durch, die dann auf mehreren Pressekonferenzen von Bischof Rubin mehr oder weniger bestätigt wurden, bis schließlich, wenn auch auf Umwegen, alle wichtigen Vorbereitungspapiere einschließlich der Eingaben einzelner Episkopate zur Thematik bekannt wurden.

Vorbereitende Information

Zunächst gab das englische „Tablet" (23. 8. 69) eine kurze, aber präzise Zusammenfassung des römischen Themenentwurfs. Fast gleichzeitig erschien in Paris ein Buch des bekannten französischen Mariologen, ehemaligen Konzilstheologen und regelmäßigen Berichterstatters des „Figaro", *R. Laurentin*, Enjeu du II^e^ Synode et contestation dans l'Église (Ed. du Seuil), das neben einem sehr lesbaren, sehr klugen, aber etwas leicht hingeworfenen Überblick über die gegenwärtige kirchliche Krisensituation, das gesamtkirchliche Verhalten Roms, die Kontestationsbewegungen (einschließlich der überall sich bildenden kirchlichen Spontangruppen) und die wichtigsten seit der Ordentlichen Bischofssynode 1967 anstehenden Sachprobleme (z. B. Geburtenregelung, Priesterfrage einschließlich des Zölibats, Mischehe, Interkommunion) einen knappen Aufriß der bisherigen Vorbereitungsarbeiten mit kurzen Zitationen aus den Programmpapieren enthält. Anfang September veröffentlichte schließlich die zu Beginn 1969 neugegründete und seither (in Paris, Ed. du Seuil) zweiwöchentlich erscheinende kirchliche Dokumentationsschrift „IDOC-international" (15. September 1969) den Wortlaut der beiden Programmpapiere, das vom Sekretariat der Synode erstellte Kompendium der Vorschläge der Bischofskonferenzen vom März und des thematischen Vorbereitungsschemas vom Mai dieses Jahres. Das gleiche Sonderheft von IDOC veröffentlichte auch den Wortlaut der Eingaben dreier Bischofskonferenzen (der belgischen, der deutschen und der niederländischen) sowie als Begleittexte eine Studie des Hauptautors von „Lumen gentium", Prof. *G. Philips* (Löwen), über die sehr stark in die thematische Ausrichtung der Synode hineinspielende „nota praevia" und einen Aufsatz von *E. Schillebeeckx* über „Synode, kollegiale Führung und Lokalkirche". Zu erwähnen wären auch die beiden im Blick auf die Synode den ekklesiologischen und ökumenischen Hintergrund ableuchtenden, aber zeitlich schon etwas vorausliegenden Arbeiten von Prof. *G. Thils*, Löwen, „Unité et communion dans l'Église. A propos du synode épiscopal d'octobre" (in „nouvelle revue théologique", Mai 1969, S. 475 bis 492) und „Unité catholique ou centralisation à outrance" (in „Église Vivante": Beilage „Documents et Recherches" 1969), in dem der erste Beitrag auf die auf der Synode anstehende Einheitsproblematik hin weiter ausgeführt wird.

Zur Aufhellung des Klimas der Vorbereitungsarbeiten gehörte auch die Auseinandersetzung um das bekannte Interview des Kardinals *Suenens*, der in jüngster Zeit seine wesentlichen Gedanken über das Verhältnis zwischen Papst, Kurie und Episkopat in der Leitung der Kirche in einem Gespräch mit dem (ref.) Dekan der Divinity School of Chicago, Prof. *J. C. Brauer* („The future and prospect of corresponsibility in the church", veröffentlicht im „National Catholic Reporter", 3. 9. 69), wiederholt hat; die beiden Artikel von *H. Küng* in „Publik" (15. 8. 69) und später in „Le Monde" über den „Petrusdienst in der Kirche" und „das Bild eines Papstes" (letzterer wurde auch von der italienischen Illustrierten „L'Europeo" übernommen) und als „konservatives" Pendant das nicht weniger geharnischte Interview von Kardinal *J. Daniélou* mit der italienischen Monatsschrift „Famiglia mese" (September 1969), in dem der in Rom theologisch einflußreiche Kardinal innerkirchliche Aufweichungstendenzen scharf kritisierte und den Kontestationsgruppen rein humanistisches und politisch-soziales Verständnis der Kirche vorwarf.

Aber abgesehen von diesen das Klima der gegenwärtigen Auseinandersetzung artikulierenden Beiträge und Interviews und den genannten dokumentarischen Veröffentlichungen, stieß man in letzter Zeit auch bei Vorbereitungsinterna nur noch gelegentlich, aber keineswegs immer auf stumme Wände, so daß man bei einigermaßen sorgfältiger Prüfung des Materials nicht nur einen Überblick über die Art und Weise der Vorbereitung, sondern auch zureichende Einsicht in die voraussichtlich vorherrschenden Tendenzen erhält. Während der Synode selbst wird gewiß keine besondere Publizitätsfreudigkeit zu erwarten sein; wenn die Abschirmung vor einer eher zwiespältig beteiligten Öffentlichkeit die gebotene Offenheit der Verhandlungen nach innen erleichtert, ist dagegen wohl kaum viel einzuwenden. Von einer völligen Geheimhaltung scheint man auf jeden Fall abgesehen zu haben. Die Presse soll durch tägliche Bulletins über ein von Synodalen gebildetes Pressekomitee, dessen Sprecher wiederum der Leiter des Konzilspresseamtes, Msgr. *F. Vallainc*, sein wird, unterrichtet werden. Gelegentliche Pressekonferenzen sind ebenfalls vorgesehen. Viel schwieriger ist freilich eine Beurteilung der ekklesialen Reichweite der synodalen Überlegungen und der Frage, wieweit zum jetzigen Zeitpunkt eine Sondersynode über ein primär innerhierarchisches Thema die am innerkirchlichen Gespräch allmählich ermüdende Öffentlichkeit zu interessieren und nachhaltigere Wirkungen zu erzeugen vermag. Doch zunächst zu den mehr praktischen Fragen der Vorbereitung, der Zusammensetzung, der Zuständigkeiten und des Beratungsmodus.

Die Vorbereitung

Vergleicht man den diesmaligen Stil der Vorbereitung mit dem der ordentlichen Synode vom Herbst 1967, so wird man unabhängig von der thematischen Ausrichtung sagen können, daß jetzt sorgfältiger und im Ansatz auch kollegialer vorgegangen wurde. Dies wurde in letzter Zeit von verschiedenen Episkopaten, vor allem vom französischen, mit Anerkennung registriert. Die Bischofskonferenzen wurden nicht nur rechtzeitig über Thematik und Tagesordnung informiert, sie hatten, allerdings innerhalb des vom Papst allein bestimmten Generalthemas, auch die Möglichkeit, bei der thematischen Vorbereitung selbst aktiv mitzuwirken. Man hat diesmal aufs reine Improvisieren, aber auch auf die Erstellung fertiger Schemata aus rein römischer Initiative verzichtet, und man will, so betonte Bischof Rubin auf seiner letzten Pressekonferenz, auch den bis Ende September nochmals revidierten Schemaentwurf zur Generalthematik nicht als strikte Tagesordnung verstehen (vgl. „Osservatore Romano", 9. 9. 69). Praktisch ist aber damit wohl nur eine größere Flexibilität bei den Beratungen und bei der Endformulierung des Textes gemeint, über dessen Qualifikation und endgültiges Schicksal der Papst selbst zu entscheiden hat, es sei denn, er übertrage der Synode Beschlußfassungskompetenz.

Wie aus verschiedenen früheren Meldungen bereits bekannt ist, wurden zur Vorbereitung der Synode zwei Kommissionen berufen: eine Kommission zur Revision der Geschäftsordnung (im September 1968) und eine Programmkommission (im Januar 1969). Zur ersteren gehören alle drei delegierten Präsidenten der ersten Bischofssynode: die Kardinäle *Conway*, *Felici* und *Villot*. Sie war fast rein kurial zusammengesetzt und hatte Kardinal Felici, den Hauptautor und meisterhaften Handhaber der Konzilsgeschäftsordnung und im wesentlichen auch Verfasser der ersten Ausgabe des Synodenreglements, zum Präsidenten. Schon auf Grund dieser personellen Verhältnisse in der Geschäftsordnungskommission und wegen der Tatsache, daß die möglichen Änderungen auf die Geschäftsordnung beschränkt blieben und nicht das Statut der Synode betrafen, war mit einschneidenden Neuerungen selbstverständlich nicht zu rechnen. Die Neuausgabe der Geschäftsordnung beschränkt sich denn auch auf die Veränderung einiger Details über den Modus procedendi und die Arbeitsstäbe der Synode (Kommissionen, Sekretariat, Pressekomitee und Presseamt).

Größeres Gewicht hatte die Programmkommission, der mit Ausnahme des jetzigen Kardinalstaatssekretärs (Kardinal *Villot*) und dem Präfekten der Bischofskongregation (Kardinal *Confalonieri*) als Präsidenten ausschließlich residierende Bischöfe und (mit einer orientalischen Ausnahme) Präsidenten von nationalen und regionalen Bischofskonferenzen angehörten: Kardinal *Döpfner*, Kardinal *V. Gracias* (Bombay), Erzbischof *J. Dearden* (Detroit), Vorsitzender der US-amerikanischen Bischofskonferenz, Kardinal *P. Zoungrana*, Erzbischof von Ouagadougou und jetzt Präsident des gesamtafrikanischen Bischofskomitees, Erzbischof *Avelar Brandão Vilela* (Teresina), Vorsitzender des CELAM, und der maronitische Erzbischof *M. Doumith*. Die Zusammensetzung dieser Kommission verdient wegen der besonderen regionalkirchlichen Zuständigkeiten der Mitglieder besondere Beachtung. Doch ist zu bedenken, daß die eigentliche Vorbereitungsarbeit, vor allem die Verwertung der bischöflichen Eingaben (an denen sich übrigens nicht nur Bischofskonferenzen, sondern auch Einzelbischöfe beteiligten) und die Erstellung des Beratungsentwurfs durch eine kleine Gruppe von kurialen und theologischen Experten erfolgen mußte. Die Programmkommission als solche konnte auf ihren zwei Sitzungen, Anfang März und Ende April 1969 nur allgemeine Leitlinien erarbeiten, Weisungen erteilen und die Entwürfe billigen.

Die gesamte Vorbereitungsarbeit weist etwa folgende Etappen auf: Am 8. Dezember 1968 richtete Bischof *Rubin* den Ankündigungsbrief an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen mit Angabe des Themas und der Bitte um Vorschläge. Am 23. Dezember erfolgte die offizielle Ankündigung der außerordentlichen Synode durch den Papst. Bis zum 1. Februar mußten die Vorschläge durch die Bischöfe und die Bischofskonferenzen (im Ganzen waren es nach Laurentin 128 Antworten) eingereicht sein. Im März erhielten die Bischöfe das vom Sekretariat erstellte Kompendium der Verhandlungsvorschläge. Mitte Mai war der 29seitige lateinische Text des Diskussionsschemas abgeschlossen; Anfang Juni wurde der Programmentwurf den Bischofskonferenzen zugestellt. Seither hatten die Bischofskonferenzen erneut Gelegenheit, zum Programmentwurf Stellung zu nehmen. Die deutschen Bischöfe taten dies auf ihrer Außerordentlichen Vollversammlung am 28. und 29. August, auf der sie auch die Vorbereitungsentwürfe für die Synode der Diözesen der Bundesrepublik zur Veröffentlichung freigaben (vgl. ds. Heft, S. 472). Diese zweite Serie von Stellungnahmen (nunmehr zum Entwurf selbst) sollte, soweit möglich, noch in den Entwurf eingearbeitet oder bei Beratungen selbst berücksichtigt werden. Die Bischöfe scheinen jedoch von dieser zweiten Möglichkeit keinen übergroßen Gebrauch gemacht zu haben. Bis zum 5. September waren erst zehn Eingaben eingegangen. Bekannt ist, daß einige Bischofskonferenzen nach Kenntnisnahme des Entwurfs ihre Haltung in Richtung eines mehr pragmatischen Vorgehens ohne Versuche theologischer Fixierung geändert haben.

Die Zusammensetzung

Die Außerordentliche Synode weist eine etwas andere Zusammensetzung auf als die ordentliche Synode von 1967. Laut Statut gehören einer Außerordentlichen Synode an: die Patriarchen (6), Großerzbischöfe (1) und Metropoliten (6), die keinem Patriarchat der katholischen Ostkirchen unterstellt sind; die Präsidenten der nationalen Bischofskonferenzen und die Präsidenten der Bischofskonferenzen von mehreren Nationen (93), die Kardinäle, die eine Kurienkongregation leiten (19, darunter auch der Kardinalstaatssekretär), drei von der Vereinigung der Generaloberen gewählte Ordensmänner. Der Papst kann seinerseits bis zu 15 % der Mitglieder der Versammlung ernennen. Er hat 17 weitere Mitglieder berufen. Im Ganzen zählt also die Synode ohne Sekretär 145 Mitglieder. Die Liste der 17 vom Papst ernannten Mitglieder erweist sich als durchaus instruktiv. Der Papst verfolgte dabei offenbar drei Gesichtspunkte: 1. ernannte er einige besondere Funktionen wahrnehmende, persönlich angesehene oder durch ihre Diözese exponierte Kardinäle. Dazu gehören: die Kardinäle *Bengsch* (wohl als Vorsitzender der Berliner Ordinarienkonferenz), *Wojtyla* (Krakau), *Enrique y Tarancon* (Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien) und *Cooke* (New York).

2. einige wenige Bischöfe, die auf Grund ihrer kirchlichen Stellung über eine besondere Erfahrung in der zu verhandelnden Thematik aufweisen: dazu gehören Erzbischof *Brandão Vilela* und Weihbischof *Pironio*, Präsident bzw. Sekretär des CELAM. 3. einige Vertreter und hohe Würdenträger (Kardinaldekan *Tisserant*, Kardinal *Cicognani*) von kurialen Nebenämtern und kuriennahe Theologen. Zu ersteren gehören die Kardinäle *Felici* und wohl auch *Dell'Acqua* (Generalvikar für die Diözese Rom), sodann Erzbischof *M. J. O'Connor* und Titularbischof *A. Ferrari-Toniolo*, Präsident bzw. Propräsident der Päpstlichen Kommission für publizistische Mittel; zu letzteren Kardinal *Daniélou* und Titularbischof *Colombo*. Eine Gruppe für sich bildet der schon in anderem Zusammenhang genannte Prof. *Philips*, der wie 1967 der römische Kanonist *W. Bertrams SJ* als einziger Nichtbischof der Synode als Mitglied (nicht als Berater) angehört.

Diese Zusammensetzung hat gewiß ihre Vor- und Nachteile. Von großem Vorteil ist die relativ kleine Zahl von Mitgliedern, die ein relativ rasches und effizientes Arbeiten ermöglicht. Die vom Statut vorgesehene Zusammensetzung führt aber zu nicht zu unterschätzenden Ungleichgewichten. Ein erstes Ungleichgewicht ergibt sich schon durch die Vertreter (Präsidenten) der Bischofskonferenzen, da das europäisch-amerikanische Element nicht nur quantitativ zu kurz kommt. Aber dieses Ungleichgewicht ist wohl durch keinerlei Kriterien behebbar. Ein zweites starkes Ungleichgewicht ergibt sich aber durch die starke Präsenz des kurialen Elements, das durch die päpstlichen Zusatzernennungen wohl noch erhöht wird. Hier hätte eine etwas einschneidendere Statutenänderung abhelfen können. Mehrere Bischofskonferenzen, u. a. auch die deutsche, hatten vorgeschlagen, daß zwar der Papst selbst häufiger, wenn nicht regelmäßig, den Sitzungen der Synode vorsitzen, daß aber die Mitglieder der Kurie nur in beratender Funktion ohne Stimmrecht teilnehmen sollten, da sie ja als Angehörige römischer Dikasterien den Papst repräsentieren. Sie sollten, so wird der Vorschlag eingeschränkt, allerdings dann Stimmrecht erhalten, wenn der Papst der Synode Gesetzgebungsvollmacht erteilt. Da doch gerade die Außerordentliche Bischofssynode als Repräsentationsorgan der Bischofskonferenzen zur Unterstützung des Petrusamtes konzipiert ist, wird in der Tat kaum einsichtig, welche mitentscheidende Funktion Vorstände von Kurialbehörden hier ausüben sollten. Selbst wenn man die am Ursprung der Synode stehende These vertritt, die Synode sei der Kurie „weder unter- noch übergeordnet" (Kardinal Marella), so steht doch nichts im Wege, diese im Sinne einer klaren Arbeitsteilung zwischen Legislative (Konsultative) und Exekutive zu interpretieren. Indessen bleiben aber die kurialen Verzahnungen nicht nur durch zahlreiche römische Mitgliedschaft bestehen, sondern finden ihren besonderen symbolischen Ausdruck noch durch die Tatsache, daß der Präfekt der Bischofskongregation nicht nur Präsident der Programmkommission, sondern mit den delegierten Kopräsidenten, Kardinal *V. Gracias* (Bombay) und Kardinal *A. Rossi* (São Paulo), der europäische Vertreter im Präsidium ist.

Die Verfahrensweise

Die Synode bleibt so in jeder Beziehung mit der Kurie verquickt. Man hat nicht den Eindruck, daß Konsequenzen des kollegialen Prinzips sich hier in absehbarer Zeit durchsetzen.

Wie die Vorbereitung der Synode verspricht auch die geplante Verfahrensweise eine Straffung der Arbeiten, eine feste organisatorische Gliederung und einen ökonomischeren Umgang mit der Zeit. Das ermöglicht die strikte thematische Begrenzung. Es wird in den eigentlichen Vollversammlungen der Synode nur ein einziges Thema geben: Das Verhältnis der Bischofskonferenzen zum Heiligen Stuhl und die Beziehungen der Bischofskonferenzen untereinander. Dieses Generalthema wird nach drei Fragenkreisen entwickelt: 1. die lehrhaften Grundlagen der Zusammenarbeit der Bischofskonferenzen mit dem Petrusamt, 2. die praktische Gestaltung der Zusammenarbeit zwischen dem Episkopat und der zentralen Kirchenleitung (Papst und Kurie), 3. die Beziehungen der Bischofskonferenzen untereinander. Für diese drei Fragenkreise wurden jeweils ein Relator und ein dem Relator beigeordneter Sondersekretär, der zugleich als Experte fungiert, bestimmt. Der Relator für den ersten (doktrinalen) Teil ist wiederum kein Diözesanbischof, sondern der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal *F. Šeper*. Als Sekretär fungiert der junge portugiesische Dogmatiker an der Päpstlichen Universität Gregoriana, *A. Anton SJ*, der neben dem Kanonisten Bertrams als hauptsächlicher Redaktor des vorliegenden Diskussionsschemas anzusehen ist. Relator für den zweiten Teil ist der Erzbischof von Paris und Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, Kardinal *F. Marty;* der ihm zugeordnete Sondersekretär der Löwener Kanonist und beigeordnete Sekretär der Kommission für die Reform des kanonischen Rechts, *G. Onclin*. Den dritten Fragenkreis vertritt als Relator der neue Erzbischof von Panama und frühere Generalsekretär und Vizepräsident des CELAM, *M. McGrath*. Sondersekretär für diesen Bereich ist der Sekretär des französischen Episkopats und Sekretär für die Vorbereitung der bisherigen Europäischen Bischofssymposien, Weihbischof *R. Etchegaray* (Paris). Die drei Relatoren werden zu den ihnen zugewiesenen Fragenkomplexen jeweils ein einleitendes Referat halten. Die Entwürfe für diese einleitenden Referate wurden von den jeweiligen Sondersekretären erstellt und liegen bereits seit August in Rom vor. Die drei Relatoren und Sondersekretäre fungieren auch als Vorsitzende bzw. Sekretäre der wiederum für jeden der drei Themenkreise vorgesehenen Kommissionen. Nach konziliarem Schema werden also weder Relatoren (Kommissionspräsidenten) noch die Kommissionssekretäre von den Synodalen selbst bestimmt, sondern ernannt. Jede Kommission erhält 12 Mitglieder, davon werden (wiederum nach konziliarem Schema) acht gewählt und vier vom Papst ernannt. Es gibt also auch da keinerlei Anzeichen der Verselbständigung der Synode, wohl aber Hinweise auf die Bemühung um größere Arbeitseffizienz. Auf dieser Linie liegt auch die „Verstärkung" des Sekretariats der Synode durch die Mitarbeit von sieben Sekretären nationaler Bischofskonferenzen. Von deutscher Seite wird Prälat *K. Forster* im Sekretariat vertreten sein. Wenn ihre Hauptaufgabe auch in der Stützung des Sekretariats besteht, so dürfe ihnen doch auch eine besondere Funktion bei Sitzungen nach Sprachgruppen zugedacht sein. Auch Experten sind diesmal im Gegensatz zur Synode von 1967 (nicht zuletzt auf Drängen mehrerer Episkopate) vorgesehen. Allerdings scheinen sie in der revidierten Geschäftsordnung noch nicht berücksichtigt zu sein. Außer den drei Sondersekretären ist bisher von Expertenernennungen auch nichts bekannt geworden. Sicher ist jedoch, daß Fachberater nur zugelas-

sen werden, wenn sie ausdrücklich vom Papst ernannt bzw. autorisiert sind. Auch die Abwicklung der eigentlichen synodalen Beratungen scheint schon wegen der kurzen Zeit, die zur Verfügung steht (14 Tage, maximal drei Wochen), diesmal gründlicher vorgeplant. Sie wird sich auf vier verschiedenen Ebenen abspielen: 1. in den Vollversammlungen, wo die Hauptdiskussionen stattfinden, 2. in den Kommissionen, die nach den Vorschlägen des Plenums die Vorlagen zu redigieren haben werden, 3. in Einzelsitzungen nach Sprachgruppen, wo die Möglichkeit gegeben werden soll, sich zu einem bestimmten Fragenkreis nach regionalen Gesichtspunkten abzusprechen, 4. in den auch vom Papst und von mehreren Kongregationspräfekten gewünschten und vorgesehenen Begegnungen der Vorsitzenden der Bischofskonferenzen (praktisch wohl des Plenums) mit Vorsitzenden einzelner römischer Dikasterien. Die beiden letzten Arbeitsebenen sind neu: Was während des Konzils oder auch auf der Synode 1967 in dieser Richtung geschah, hatte rein privaten Charakter. Jetzt sollen die Sitzungen nach Sprachgruppen Bestandteil der Synode selbst werden. Wieweit daran gedacht ist, aus diesen Vorversammlungen nach Sprachgruppen Vorformen für die vom Statut vorgesehene (in sich nicht unproblematische) dritte Form der Bischofssynode zu entwickeln, der sog. Sonderversammlung von Vertretern des Episkopats eines bestimmten begrenzten Gebietes (vgl. Art. VII des Motu proprio „Apostolica sollicitudo" vom 15. 9. 69; Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 643), läßt sich nicht absehen, aber auch nicht ausschließen. Die Begegnungen zwischen den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen und den Vorständen einzelner römischer Dikasterien sind zwar nicht amtlicher Bestandteil der Synode, sondern sind aus deren Anlaß vorgesehen, doch kommt ihnen unter Umständen eine größere Bedeutung als den Sitzungen des Plenums zu. Hier sollen nämlich solche Themenkreise zur Sprache kommen, die für die Plenumssitzungen nicht vorgesehen sind. Es ist bisher nicht bekannt, an welche Themenkreise im einzelnen gedacht ist. Denkbar sind Besprechungen über die regionale Anpassung der Riten, über die Reform des kanonischen Rechts, wohl auch der sehr breite Fragenkomplex Ehe. Sicher zur Sprache kommt auf dieser Basis die Priesterfrage. Konkret dürfte hier die Möglichkeit der Zulassung Verheirateter zum Priesteramt diskutiert werden, nachdem mehrere Bischofskonferenzen diese Frage für besonders dringlich erklärt haben (u. a. Belgien, Holland, Brasilien, Zambia). Kardinal *J. Wright*, der Präfekt der Kleruskongregation, hatte das Thema selbst erst jüngst beim Namen genannt. Man wird diese Begegnungen, in denen Rom seine Bereitschaft zum unmittelbaren kollektiven Gespräch mit dem Weltepiskopat versucht, nicht unterschätzen dürfen. Sie bringen methodisch einen echten Fortschritt. Was diesen Gesprächen an *Verbindlichkeit* fehlt, wird durch das größere Maß an Direktheit ausgeglichen. Welcher Erfolg ihnen beschieden ist, hängt aber letztlich vom Willen der einzelnen Dikasterien ab. Auch bewegt man sich mit dieser Methode durchaus innerhalb des traditionellen Beziehungsrahmens Episkopat–Kurie. Legislative (die Vertreter des Bischofskollegiums) und die Exekutive (Kurie) treffen sich bei unklarer Gewaltenteilung auf gleicher Ebene. Zwischen ordentlicher und delegierter Jurisdiktion wird nicht adäquat unterschieden. Die alten Handicaps bleiben. Es gibt Einzelverbesserungen. Vom Mut zu Strukturreformen ist nichts zu merken.

Die Thematik

Sieht man das vom Sekretariat der Synode erstellte Kompendium von Vorschlägen und einzelne Eingaben von Bischofskonferenzen durch, so kann man feststellen, daß sich viele Konferenzen keineswegs auf den Fragenkomplex Beziehungen zwischen den Bischofskonferenzen und zentrale Kirchenleitung beschränken wollten. In dem Kompendium selbst werden allerdings nur einige wenige Themen aufgezählt. An erster Stelle (die Frage der Zusammenarbeit zwischen dem Papst und dem Weltepiskopat tangierend) steht der Wunsch nach der Prüfung der kirchlichen Situation nach dem Erscheinen von „Humanae vitae". Als weitere Themen werden von sehr vielen Bischofskonferenzen genannt die Priesterfrage einschließlich des Zölibatsproblems, die Stellung der Ordensleute in den Diözesen, die Kodexreform (im Kompendium nicht aufgeführt), die Liturgiereform, Fragen der Ehepastoral einschließlich des Mischehenproblems und als letzter Punkt die immer stärker empfundene katechetische Problematik. Unter den ersten Eingaben wurden auch die noch unerledigten Beratungsgegenstände der ersten Synode aufgegriffen: die Forderung nach einer römischen *Theologenkommission*, die (nach einem Vorschlag des belgischen Episkopats) nicht nur von den römischen Dikasterien und vom Papst, sondern auch von einzelnen Bischöfen zu Rate gezogen werden könnte. Ihre inzwischen erfolgte Konstituierung wurde mit Befriedigung zur Kenntnis genommen, ebenso die Ankündigung ihrer ersten Sitzung am Vorabend der Synode (vom 4. bis 9. Oktober). Ein weiteres von der ersten Synode her noch anstehendes Thema war die *Mischehengesetzgebung*. Laut Brief von Bischof Rubin vom 14. Oktober 1968 hat der Papst zur Behandlung dieser Frage eine eigene Kardinalskommission unter dem Vorsitz von Kardinal *Šeper* einberufen mit dem Auftrag, eine neue Instruktion zu erarbeiten. Mit der Veröffentlichung dieses Dokuments, das nach bisherigen Meldungen als wesentliche Neuerung die Übertragung der Dispensvollmachten an die Bischöfe vorsehen soll, wird noch vor Beginn der Synode gerechnet. Nicht wenige Vorschläge bezogen sich auf die *Revision des Statuts* der Synode selbst: häufigere Einberufung der Synode (u. a. die Bischofskonferenzen der USA, Österreichs, Skandinaviens, Frankreichs); häufigere Anwesenheit des Papstes bei den Sitzungen (in sehr zahlreichen Eingaben gefordert); die Zulassung von Experten; die Schaffung eines eigenen ständigen Komitees der Synode zur Aufrechterhaltung der Wechselbeziehungen zwischen dieser und den Länderepiskopaten (u. a. die Bischofskonferenzen der USA, Spaniens, Jugoslawiens und Frankreichs). Bemerkenswert sind hier die Vorschläge der deutschen Bischöfe: Sie betonen erstens die Bedeutung der Synode als Kontakt- und Koordinierungsorgan zwischen den Kirchen der verschiedenen Länder (neben der ihr bisher zugedachten Rolle der Beratung des Papstes und der römischen Kurie). Sie bitten zweitens den Papst, dieser möge vor Entscheidungen über sehr schwierige Materien, die die Gesamtkirche betreffen, die Synode einberufen. Sie verlangen nach mehr *Einfluß der Bischofskonferenzen* auf die Thematik der Synodalberatungen, damit wirklich alle wichtigsten Bedürfnisse und Schwierigkeiten der Gesamtkirche auf ihr zur Sprache kommen, und fordern eine die Gesamtkirche repräsentierende Expertengruppe von „Klerikern oder Laien". Schließlich sollte sie (auch hier zielte man auf eine — wenigstens

gewisse — Verselbständigung der Synode) ein Komitee wählen können, das dem Präsidium und dem Sekretariat der Synode mit Rat und Tat zur Seite steht.
Vergleicht man die Eingaben der Bischöfe, das Resümee dieser Eingaben durch das Sekretariat der Synode (dieses ist sehr kurz gehalten und beschränkt das Material strikte auf die drei Fragenkreise des Generalthemas) und das vorläufige Diskussionsschema, so ergibt sich zwischen diesen unschwer ein deutliches Gefälle, in dem sich wohl auch eine Tendenz ankündigt. Manche Vorschläge, die das Prinzip der Kollegialität nicht nur in einer Richtung (der vom Papst gewährten Kollegialität), sondern in beiden Richtungen (als Mithilfe und Mitsprache bei der obersten Kirchenleitung und als Autonomiezuwachs für die Lokal- und regionalen Kirchen) ansiedeln möchten, tauchen in dem Resümee des Sekretariats gar nicht oder in neutralisierter Form auf. „Wie alle Arbeiten dieser Art", vermerkt Laurentin (a. a. O., S. 273), „tendiert es dahin, die anspruchsvollsten Eingaben zu nivellieren." Bei der Forderung nach einer klareren theologischen Darstellung der Einheit in der Kirche werden beispielsweise auch die Eingaben der deutschen und belgischen Bischöfe genannt. Aber die *Richtung,* in die diese Eingaben tendieren, ist verwischt: Die Belgier betonen die Einheit der Kirche als Communio von Einzelkirchen. Die Deutschen unterstreichen besonders nachdrücklich die Funktion des Subsidiaritätsprinzips als „Operationsprinzip" (principium agendi) der Einheit. Im Diskussionsschema wird dieser Gesichtspunkt gerade noch gestreift, das Kompendium weiß nur (auch unter Hinweis auf die deutsche und belgische Eingabe) von der Notwendigkeit der Betonung des Strukturprinzips der Einheit, der hierarchischen Verfassung und der „communio hierarchica" zu berichten, deren nähere Erläuterung von den Belgiern erbeten wird. Unter Nr. 4 (auch Laurentin weist auf diesen Punkt hin) betont das Kompendium „die Geltung und die Bedeutung des Lehramtes des Papstes und die *untergeordnete* Autorität der Bischofskonferenzen und der Einzelbischöfe", während die darauf bezogenen Eingaben (nicht alle, aber einige) viel eher das Kollegialprinzip im Auge hatten. Nicht erst aufgenommen hatte man das Problem der Nuntien, das mehrere Bischofskonferenzen (u. a. Belgien, Holland) angesprochen hatten: ein Hinweis wohl, daß diese Frage zur Zeit der Abfassung des Kompendiums (Februar/März) im Sinne des Motuproprio vom 24. Juni 1969 entschieden war.

Das Diskussionsschema

Auch wenn das zweite Vorbereitungsdokument, das „Schema de quo disceptabitur in primo extraordinario coetu Synodi Episcoporum", wie im Titel versichert wird, „secundum Conferentiarum Episcopalium animadversiones" ausgearbeitet wurde, so wird man sicher weder dem Text noch seinen Autoren Unrecht tun, wenn man darin das Primats- und entsprechende Kirchenverständnis der nur leicht konziliar modulierten römischen Schultheologie deutlicher aufscheinen sieht als die Meinungsvielfalt der bischöflichen Eingaben. Das lag gewiß nicht nur an den Autoren, denn erstens gehen die Tendenzen sowohl unter lehrhaften wie pragmatischen Gesichtspunkten zwischen den und innerhalb der einzelnen Bischofskonferenzen erheblich auseinander; zweitens finden sich auch im Weltepiskopat genügend Vertreter eines strengen, wenn auch kooperativeren Zentralismus. Sieht man von den sich öfters wiederholenden Umschreibungen der Stellung des „obersten Hirten der Kirche", des römischen Papstes „als Prinzip und sichtbares Fundament der Einheit" sowohl der Bischöfe wie der Gläubigen ab, der vor allem immer wirksamer die Einheit des Gottesvolkes zu fördern habe, so folgt der Entwurf wohl eher der praktischen Zielsetzung, geeignete Formen der Zusammenarbeit zwischen Rom und dem Weltepiskopat und innerhalb des Episkopats sichtbar zu machen. Die *introductio doctrinalis* liest sich eher konventionell, wiederholt die für das Verhältnis zwischen Bischofskollegium und Episkopat entscheidenden Aussagen von „Lumen gentium". Die Einheit der Kirche als hierarchisch verfaßter Gemeinschaft der Gläubigen wird in allgemeinsten Wendungen umschrieben. Das sakramentale Fundament des Bischofskollegiums wird herausgestellt, aber noch mehr der hierarchische Vorrang des Papstes, der, da er Vollmacht über die Gesamtheit des Gottesvolkes hat, als sichtbares Prinzip der Koordinierung und Leitung der gesamten kirchlichen Tätigkeit (totius activitatis Ecclesiae) aufgerichtet sei. Deswegen werde er nochmals auf besondere Weise Prinzip dieser Einheit für das Bischofskollegium, weswegen er auch die Art und Weise der Ausübung der kollegialen Sorge für die Kirche zu bestimmen habe. Vorherrschend wird kollegiale Verantwortung des Bischofskollegiums doch als Hilfestellung gegenüber dem Papst in der Regierung der Gesamtkirche gesehen; aber immerhin wird betont, daß die Synodalversammlung selbst einer kollegialen Aktion im eigentlichen Sinne nahekommt (prope actionem stricte collegialem est). Soweit der Text *theologisch* relevant ist, sieht man darin den Konzilsparallelismus zwischen sakramentalem und juristischem Kirchenverständnis, zwischen Primats- und Kollegialitätsprinzip fortgesetzt.
Etwas offener in seinen Grundaussagen ist der zweite Teil des Schemas gehalten. Der Akzent liegt hier stärker auf *Koordination,* weniger auf Über- und Unterordnung. Die Einheit der Kirche, verstanden als zentripetale Einheit, die trotz aller anerkannten Pluralität dem Konzept einer „Einheitskirche" nahebleibt, ist auch hier vorrangiges Anliegen, aber dieses Anliegen soll vornehmlich durch geeignete Formen der Kooperation erreicht werden. Gewünscht wird vor allem eine engere Zusammenarbeit und ein regelmäßigerer und vollständigerer Gedankenaustausch zwischen den Bischofskonferenzen und den Dikasterien der Kurie. Aber auch die Synode selbst wird als *Kontaktorgan* zur „Erleichterung der Kommunikation zwischen den Bischofskonferenzen und dem Heiligen Stuhl" aufgewertet. Die Synode, so heißt es da, biete eine „glückliche Gelegenheit, sei es zur Stärkung der Bande zwischen den Partikularkirchen und dem Apostolischen Stuhl, sei es zur Ermöglichung eines unmittelbaren Dialogs zwischen dem Papst und den Bischofskonferenzen". Mit konkreten Vorschlägen geizt der Text, nimmt aber einige Postulate der Bischofskonferenzen zur Verbesserung des Modus procedendi (u. a. auch die Forderung nach der Berufung von Experten) auf.
Sehr kurz, aber relativ konkret ist der dritte Teil über die Beziehungen der Bischofskonferenzen untereinander geraten. Empfohlen werden der Austausch von Erfahrungen über die verschiedenen pastoralen Methoden, der Austausch der Beschlüsse und Protokolle der Bischofskonferenzen: aber auch Informierung „über Gefahren und Irrtümer, die im eigenen Lande zirkulieren und die auch andere Völker bedrohen können".

Wenn nicht alles täuscht, dürften in der Diskussion drei Fragenkomplexe beherrschend sein: die Anwendung des *Subsidiaritätsprinzips* (das mehrere Bischofskonferenzen erwähnten und dem auch der Entwurf besondere Bedeutung beimißt) in den innerhierarchischen Beziehungen; die umstrittene Frage der gegenseitigen *präventiven Information;* die Errichtung *übernationaler Bischofskonferenzen.* Verbleibt man bei der Diskussion des Subsidiaritätsprinzips nicht im Abstrakten, sondern sucht man es etwa am Beispiel der Liturgie oder der Ehegesetzgebung (daran scheinen Afrikaner besonders interessiert zu sein) zu demonstrieren, dürfte sich hier am ehesten ein gangbarer Weg zu einer stufenweisen Dezentralisierung öffnen. Diese Möglichkeit würde allerdings gründlich aufgehoben, wenn die im zweiten Teil ausgesprochene und von einzelnen Bischofskonferenzen (u. a. von der italienischen) vorgeschlagene auf den ersten Blick plausibel klingende Aufforderung verwirklicht würde: nicht nur der Papst solle vor wichtigen Entscheidungen die Bischofskonferenzen informieren und konsultieren, sondern die Bischöfe sollten, „wie es sich geziemt", bei öffentlichen Erklärungen der Meinung des Papstes Rechnung tragen und die Bischofskonferenzen von der Veröffentlichung einer Erklärung über einen wichtigen Punkt die Auffassung des Apostolischen Stuhles „tempore opportuno" erkunden. Bedenkt man dazu die Neuumschreibung der Rolle der *Nuntien* gegenüber den Bischofskonferenzen, so kann man sich leicht ausdenken, was im Zweifelsfalle an Führungsselbständigkeit der Bischöfe übrigbliebe. Die Vorgänge um „Humanae vitae" boten bereits reiches Anschauungsmaterial. Eine gegenseitige Unterrichtung ist sicher wünschenswert, aber sie darf nicht zu einseitiger Abhängigkeit führen. An diesem Punkt dürfte sich, das zeigen die Eingaben verschiedener Bischofskonferenzen, die Debatte noch heftig entzünden. — Bezüglich der Errichtung regionaler oder kontinentaler Bischofskonferenzen kann die Synode wohl nur zu einem Meinungs- und Erfahrungsaustausch führen. Die konkreten Initiativen werden von den betreffenden Episkopaten selbst ausgehen müssen. Erste Ansätze dazu boten (neben CELAM) die jüngsten kontinentalen Bischofssymposien in Chur (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 348) und in Kampala (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 400).

Im Ganzen herrscht gegenwärtig bei den Bischöfen wohl eine doppelte *Tendenz* vor: 1. die Verstärkung gegenseitiger Information und Kooperation zu befürworten, aber möglichst jeden Zwang zu vermeiden, 2. auf Versuche lehrhafter Festlegungen zu verzichten, die Möglichkeiten praktischer Kooperation an konkreten Beispielen zu exemplifizieren und eine gewisse Dezentralisierung rein pragmatisch zu fördern. Es liegt auf dieser Linie, wenn beispielsweise die deutschen Bischöfe den in ihrer ersten Eingabe gemachten Vorschlag, durch eine eigene Expertenkommission ein Lehrdokument über die kirchliche Einheit ausarbeiten zu lassen, das für die ganze Kirche gelten sollte (caracterem directivum accipiat), in der letzten Phase der Vorbereitung nicht mehr sonderlich urgierten. Ein solches Dokument würde sich gegenwärtig fast sicher als Bumerang erweisen.

Was kann die Synode erreichen?

Erwarten kann man von der römischen Bischofssynode wohl, daß sie die *spürbaren Spannungen* zwischen Rom und den Partikularkirchen, zwischen der zentralen Kirchenleitung und verschiedenen Bischofskonferenzen nicht verschärft. Man kann weiter erwarten, daß der etwas negative Beigeschmack, der ihre Ankündigung und Vorbereitung begleitete — hatte doch der Papst selbst bei der Ankündigung die Bischofskonferenzen auf den liturgischen Bereich anspielend kritisiert, sie würden ihre Zuständigkeiten überschreiten (vgl. „Osservatore Romano", 23. 12. 68) —, einer dialogischeren Form des Gesprächs weicht. Zu erwarten ist auch, daß die Bischofssynode dazu beiträgt, wachsende *Mißverständnisse* zwischen europäischen Kirchen und manchen Bischöfen der Dritten Welt, wie sie auch anläßlich des Gesamtafrikanischen Bischofssymposiums aufgetaucht sind, abzubauen und den Erfahrungsaustausch der Bischofskonferenzen untereinander zu fördern. Schließlich ist zu erwarten, daß die Bischöfe in der Lage sein werden, Rom aus ihrer Erfahrung die drängendsten Probleme der Kirche vor Augen zu führen. Zu erwarten ist auch noch, daß das Sekretariat der Synode in absehbarer Zeit ausgebaut und über dieses neue Formen des Informationsaustausches zwischen Rom und den Bischöfen und zwischen diesen untereinander.

Nicht zu erwarten ist eine unmittelbare Milderung einer in letzter Zeit auch über das Medium einer vornehmlich vertikal verstandenen Kollegialität verstärkten zentralisierenden Tendenz von seiten Roms. Vollends illusioniert werden jene werden, die von der Synode „etwas" erwarten, die meinen, von ihr müsse ein auch an der Basis, im kirchlichen Alltag nachwirkender Impuls der Erneuerung ausgehen. Die Zeit ist vorbei, in der solches durch institutionelle Verordnung oder durch Initiativen der Kirchenspitze bewirkt werden könnte. Erneuernde Impulse in der Breite können heute nur von unten her wachsen. Die Gläubigen sind für die Erneuerung in der Kirche und ihr ständig beklagtes Scheitern selbst mitverantwortlich. Wenn man das nicht sieht, hängt man selbst einer autoritären Kirchenstruktur an. Die Bischofssynode kann nur Raum schaffen, dafür sorgen, daß Bewegungen von unten in der Kirche nicht erdrückt und nicht noch mehr an den Rand gedrängt werden, als sie es ohnehin schon sind. Die während der Synode (vom 8. bis 16. Oktober) in Rom tagende zweite Versammlung europäischer Priestergruppen, die diesmal nicht vornehmlich protestieren, sondern gute, ja (etwas zu anspruchsvoll wohl) bessere Arbeit für die Kirche als die Synode leisten wollen, mag dafür ein kleines Indiz abgeben. Sollte mit der Synode die Einsicht wachsen, daß die durch eine notwendige Dezentralisierung angewachsenen zentrifugalen Kräfte die Einheit der Kirche tatsächlich gefährden, so müßte sie wohl doch auch zur Erkenntnis führen, daß diese Einheit in ihren Fundamenten nur durch ein Zusammenrücken des ganzen Gottesvolkes, von Hierarchie, Klerus und Volk, wieder gefestigt werden kann. Vermittelt die Bischofssynode Rom diese Einsicht, hat sie ihre Aufgabe gewiß erfüllt. Erwartet werden müßte von ihr schließlich eine gewisse Weichenstellung für die Reform des gesamthierarchischen Bezugssystems in der kirchlichen Führung und Verwaltung. Hier bietet sich für die Bischofskonferenzen wenigstens die Chance zu einem offenen Wort. Gegenwärtig hat man den Eindruck, Rom wolle zwar *Verwaltungsvorgänge dezentralisieren* (Beispiel: Dispenswesen; weiteres Beispiel: der Fakultätenkatalog von „Pastorale munus"; vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 419), *die Führung jedoch straffen und zentralisieren;* das ergäbe einen neuen, aufgeklärteren und gewiß rationelleren, aber deswegen nicht minder problematischen Uniformismus.

Drogen: ein akutes Massenphänomen

Antike und mittelalterliche Mythen und Märchen berichten von Zaubertränken und Liebeselixieren, von übernatürlichen Kräften, von Menschen, die in Tierleiber verwandelt wurden, von Hexen, die auf Besen reiten. Nach Homers Odyssee gehören Shakespeares Mittsommernachtstraum und die Walpurgisnacht in Goethes Faust zu den prominentesten literarischen Gestaltungen dieser Thematik. Die ethnologische Forschung einerseits, andererseits Chemie und Pharmazie haben dazu beigetragen, daß solch phantastische Berichte nicht mehr nur als bloßer Niederschlag des Aberglaubens einer vorwissenschaftlichen Epoche betrachtet werden. Es handelt sich wohl vielfach um bewußtseinsintensive Erfahrungen unter Drogeneinwirkung, die heute in ihrer spezifischen Qualität weitgehend nachvollziehbar sind. Völkerkundler, die das Vertrauen der Eingeborenen erwerben konnten, berichten von Zauberkräften, Zukunftsdeutungen und ekstatischen Erlebnissen, die weithin der genauen Kenntnis pflanzlicher Kräfte zu verdanken sind. Chemie und Pharmakologie haben aus den von Naturvölkern verwendeten Pflanzen und durch Synthese nichtpflanzlicher Stoffe Substanzen eruiert, bei deren Einnahme Bewußtseinsveränderungen, sehr intensiv erlebte Visionen und psychoseähnliche Empfindungen registriert werden. Die Rekonstruktion von „Hexensalben", die in mittelalterlichen Rezeptbüchern aufgeführt sind, hat tatsächlich Wirkungen ermöglicht, wie man sie bisher nur aus Legenden kannte: regelrechte „Höllenfahrten" mit Flugempfindungen, erotische Erlebnisse und seelische Höhenflüge. Sie erinnern an das Besenreiten und die sexuellen Exzesse, die den bis in die Neuzeit zum Tode verurteilten „Hexen" zur Last gelegt wurden. Es handelt sich also nicht um reine Phantasie, Aberglaube oder plumpe Verleumdungen, vielmehr können Rauschgifte und „Hexensalben" auch dem naturwissenschaftlich-rationalistisch gesinnten Mitteleuropäer das Bewußtsein in einer Weise verändern, daß er sich im Paradies oder in der Hölle wähnt. (Zwei jüngst erschienene Sachbücher bieten einen zuverlässigen Überblick zu den wichtigsten pflanzlichen und synthetischen Drogen sowie Erlebnisberichte von Experimentierenden und Rauschgiftsüchtigen: *H. Leuenberger,* Zauberdrogen. Reisen ins Weltall der Seele, Henry Goverts Verlag, Stuttgart 1969; *J. Schurz,* Vom Bilsenkraut zum LSD, Giftsuchten und Suchtgifte, Franckh'sche Verlagshandlung, Stuttgart 1969).

Eine neue Massenerscheinung

Diese Neuentdeckungen mit Hilfe pflanzlicher oder synthetischer Präparate geben kulturgeschichtlich interessante Aufschlüsse. Allerdings sind die Experimente mit diesen Stoffen nicht auf Laboratorien mit fachwissenschaftlicher Überwachung beschränkt. Nicht nur die sogenannten Primitivvölker verwenden heute Drogen, wobei allerdings ein gefährlicher Mißbrauch durch Ritualisierung weitgehend unmöglich gemacht oder eingeschränkt wird. Ebenso gilt es als eine Art Alkoholersatz, wenn in Ländern des islamischen Kulturbereiches, aber auch bei den Indianern Mittel- und Südamerikas, die Einnahme von Rauschdrogen als fast etwas Selbstverständliches und gesellschaftlich Sanktioniertes betrachtet wird. Seit einigen Jahren dringt aber auch in die Länder der westlichen Zivilisation der Gebrauch von Drogen ein, und gerade unter der Jugend und den jüngeren Intellektuellen hat die Verwendung von sogenannten Rauschgiften Ausmaße einer Massenerscheinung angenommen. Während in Asien und Afrika unter dem scharfen Protest der älteren Generation sich der Alkoholkonsum, insbesondere der Whisky, ausbreitet (vgl. die Warnung vor dem schädlichen Einfluß des Alkohols und der Alkoholreklame in „Jeune Afrique", 9.—15. 9. 69), scheint sich in unseren Breiten, ganz entgegengesetzt zu den Imitationstendenzen zugunsten westlicher Gepflogenheiten in zahlreichen Entwicklungsländern eine romantisch gefärbte Zuneigung zu orientalischer Lebensweise, zu buddhistischem Geistesgut und insbesondere zum Drogengenuß zu entwickeln.

Als Rauschgifte, stupéfiants, narcotics oder einfach drugs werden recht unterschiedliche, in ihrer Wirkung bzw. Gefährlichkeit gar nicht vergleichbare Substanzen bezeichnet. Dieser Pauschalbegriff wird also auch für Stoffe gebraucht, die weder im eigentlichen Sinne giftig noch rauscherzeugend sind. Es sind in erster Linie die USA, dann Großbritannien, Schweden und Norwegen sowie die Niederlande, die sich von zunehmender Versuchung der jüngeren Generation durch verschiedenartige Rauschmittel bedroht sehen. Aber auch Frankreich, die Bundesrepublik und die Schweiz haben jetzt ihre Rauschgiftprobleme, und zwar nicht mehr nur in der Form der Bekämpfung des internationalen Drogenhandels. Unter der Jugend dieser Länder selbst werden Haschisch- oder LSD-Partys zu einer recht häufigen Erscheinung, und einige Todesfälle nach Heroininjektionen während der letzten Monate haben die Öffentlichkeit aufgeschreckt. Der Zustrom der Gastarbeiter aus Südosteuropa hat in der Bundesrepublik ein Anwachsen der Rauschgiftdelikte mit sich gebracht, aber auch von den in Deutschland stationierten ausländischen Soldaten, insbesondere von farbigen, ging eine Tendenz zur Verbreitung des Rauschgiftkonsums aus. Spanien sieht sich zur verstärkten Überwachung seiner Grenzen gezwungen, und insbesondere die Kontrollen bei Einreisenden aus arabischen Ländern (darunter zahlreichen Deutschen, vgl. „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 21. 8. 69; „ABC", 23., 24. und 27. 8. 69) hat zur Beschlagnahmung von Rauschgift und zu Verhaftungen geführt. Und selbst die Sowjetunion sah sich veranlaßt, schärfere Maßnahmen gegen Einfuhr und Verbreitung von Drogen sowie gegen illegalen Mohnanbau (zur Opiumherstellung) zu ergreifen. Dabei ist das Problem nicht auf die asiatischen Gebiete mit islamischer Tradition beschränkt, auch in der UdSSR stellt die Jugend die anfälligste Bevölkerungsgruppe dar (vgl. Radio Free Europe, Research, 11. 8. 69 und „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 1. 9. 69). Präsident Nixon hat in einer Kongreßbotschaft im vergangenen Juli den Drogenmißbrauch sogar als eine „nationale Gefahr für die Gesundheit des einzelnen und für die Sicherheit von Millionen Amerikanern" bezeichnet (nach „International Herald Tribune", 19./20. 7. 69). Wenn Vietnamsoldaten unter Marihuana- oder LSD-Einfluß in mehrstündige Rauschzustände verfallen und entscheidungsunfähig werden, dann wird die Gefährdung einer militärisch so exponierten Nation durchaus akut. Man mag solche „militärische" Überlegungen belächeln. Immerhin wurde errechnet, daß wenige Kilo LSD, aufgelöst im Trinkwasser, die US-amerikanische Bevölkerung für zwölf Stunden „außer Gefecht" setzen könnte (vgl. Leuenberger, S. 238).

Unmittelbarer konfrontiert sehen sich die zuständigen Stellen zahlreicher Länder mit den medizinisch-psychiatrischen, sozialpsychologischen, juristisch-kriminologischen und pädagogischen Fragestellungen, die die Drogen aufgeben.

Begriffsverwirrungen und Vorurteile

Die Erforschung des Drogenproblems unter seinen vielfältigen Aspekten steht zum großen Teil noch in den Anfängen. Es fehlt deshalb an Information, was wiederum zur Verbreitung falscher Vorstellungen und Vorurteile führt. In diesem Bericht sollen vor allem jene Drogen dargestellt werden, die mit dem Odium der Kriminalität belastet sind, insbesondere aber Cannabis und LSD, weil gerade diese unter der Jugend der westlichen Länder rasche Verbreitung gefunden haben. Die Abgrenzung der Psychopharmaka von den Rauschdrogen ist mehr pragmatischer als systematischer Natur, denn sowohl in der chemischen Zusammensetzung als auch in der Wirkung sind Psychopharmaka und Drogen eng verwandt. Wenn auch die der ärztlichen Verschreibungspflicht unterstellten Arzneimittel illegal zur Erzeugung von Rauschzuständen verbreitet werden und wenn es auch eine „Arzneimittel*sucht*" gibt, soll dieses Gebiet einem Bericht über Psychopharmaka vorbehalten bleiben. Es sei hier nur erwähnt, daß jeder Chemie- oder Medizinstudent weiß, wie er mit weitverbreiteten Schmerz- oder Schlaftabletten die Erfahrungen des LSD-Rausches herbeiführen kann, wenn er ihnen Stoffe beimischt, die in jedem Haushalt vorrätig sind.
Versteht man „Rausch" als eine Veränderung des Bewußtseins, als eine Störung des Zusammenspiels verschiedener Gehirnpartien, wie sich das unter Alkoholeinfluß beobachten läßt, dann sind zahlreiche Drogen gar keine eigentlichen *Rausch*gifte (vgl. Schurz, S. 15 ff.). Haschisch bzw. Marihuana, die arabische bzw. mexikanische Bezeichnung für die aus wildwachsenden Hanfarten (Cannabis) gewonnene Droge, sowie das synthetische LSD erzeugen in den meisten Fällen tatsächlich einen Rausch, der sich beispielsweise darin manifestiert, daß das Zeitempfinden verlorengeht und Farberlebnisse durch Töne hervorgerufen werden können und umgekehrt. Als ein eigentliches *Gift* können diese Stoffe jedoch nicht bezeichnet werden. Jede unkontrollierte Dosierung bringt natürlich Gefahren mit sich, aber auch die Nikotinmenge einer einzigen Zigarette würde, wenn unmittelbar ins Blut injiziert, den Tod herbeiführen. Auch ist eine eigentliche Suchtgefahr bei Cannabis und LSD wohl nicht gegeben. Die Opiumderivate Heroin und Morphium dagegen erzeugen keinen Rausch, führen aber zu Entspannung, Schmerzlinderung, Euphorie, körperlicher und geistiger Hochstimmung. Sie sind auch suchtbildend. Das Opium selbst ist rauscherzeugend *und* suchtbildend. Der Begriff „Sucht" ist aber wiederum wenig eindeutig, auch die heute übliche Bezeichnung der „Abhängigkeit", die von der Weltgesundheitsorganisation 1964 eingeführt wurde, bedarf einer genaueren Spezifizierung. Als Rauschgiftsucht im eigentlichen Sinn kann die physische Abhängigkeit von einer Droge verstanden werden, d. h., bei Entzug des gewohnten und in vielen Fällen sich stets steigernden Quantums treten Abstinenzsyndrome auf, die sich in qualvollen körperlichen und seelischen Leiden manifestieren. So war es bis April 1968 den britischen Ärzten auch erlaubt, Süchtigen die erforderlichen Dosen an Heroin oder Kokain zu verschreiben. Heute ist dies nur noch einigen Fachärzten möglich (seitdem hat aber auch der Schwarzhandel zugenommen). Zu unterscheiden von dieser physischen Abhängigkeit, die den Süchtigen tatsächlich an die Droge ausliefert und ihn häufig auch nicht vor Verbrechen zurückschrecken läßt, ist die psychische Abhängigkeit. Sie besteht in einer „Sucht" nach der durch die Droge ermöglichten Euphorie, Befreiung von Spannungen und Belastungen, sie beruht aber nicht auf Umstellungen des Stoffwechsels wie bei den eigentlichen Suchtstoffen. Der Beginn einer Sucht wird wohl stets als Flucht vor der unangenehmen oder quälenden Realität beginnen. Die „Katerstimmung" nach Abklingen der Wirkung, die bei den zu physischer Abhängigkeit führenden Drogen besonders stark ist, macht den erneuten Wunsch nach Intoxikation zum Ausweichen in die Scheinwelt verständlich. Willenskraft und moralische Appelle können eine medizinisch überwachte Entziehungskur des im eigentlichen Sinne Süchtigen nicht ersetzen. Aber auch die Medizin allein, ohne die Hilfe einer ganzheitlichen psychologischen oder seelsorglichen Betreuung, genügt nicht, weil einer Sucht stets tieferliegende Symptome zugrunde liegen. Es mag sich dabei um neurotische oder psychotische Störungen handeln, um erbliche Belastungen oder auch um sozialpsychologische und milieubedingte Störungen. Auch Kaffee, Tee, Kola, Nikotin sowie zahlreiche Schmerz- und Schlafmittel können zu Suchtformen führen. Schurz (a. a. O., S. 8) bezeichnet den Alkohol als die „sanktionierte Psychodroge" unserer Gesellschaft, deren Wirkung nachweislich schädlich ist und deren Konsum doch ebenfalls auf Euphorie abzielt. Ähnliches gilt für den hohen Nikotinverbrauch. Hier bieten sich die zugkräftigsten Argumente jener an, die eine Legalisierung des Haschisch- und LSD-Genusses befürworten.

Cannabis und LSD

Es ist ein schon fast vertrautes Bild, wenn sich in den Ferienorten an der Mittelmeerküste oder bei den Schlager- und Jazz-Festivals die Jugendlichen mit Marihuanazigaretten einfinden, die als joints oder reefers bezeichnet werden. Das Rauchen von grass, pot, weed und wie die in aller Welt verbreiteten Bezeichnungen der amerikanischen Umgangssprache für Rauschdrogen heißen mögen, hat trotz der zum Teil sehr empfindlichen Strafandrohungen eine kaum mehr kontrollierbare Verbreitung gefunden. Wegen der hohen Dunkelziffer läßt sich zuverlässiges statistisches Material schwer erstellen. Die Polizei kennt in der Regel nur die zumeist unter ärztlicher Überwachung stehenden Süchtigen im eigentlichen Sinn, und aus der beschlagnahmten Rauschgiftmenge (in Europa stellt Marseille die wichtigste Zentrale der Einfuhr und Verarbeitung dar) lassen sich auch keine zuverlässigen Schlüsse ziehen. Deutlich ist jedoch die Zunahme des Rauschgiftgenusses unter der Jugend, die sich in den fünfziger Jahren (mit der Rock-and-Roll-Welle) anbahnte und die vor allem auf Haschisch konzentriert ist. Jeder dritte US-amerikanische Student soll mindestens einmal mit einer Marihuana-Zigarette Bekanntschaft gemacht und jeder Zehnte soll sich auf eine LSD-„Reise" begeben haben. In den USA beruht der Verbrauch auf der illegalen Einfuhr von Marihuana aus Mexiko und dem von Hippie-Chemikern hergestellten LSD. In den Hippie-Zentren San Franciscos werden die meisten Rauschgiftschmuggler festgenommen. In England hat die massive Einwanderung aus Commonwealth-Ländern die Fälle von Rauschgiftsucht vermehrt und die Zuneigung

unter der englischen Jugend gesteigert. Gleichzeitig hat dort auch die Zahl der Heroinsüchtigen sehr stark zugenommen. Nach einem Bericht des Innenministeriums waren 1958 nur 62 Heroinsüchtige registriert, 1967 jedoch 1299 (nach *K. Leech,* The Drug Subculture. A Christian Analysis, Church Information Office, London 1969). Als die wichtigsten Herstellerländer gelten die Türkei, der Libanon, Afghanistan, Burma, Nordvietnam und Rotchina. In den Jahresberichten, die die einzelnen Länder an die Rauschgiftkommission der Vereinten Nationen weiterleiten, werden zahlreiche weitere asiatische und afrikanische Länder genannt. Für die Versorgung der USA dienen die über westeuropäische Länder geleiteten Transporte (wobei vielfach Rohopium erst zu Heroin und Morphium weiterverarbeitet wird) sowie die illegale Einfuhr aus lateinamerikanischen Ländern.

Motive für den Drogengenuß

Es ist nicht zufällig, daß sich der Drogengenuß gerade in den Subkulturen der rebellierenden Jugend breitmacht, und zwar weniger bei der linksradikalen politisierenden Schicht, als unter all jenen Formen der „drop-outs", der Gammler und Hippies, also den auf Zivilisationsflucht und Abwendung von der als bedrückend empfundenen Leistungsgesellschaft ausgerichteten Gruppen. Die Hinwendung zu orientalischen Mysterien, zu buddhistischer Weltanschauung, zur Begeisterung für Formen und Farben führt einerseits zum Eskapismus mit Hilfe von Drogen, andererseits stellen diese ideologischen und pseudoreligiösen Verbrämungen auch wiederum eine Rechtfertigung für den Drogengenuß dar. Die zahlreichen Berichte über die Empfindungen im Drogenrausch machen dies deutlich. Cannabis kann durch den Verlust des Zeitempfindens zu einem Gefühl des zeitlosen Glückes führen, zu phantastischen optischen, musikalischen und erotischen Eindrücken, zur Steigerung des Selbstbewußtseins in körperlicher und seelischer Hinsicht. Aber auch gegenteilige Wirkungen, tiefe Depressionen und überwältigende Alpträume werden berichtet, die von weiteren Versuchen abgeschreckt haben. Offenbar ist die individuelle Reaktionsweise sehr unterschiedlich, auch kann die Stimmung bei Einnahme der Droge eine entscheidende Bedeutung haben. Aufschlußreich ist auch eine Untersuchung der University of California, deren Ergebnisse bei Leuenberger berichtet werden (S. 229). Demnach stammen jene Jugendlichen, die sich der Traumwelt von LSD und Marihuana hingeben, in der Regel aus ungeordneten Familienverhältnissen, haben beruflich versagt oder sind kontaktarm und introvertiert. Ob religiöses Suchen eine wirklich große Rolle spielt, wie gelegentlich behauptet wird, muß wohl bezweifelt werden, wenn auch umgekehrt religiöse oder weltanschauliche Desorientiertheit durchaus von Bedeutung für die Zuwendung zu Drogen sein kann. Die Beurteilung der Hippie-Kultur, die sich von der Drogensucht nicht ganz trennen läßt, ist sehr unterschiedlich. Die einen wollen urchristliche Lebensformen und genuine Brüderlichkeit erkennen, die anderen sehen ein Warnlicht für den American way of life, insbesondere das amerikanische Mittelklassenethos, andere sehen in den Hippies nur gesellschaftlich Unadaptierte (schuldhaft oder nicht) oder gar ein „Freudsches Proletariat". *W. Hollstein* schreibt in seinem Bericht über den „Untergrund". „Die Abneigung gegenüber der geld- und produktionsbestimmten Leistungsgesellschaft erklärt auch die Vorliebe mancher Hippies für orientalische Religionen, die zu kompensieren wußten, was dem Leben im Westen so offensichtlich fehlte: Besinnung, Geistigkeit, Intuition, Introversion, Innerlichkeit, Seele und Geheimnis" (Luchterhand, Neuwied/Berlin 1969, S. 76). Der Hippie betont einerseits sein Recht auf eigene Lebensgestaltung, die Einsicht aber, daß nicht die ganze Welt auf die Produktion verzichten und sich dem „einfachen Leben" hingeben kann, wird in ihm aber auch ein Schuldgefühl auslösen, dem er sich durch Drogen zu entziehen weiß.

LSD als Weltanschauung

Am ausgeprägtesten ist die Weltfluchtideologie bei den LSD-Anhängern. Man hat mit Recht von einer „psychedelischen Philosophie" gesprochen, deren erster Apostel der ehemalige Psychologieprofessor der Harvard-Universität, *Timothy Leary,* ist. Die Neugierde der Öffentlichkeit hat sich auch vor allem auf die Wirkungen dieses geheimnisumwobenen LSD-25 konzentriert, das bereits in den vierziger Jahren von der Firma Sandoz in Basel hergestellt, wegen des massiven Mißbrauchs in den letzten Jahren jedoch aus dem Handel gezogen wurde. Das früher unter dem Handelsnamen Delysid verbreitete d-Lysergsäurediäthylamid ist ein in der Psychiatrie und Psychoanalyse mit teilweise großem Erfolg angewandtes Psychotomimetikum. Es dient zur Erzeugung von sogenannten Modellpsychosen, mit deren Hilfe man Aufschluß über Geisteskrankheiten zu gewinnen versucht. In geringen Dosen fördert es die Freilegung des Unbewußten und die Beseitigung von Hemmungen, wodurch eine psychoanalytische Behandlung erheblich abgekürzt werden kann. Die Erfolge sind allerdings unterschiedlich, es scheint, die Wirkung des LSD wird auch von der Persönlichkeit des Therapeuten mitbestimmt. Bei unsachlicher Indikation hat aber LSD auch zum Ausbruch latent vorhandener Psychosen geführt.

Während Psychiater das LSD als ein Halluzinogen bezeichnen, bevorzugen Leary und seine Anhänger den Neologismus „psychedelisch" zur Kennzeichnung der unter LSD-Einfluß erlebten „Bewußtseinserweiterung". Leary mußte wegen seiner Experimente mit den Studenten die Universität verlassen; er konnte offenbar seine Gegner nicht davon überzeugen, daß das LSD Bewußtseinsstufen erschließen könne, die mit menschlichen Begriffen nicht mehr zu beschreiben seien. Er behauptet sogar, „vorgeburtliche" Erinnerungen frei machen zu können. Die verschiedenen Erlebnisberichte erinnern an die Schilderung von Mystikern und Ekstatikern, und offenbar gelingt es mit Hilfe von LSD auch, die mittels Meditation und anderen Versenkungsformen erreichbaren Visionen bereits nach kurzer Zeit zu erleben. Leary räumt jedoch ein, daß die weite Verbreitung, die das LSD gefunden hat, wohl in erster Linie auf die erotisch-sexuellen Erlebnisse im Rauschzustand zurückzuführen sei. Auch diese seien nach seinen Worten mit normaler Begrifflichkeit nicht mehr zu erfassen.

Den märchenhaften Erlebnisberichten nach Drogeneinnahme stehen jedoch die Gefahren gegenüber, mit denen sich vor allem die psychiatrischen Kliniken auseinandersetzen müssen. Hier entzündet sich auch der Streit zwischen Befürwortern und Gegnern einer Legalisierung von LSD und Marihuana. Einerseits läßt die individuell verschiedene, ja oft gegensätzliche Reaktionsweise erkennen, daß die genauen gehirnphysiologischen Wirkungen, die von Rauschgiften ausgelöst werden, noch gar nicht wis-

senschaftlich erfaßt und determinierbar sind. In Einzelfällen hat beispielsweise die Enthemmung unter LSD-Einfluß zu Selbstmord geführt, vielfach konnten die Halluzinationen nicht mehr kontrolliert werden bzw. traten sie auch nach Monaten wieder auf, so daß Hunderte von LSD-Adepten in psychiatrische Kliniken eingeliefert werden mußten. Vielleicht ließen sich diese negativen Erscheinungen durch fachgerechte Indikation vermeiden, aber der Verdacht, daß LSD embryoschädigend wirkt, hat sich in letzter Zeit immer mehr verstärkt. In einzelnen Fällen wurden Chromosomenbrüche und für Leukämie charakteristische Anormalitäten festgestellt (vgl. „Time", 11. 7. 69). Auch bei übermäßigem Haschisch-Genuß können ernsthafte Schäden auftreten, so daß man von einer „Cannabis-Psychose" spricht (vgl. Schurz, S. 46).

Nun wird entgegengehalten, der übermäßige Gebrauch von Alkohol und Nikotin führe nachweislich zu ähnlichen oder noch schwerwiegenderen Folgen, sowohl beim Konsumenten selbst als auch in Hinblick auf das Erbgut, als auch in sozialer Hinsicht. Niemand käme jedoch auf den Gedanken, Alkohol und Nikotin verbieten zu wollen. *R. W. Leonhardt,* der sich in seiner massiven Attacke gegen alle gesellschaftlichen Tabus und Vorurteile auch für eine Legalisierung des LSD- und Cannabis-Genusses einsetzt, kann zwar mit Recht darauf hinweisen, daß diese Drogen im eigentlichen Sinne nicht suchtbildend seien und daß die gesetzlichen Regelungen in Deutschland wie in zahlreichen anderen Ländern recht disparate Stoffe unter Rauschgift subsumierten, auch solche, die von der Gefährlichkeit des Nikotins weit entfernt seien, er übersieht jedoch die Gefahr der Neben- und Spätwirkungen, über die noch nicht allzuviel bekannt ist (Wer wirft den ersten Stein? Minoritäten in einer züchtigen Gesellschaft, Piper, München 1969, S. 47—78). Auch Schurz betont zwar, daß Alkoholmißbrauch zu Delirium tremens führe, sei kein Argument gegen ein Glas Wein; eine Parallele zu den Rauschgiften will er damit aber nicht anbieten. Bevor man Genaueres wisse, sei alle gebotene Vorsicht angeraten. Über die wohl mildeste Rauschdroge, nämlich Cannabis, seien die Meinungen immer noch am meisten geteilt. „Der offenbaren Unschädlichkeit bei mäßigem Genuß stehen immerhin die Spätfolgen gegenüber. Über den Mechanismus seiner Wirkung im Gehirn, über etwaige Wechselwirkung mit den Gehirnaminen, ja selbst über seinen Angriffspunkt wissen wir fast nichts" (a. a. O., S. 51). Wenn sich bei dem gegenwärtigen Kenntnisstand die restriktive Gesetzgebung durchaus noch rechtfertigen läßt, wird aber eine genauere Differenzierung nach der Wirkung der einzelnen Droge in absehbarer Zeit unerläßlich werden.

Steigerung des Kreativen?

Im Sommer 1967 finanzierten etwa sechzig Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens Großbritanniens ganzseitige Annoncen (zum Beispiel in der „Times" am 24. 7. 67, aber auch in amerikanischen Zeitschriften), mit denen sie für eine kontrollierte Freigabe der Cannabis-Droge eintraten. Unter den Unterzeichnern befanden sich nicht nur die Beatles, sondern auch eine Reihe von Ärzten und selbst der Romancier Graham Greene. Haschisch / Marihuana sei weniger gefährlich als der Alkohol, war das Hauptargument. An anderer Stelle wurde betont, man solle lieber eine Rauschgiftsteuer einführen, damit ließen sich Krankenhäuser finanzieren und der illegale und teilweise von Berufsverbrechern aufrechterhaltene Rauschgifthandel unter Kontrolle bringen. Das häufigste Argument schließlich lautet, musische, literarische und künstlerische Begabungen würden durch den Drogengenuß gefördert, ja zu Höchstleistungen angeregt. Immer wieder weist man darauf hin, Balzac hätte sein Romanwerk nie ohne übermäßigen Kaffeegenuß schreiben können, Beethovens Symphonien seien erst durch den hohen Alkoholverbrauch möglich geworden, für Baudelaires Lyrik seien Haschisch und andere Rauschgifte wichtige Inspirationsmittel gewesen. Auch die deutsche Romantik kannte das Opium, und bereits in den zwanziger Jahren gab es eine Rauschgiftmode, vor allem unter Dichtern (vgl. die Interpretation eines unter Drogeneinfluß entstandenen Gedichts: S. Woodtli, Zu einem Gedicht von Gottfried Benn, in „Reformatio", September 1968). Neuere Versuche, Maler unter LSD-Einfluß schaffen zu lassen, haben allerdings keine überzeugenden Leistungen hervorgebracht (vgl. den Bericht in der „Zeit" vom 25. 4. 69 über eine entsprechende Ausstellung in Frankfurt).

Heftig umstritten ist gegenwärtig die Frage, ob der Genuß von leichteren Rauschdrogen wie Cannabis notwendigerweise das Verlangen nach stärkeren und zu physischer Abhängigkeit führenden Giften, insbesondere Heroin, mit sich bringe. Die von der Presse vielfach hochgespielte „Eskalation" von leichteren zu gefährlichen Drogen läßt sich offenbar nicht aus den Rauschgiften selbst begründen, es sind vielmehr wohl psychische Ursachen, die zu einer massiven Steigerung führen können. Leech (a. a. O., S. 18) bestätigt zwar, daß die meisten Heroinsüchtigen früher einmal Marihuana verwendet hätten, er lehnt jedoch eine „automatische Progression" ab. Wäre dies der Fall, so müßte die Zahl der Heroinsüchtigen, insbesondere unter dem farbigen Bevölkerungsteil Großbritanniens, noch viel höher sein. Er führt die „Eskalation" vielmehr auf „soziale Faktoren" zurück: Cannabis-Raucher kämen naturgemäß leichter mit Elementen der Unterwelt in Kontakt, und damit gleichzeitig mit den gefährlicheren Rauschdrogen — ein Argument, das auch für die Legalisierung der Cannabis-Droge spricht. Die eigentliche Gefahr sieht Leech jedoch im Übergang von Marihuana zu LSD, also von einem leichteren zu einem stärkeren Halluzinogen. Diese Entwicklung glaubt er in der „psychedelischen Subkultur" konstatieren zu können.

Rauschgifte und Religion

Die Rauschgiftdiskussion erstreckt sich inzwischen auch auf den Bereich des Religiösen. In diesem Zusammenhang werden die gegensätzlichsten Meinungen vertreten. So glaubt der US-amerikanische Pilzforscher *G. Wasson,* den Ursprung des religiösen Denkens in psychotropen Drogen entdeckt zu haben, namentlich im Psilocybin, das sich in dem in Mexiko aufgefundenen Pilz Teonanácatl findet. Dieser wenig seriösen Deutung des religiösen Phänomens stellen sich Ethnologen, aber auch Theologen entgegen, die die Eindrücke im Rauschzustand als wirklich religiöse Erlebnisse, als Visionen und Ekstasen, wie sie aus den Heiligengeschichten bekannt sind, deuten möchten. Die recht strikten US-amerikanischen Rauschgiftgesetze machen eine für diesen Zusammenhang interessante Ausnahme, wenn sie den Drogengenuß in der sogenannten Native American Church nicht unter Strafe stellen, sondern mit dem Grundsatz der Religionsfreiheit

rechtfertigen. Es handelt sich bei dieser sektenartigen Gruppe um einen Zusammenschluß christianisierter Indianer, die die christliche Lehre und Symbolik mit eigenen religiösen Traditionen verbinden. Für ihre Gottesdienste präparieren sie sich mit dem meskalinhaltigen Peyotl-Kaktus. Meskalin ist ein Halluzinogen, das zunächst Übelkeit hervorbringt, dann aber starke Halluzinationen erzeugt. Die etwa 250 000 Gläubigen dieser Gemeinschaft bezeichnen diesen Rauschzustand als Begegnung mit Gott und Christus. Auch LSD-Anhänger sind von den angeblich religiösen Erlebnissen unter Drogeneinfluß überzeugt. Es scheint jedoch, daß nur dem religiös Ansprechbaren oder nach religiösen Erlebnissen Suchenden mystisch anmutende Visionen zuteil werden.

Unter den amerikanischen Geistlichen katholischer und evangelischer Konfession sind die Meinungen über die Drogen geteilt. Ein Teil sieht das Hauptproblem in der individuell angepaßten Dosierung; das Rauchen von Marihuana sei mit mäßigem Alkoholgenuß vergleichbar. Einige wenden sich gegen die strafrechtliche Verfolgung des Marihuanagenusses, weil die Gesetze nicht nur Gangster träfen, sondern „vor allem junge Menschen, die auf der Suche nach experimentellen Ausdrucksformen kultureller Rebellion" seien. Sie sind von der schöpferischen Wirkung des Drogengenusses überzeugt. In den Slums ist die Verbreitung der milderen Rauschdrogen offenbar so allgemein, daß sie auch von den dort tätigen Geistlichen als Selbstverständlichkeit akzeptiert werden, die darin gar keine ethische Fragestellung mehr zu erkennen vermögen. Andere weisen jedoch nachdrücklich darauf hin, daß der Drogengenuß die Verantwortungsbereitschaft des Menschen lähmen kann. „Die Botschaft des Evangeliums hat gerade nicht die Befreiung zur persönlichen Ekstase des einzelnen zum Gegenstand", betont ein Pfarrer des Hippieviertels Greenwich Village in New York, „sondern die Befreiung zur Sorge um den anderen" (nach epd, 31. 8. 69).

Die Tatsache, daß die gegenwärtige Zuneigung zu Rauschdrogen gerade unter der nonkonformistischen Jugend so verbreitet ist, wirft die Frage auf, ob es sich nur um eine Modeerscheinung handelt, die mit dem Eintritt der jungen Generation in das Erwachsenenalter und in verantwortliche berufliche und familiäre Stellungen abflaut, oder ob sich die Drogen in einem kontrollierten Ausmaß und unter weniger spektakulären Umständen, als sie heute üblich sind, zu neuen Massengenußmitteln im Sinne von Alkohol und Nikotin entwickeln. Angesichts der mangelnden Erforschung der medizinischen und psychologischen Problematik und der aufsehenerregenden Fälle von Drogenmißbrauch haben einige Länder ihre gesetzlichen Bestimmungen verschärft. Eine wirksame Bekämpfung des illegalen Rauschgifthandels, insbesondere in der Abwehr der Verbreitung von Opium, Morphium und Heroin, scheitert an den unzulänglichen internationalen Übereinkünften. Insbesondere asiatische und afrikanische Länder sind nicht bereit, ihre nationalen Gesetze an die Bestimmungen der UN-Rauschgiftkommission anzugleichen. Dadurch wird aber auch die Verfolgung der Rauschgifthändler behindert (vgl. auch die Sondernummer des UNESCO-Kuriers, Mai 1968, über „Mißbrauch von Drogen"). Die Bemühungen der Vereinten Nationen scheitern aber auch an der Schwierigkeit einer Klassifizierung der Rauschgifte nach Gesichtspunkten der Schädlichkeit, da die kulturelle Tradition orientalischer Länder vielfach nicht die notwendige Verständigungsebene bietet.

Eine weitere rechtliche Frage wirft sich bei der Behandlung der Narkomanen auf. Der Gesetzgeber steht in vielen Ländern vor der Situation, daß er einerseits die Zunahme des Drogenverbrauchs zu unterbinden bemüht sein muß und deshalb mit Strafmaßnahmen gegen die Rauschgiftsüchtigen einzuschreiten gezwungen ist. Andererseits wird der Alkoholsüchtige zumeist als ein Pflegebedürftiger, nicht aber als Krimineller behandelt. Es fragt sich ferner, ob dem Richter die Vollmacht erteilt werden soll, den Rauschgiftsüchtigen zwangsweise in eine Heilanstalt zur Entziehungskur zu überweisen. In Deutschland sind die Erfahrungen mit Suchtkranken vor allem auf den Bereich des Alkoholismus beschränkt. Ob sich die Fälle von Rauschgiftsucht vermehren werden, ist noch nicht abzusehen, die Entwicklung in den übrigen europäischen Ländern schließt jedoch diese Möglichkeit auch für Deutschland nicht aus.

Die Funktion der Elite im Sowjetsystem

In der marxistischen Literatur finden wir fast nichts über Eliten und Elitenbildung als gesellschaftliche Phänomene. In vereinzelten Studien, die erst aus den fünfziger und sechziger Jahren stammen, werden Eliten als eine rein kapitalistische Erscheinung abgetan. Die „bürgerlichen" Elitentheorien gelten in der kommunistischen Literatur als „Reaktion auf den Klassenkampf des Proletariats, als Form des ideologischen Kampfes der Bourgeoisie gegen die Arbeiterbewegung, als Form des Kampfes gegen den zunehmenden Einfluß der marxistisch-leninistischen Weltanschauung" (*G. Klaus, M. Buhr,* „Philosophisches Wörbuch", Berlin 1964, S. 128).

In der sowjetischen Literatur selbst wird dieses Problem im allgemeinen umgangen und auch in ausführlichen Nachschlagwerken nur in wenigen allgemein gehaltenen Sätzen abgehandelt. In der zweiten Auflage der Großen Sowjetenzyklopädie (Bd. 48, S. 659) finden wir unter dem Stichwort „Elita" ganze neun Zeilen mit dem Hinweis, dies sei in der bürgerlichen Soziologie ein Ersatz für die Klassenbegriffe und eine Rechtfertigung der Klassenungleichheit.

Schon bei *Marx* und *Engels,* dann bei Lenin, vor allem aber bei Stalin werden Randfragen dieses gesellschaftlichen Phänomens im Zusammenhang mit einigen Kernproblemen erörtert, deren hauptsächlichste sind: Die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte; Charakter und Aufgaben der Arbeiterpartei und nicht zuletzt — besonders unter Stalin — Position und Rolle der Kader beim Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft, Bedeutung ausgewählter Minderheiten für den Aufbau des Sozialismus und bei der Sicherung des Fortschritts.

Marx und Engels umrissen ihren Standpunkt im „Kommunistischen Manifest" von 1848, wobei sie sich dagegen verwahrten, daß die Kommunisten etwas Besonderes gegenüber den anderen Arbeiterparteien darstellten. So heißt es dort u. a.: „Die theoretischen Sätze der Kommunisten beruhen keineswegs auf Ideen, auf Prinzipien, die von diesem oder jenem Weltverbesserer erfunden oder

entdeckt sind. Sie sind nur allgemein Ausdrücke tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes, einer unter unseren Augen vor sich gehenden geschichtlichen Bewegung."

Partei als revolutionärer Führungskader

Erst mit *Lenins* Versuch, die marxistische Lehre den Verhältnissen im rückständigen Rußland anzupassen und sie anwendbar zu gestalten, treten erste Ansätze hervor, elitäre Strukturen in Gestalt ausgesuchter und straff organisierter marxistisch geschulter Minderheiten auch für eine sozialistische Gesellschaft zu übernehmen. Lenin entwickelte schon lange vor Übernahme der Macht seine Theorie von der geschichtsträchtigen Rolle der Berufsrevolutionäre, die wohl an der Spitze der Arbeiterschaft zu agieren, gleichzeitig aber — ihrem Status nach — außerhalb ihrer zu stehen hätten. In mehreren seiner Arbeiten, vor allem in „Was tun?" versucht er deren Rolle zu klären und zu rechtfertigen. Durch seine tiefgreifende Korrektur an der Marxschen Dialektik des Klassenkampfes — das Klassenbewußtsein könne dem Arbeiter nur von außen gebracht werden — bereitete Lenin eine Legitimation für die Übertragung elitärer Führungsfunktionen auf diese Minderheit vor. So konnte sich in der kommunistischen Theorie und in der ideologischen Untermauerung der Revolutionsstrategie die These einnisten, es seien über den Massen stehende qualifizierte Führungsschichten nötig. Schließlich sah Lenin die Partei selbst als hierarchisch gegliederte Kaderorganisation, wobei von vornherein das Schwergewicht bei den Führungsgremien liegen und die Masse der Mitglieder deutlich zurücktreten mußte. Erst auf diesem Hintergrund wird Lenins Vorstellung von der Partei als Vortrupp der Arbeiterklasse verständlich.

Stalin übernahm diese Auffassung. Er sah schon 1921 in einer Broschüre „Über die politische Strategie und Taktik der russischen Kommunisten" die Partei „als eine Art Schwertträgerorden innerhalb des Sowjetstaates, der dessen Organe lenkt und ihre Tätigkeit beseelt". Beide, Lenin und Stalin, maßen innerhalb der Partei der Disziplin als Ordnungsinstrument große Bedeutung zu. War Lenins Vorbild dabei eine Art gut funktionierender Armee, schlagkräftig, rasch zu mobilisieren und stets einsatzbereit, so hatte Stalins Ordensvorbild ganz andere Vorzüge aufzuweisen: bedingungslose Ergebenheit, blinden Glauben und widerspruchslose Ausführung aller Erlasse. Durch diese neuen Normen mußten sich die Elitenposition der Parteiführung gegenüber der Masse der Parteimitglieder und der Partei selbst gegenüber der Gesamtbevölkerung verstärken. Beredtester Ausdruck hierfür ist Stalins Aussage, die Partei sei „eine Festung, deren Tore sich nur den Würdigen öffnen" (nach *A. Kossoj*, „Organisozionnyje prinzipy bolschewisma i Ustaw WKP(b), Moskau 1940, S. 34).

Das bisher Gesagte behandelt nur das Problem der politischen Eliten: der Berufsrevolutionäre und später der Parteibürokratie. Ihre Existenz und Aufgabe in einer sozialistischen Gesellschaft wurde theoretisch begründet, wenn auch mehr pragmatisch als ideologisch. Aber auch auf allen anderen Gebieten wurde die Anerkennung des Elitenprinzips, vor allem beim Aufbau des Staatsapparates, im wirtschaftlichen und kulturellen Bereich, zum hervorstechendsten Merkmal der sowjetischen Entwicklungspolitik. Die stalinistische Herrschaftstechnik schuf und förderte Eliten, besonders an den Schwerpunkten des Aufbauprogramms, und verdankt ihre Erfolge gerade der Dynamik dieser privilegierten Minderheiten. Im Gegensatz zu den politischen Führungsgruppen handelt es sich hierbei um ein rein funktionales Instrumentarium. Die gesellschaftliche Führung unterteilt sich in zwei Gruppen. Die erste ist in der Sowjetunion ähnlich wie in anderen Gesellschaften in der Staatsverwaltung, im Wirtschaftsapparat und beim Militär, aber auch bei den Vertretern von Literatur, Kunst und Wissenschaften eine allgemeine und nie bestrittene Erscheinung. Die zweite dagegen verliert, sobald sie ihre Funktion erfüllt hat, Privilegien und Elitestatus, löst sich auf und muß neuen Eliten Platz machen.

Vom Berufsrevolutionär zum Parteibürokraten

Die Berufsrevolutionäre stellten als dünne Schicht von Partei- und Staatsfunktionären in den ersten Jahren des Sowjetstaates dessen politische Elite. Sie hob sich von der Gesellschaft ab nicht durch materielle Bevorzugung, sondern durch die Verdienste in Revolution und Bürgerkrieg, durch die Übernahme führender Aufgaben bei der Umgestaltung der Gesellschaft und beim Aufbau der ersten sowjetischen Apparate und Institutionen. Nach 1920 wurde sie von Lenin heftig kritisiert. Er tadelte vor allem, daß sie eine Neigung zu bürokratischer Entartung entwickelte. Nach seinem Tod brachen Kämpfe um die politische Nachfolge aus, und von da an bestimmte die Taktik des nach Macht strebenden Stalin und seiner Anhänger die weitere Entwicklung der politischen Führungsgremien. Der Parteiapparat wurde zum wichtigsten Instrument im Kampf gegen die oppositionellen Strömungen. Der Einsatz dieses Apparates als Machtinstrument bedeutete — wie Trotzki richtig erkannte — seine Emanzipation von der Parteimasse und die Pervertierung der ohnehin nur schlecht funktionierenden Auslesemechanismen: „Der demokratische Zentralismus machte dem bürokratischen Zentralismus Platz. Der Parteiapparat selbst wird nunmehr von oben bis unten umgekrempelt. Als Haupttugend des Bolschewiken gilt der Gehorsam. Unter der Fahne des Kampfes gegen die Opposition findet eine Ersetzung der Revolutionäre durch Beamte statt" (*L. Trotzki*, „Die verratene Revolution", Zürich 1957, S. 98).

Die Geschichte der Parteibürokratie nach Lenins Tod zerfällt in zwei deutlich unterschiedene Phasen. Der Begriff „Parteibürokratie" hat in beiden jeweils einen anderen Inhalt. Die *erste Phase* wurde zwischen dem 17. Parteitag (1934) und Stalins Terrorwelle von 1937 beendet. Bis dahin galten für sie folgende Merkmale: Einigkeit in der politischen Zielsetzung („Aufbau des Sozialismus in einem Lande"), Kollegialitätsprinzip in der Führung, relative Selbständigkeit im zugewiesenen Kompetenzbereich, Spielraum für eigene Initiative. Mit diesen Herrschaftscharakteristika war ein gewisser Pluralismus mit anerkannter Eigenverantwortung und selbständiger Geschäftsführung der wichtigsten Apparate gegeben. Hierdurch konnte sich eine funktional bedingte Differenzierung innerhalb der Parteibürokratie herausbilden, die in erster Linie zum Rekrutierungs- und Ausbildungsfeld für die wirtschaftlichen Führungskräfte wurde. Der „Erste Stab für die Industrialisierung der Sowjetunion" mit *Sergo Ordžonikidze* an der Spitze ist dafür ein klassisches Beispiel. Allerdings engten sich die Entfaltungsmöglichkeiten für diese mehr oder minder selbständigen und erfolgreichen Führungsgremien von Jahr zu Jahr mehr ein. Stalins Rückgriff auf die Sicherheitsorgane als sein zuver-

lässigstes Herrschaftsinstrument brachte es mit sich, daß diese zunehmend auch mit politischen Aufgaben betraut wurden. Sie traten immer mehr in Wettbewerb mit den Parteikadern. Die bislang latenten Krisen und Spannungen traten offen in Erscheinung in der Zeit um den 17. Parteitag (1934). Das Vertrauensverhältnis zwischen Stalin und seinen bisher engsten Mitarbeitern in der Partei zerbrach. Der allmähliche Wechsel der Herrschaftstechnik gegen Ende der ersten Phase des Stalinismus war nur durch den völligen Austausch der Führungskader möglich, der schließlich in den Stalinschen Terror- und Vernichtungsaktionen (1937) gipfelte.

Parteibürokratie als despotisches Exekutivorgan

In der *zweiten Phase* des Stalinismus trägt die Parteibürokratie völlig neue Züge. Unter den Bedingungen der Despotie verloren selbst ihre Spitzen jegliche selbständige politische Entscheidungsbefugnis und wurden zum reibungs- und widerspruchslos funktionierenden Exekutivorgan. Hauptziel des Despoten war die ständige Perfektionierung der Befehlswege von oben nach unten. Verstärkt wurde dieser Entmündigungsprozeß durch den wachsenden — der Kontrolle der Partei längst entzogenen — Einfluß der Sicherheitsorgane und deren unvorhersehbare Eingriffe. Die anonyme Macht der Sicherheitsorgane, die dem Despoten unmittelbar unterstellt waren, scheint in dieser zweiten Phase des Stalinismus die elitären Funktionen der Parteibürokratie völlig unterminiert zu haben.

Analysiert man die damalige Binnenstruktur des Parteilebens, so stößt man auf eine ganze Reihe von Wesensmerkmalen und Funktionen, die der Parteibürokratie dennoch eine Macht- und Prestigeposition sicherten. Genötigt, sich dem despotischen System anzupassen, sich ihm unterzuordnen, und durch die verschiedenen Terror- und Kontrollorgane ständig bedroht, entwickelte sie als geschlossene Gruppe bestimmte kollektive Verhaltensweisen, einen eigenen Lebens- und Arbeitsstil. Gegen den Willen Stalins, gegen die Ausschließlichkeit des vertikalen Kommunikationswegs entwickelte die Parteibürokratie ein netzartiges System horizontaler Verbindungen. Die Loyalitätskundgebungen gegenüber Stalin erstarrten zu einer rituellen Fassade, die einem eigenständigen Gruppenleben Schutz gewährte. Ihre Gruppensolidarität ermöglichte es, gegenüber Außenstehenden, besonders dem Parteifußvolk, wirksame Zugangssperren zu schaffen und bis zum äußersten das Prinzip der Selbstrekrutierung zu erhalten, wodurch automatisch der Parteinachwuchs ausgesperrt blieb.

Neben diesen Gruppensymptomen trägt zum Elitencharakter der Parteibürokratie auch eine Funktion bei, die sie sich sorgfältig zu erhalten und auszubauen wußte: ihre Rolle als Mäzen. War sie von der Ausarbeitung der Generallinie der Partei ausgeschlossen, so konnte sie doch durch die Aufrechterhaltung ihres Monopols auf die Besetzung der Spitzenposten ihren Einfluß bei der Durchführung der Pläne sichern. Das geschah nicht nur auf dem Weg über das noch zu erwähnende System der „Nomenklatura" und damit ihrer totalen Verfügung über Tausende von „Nomenklaturfunktionären", sondern auch über eine direkte Beteiligung des Parteiapparates an der Schaffung funktioneller Eliten an den Schwerpunkten des wirtschaftlichen und kulturellen Aufbaus. Nach Stalins Tod gelang es dieser Gruppe, nicht nur ihre bisherigen informellen Normen zu verankern, sondern auch den früheren Einfluß auf die politischen Entscheidungen wiederzugewinnen und erneut die Sicherheitsorgane unter ihre Kontrolle zu bringen.

Funktionale Eliten mit Übergangscharakter

Unter den Gruppen, die wir hier als „funktionale Eliten" zusammenfassen, waren in den zwanziger und dreißiger Jahren die „Vydvižencen" (fortschrittliche begabte Arbeiter in verantwortlichen, leitenden Stellungen) die bedeutendste. Nach ihrer Machtübernahme sah sich die Sowjetführung dem schier unlösbaren Problem gegenüber, für Wirtschaft und Staatsverwaltung Fachleute zu finden. Der sofort in Angriff genommene Ausbau des Schulwesens konnte nur auf lange Sicht die gesuchten Kräfte ausbilden. Zur Überwindung des krassen Mangels entschloß man sich — weitgehend unter Stalins Einfluß — zu einem kühnen Experiment: einfache, aber begabte Arbeiter wurden in den Betrieben mit verantwortungsvollen Posten betraut. Im März 1927 faßte das ZK einen entsprechenden Beschluß, dessen Ausführung den Gewerkschaften übertragen wurde. Das ging so vor sich: in den Betriebsversammlungen wurden Kandidaten für die „Vydviženčestvo" (System der Beförderung fortschrittlicher Arbeiter in leitende Stellungen) vorgeschlagen, und nach eingehenden Beratungen wurde von der Belegschaft über sie abgestimmt. Sie durften führende Posten in Produktion und Verwaltung übernehmen, bis hinauf zum Betriebsdirektor. Wurden sie zunächst ohne jede Vorbereitung auf die verantwortungsvollen Posten geschickt, so nahmen sich zu Beginn der dreißiger Jahre verschiedene Behörden und Instanzen ihrer Ausbildung und Vorbereitung an. Im April 1930 wurde beim Obersten Volkswirtschaftsrat der UdSSR das „Institut vydvižencev" gegründet, auf dem die für Führungsposten Vorgesehenen ohne Unterbrechung ihrer Arbeit eine Art Hochschulbildung erwerben konnten. Die Umorganisierung und Säuberung der Staatsapparate im Jahre 1930 wurde dazu benutzt, die Vydvižencen mit der Arbeit der verschiedenen Apparate vertraut zu machen. In dieser Massenaktion, während der etwa 1,6 Millionen Beamte und Funktionäre überprüft wurden, wurden neben Parteifunktionären Vydvižencen in die Säuberungsorgane einbezogen. Auf dem 16. Parteitag (1929) berichtete Ordžonikidze, daß im Zuge der laufenden Säuberungen die Vydvižencen die Posten übernehmen sollten, die sie zu kontrollieren und über die sie sich, gerade durch die Überprüfung, genaue Kenntnisse verschafft hatten. Heute ist man sich darüber einig, daß ohne sie der erste Fünfjahresplan nicht hätte verwirklicht werden können.

Diese rein funktionale Elite hat nie politische Entscheidungsbefugnis besessen und auch nie darauf Anspruch erhoben. Ihr Prestige war nicht an ihre Persönlichkeit, sondern an den von ihnen eingenommenen Posten geknüpft. Sie bewährten sich aber in einer Zeit, in der es an allem mangelte, durch ihre Improvisations- und Organisationsfähigkeit und erwarben dadurch zusätzliches Ansehen. Sie besetzten in der Zeit der Durchführung des ersten Fünfjahresplans etwa die Hälfte der Kommandostellen in den wichtigsten Betrieben. An materiellen Vorteilen brachte dies den Vydvižencen: hohes Einkommen, gesicherte Versorgung, bessere Wohnverhältnisse, erhöhte Bildungschancen und damit bessere Aufstiegsmöglichkeiten. Hinzu kamen soziale Vergünstigungen wie Urlaubsreisen, Kuraufenthalte und auch für ihre Kinder die Möglichkeit, bessere Schulen zu besuchen.

Mit dem Nachrücken einer voll ausgebildeten Kaderschicht hatten sie gegen Ende der dreißiger Jahre ihre primäre Aufgabe erfüllt und verloren an Bedeutung. Große Ähnlichkeit mit dieser Gruppe hat die bis heute bestehende „Halbelite" der sogenannten Praktiki, d. h. von Personen, die einen wichtigen Posten bekleideten, ohne die formal dazu erforderliche Qualifikation nachweisen zu können. Bis heute ist in Industrie und Bauwesen die Zahl der „Praktiki" erstaunlich hoch. Ihr Anteil betrug noch 1960 an allen Spezialisten in der Industrie 39,6 % und im Bauwesen 36,7 %, an Betriebsleitern noch immer 50,0 %, an Chefingenieuren und höchstqualifizierten Facharbeitern 22,5 % bzw. 20,8 % (*S. L. Senjawskij*, Das Wachstum der Arbeiterklasse der UdSSR [1951—1965], Moskau 1966, S. 237).
In den dreißiger und noch in den vierziger Jahren konnten sie die ihnen zugedachten Funktionen recht erfolgreich erfüllen. Je weniger sie sich jedoch den Anforderungen der einzelnen Posten gewachsen zeigten, desto rascher schwand ihr Elitecharakter und ihre Sonderstellung, desto häufiger gerieten sie unter den Druck von Behörden und Wirtschaftsführung, aber auch ins Kreuzfeuer der Kritik ihrer Kollegen in den Betrieben wie der öffentlichen Meinung. Es wurde gefordert, die „Praktiki" sollten die erforderliche Ausbildung nachholen oder ihren Platz entsprechend vorgebildeten Leuten räumen. Der noch immer hohe Anteil dieser Gruppe erklärt sich aus der bürokratischen Trägheit und der zähflüssigen Kaderpolitik.

Die Aristokratie der Stachanow-Arbeiter

Die ersten Formen des „sozialistischen Wettbewerbs" entstanden unter Lenin. Dieser Wettbewerb nahm in den verschiedenen Entwicklungsetappen jeweils verschiedene Gestalt an, erfüllte jeweils verschiedene Funktionen. Die *Stachanow-Bewegung* war zunächst nichts anderes als eine Serie von Rekordleistungen, die ihren Namen von dem Bergmann und „Neuerer" *A. G. Stachanow* herleitete. In der Presse wurden Übererfüllungen der Normen um 200, 500, ja auch um 1000 % gefeiert. Auf der ersten Unionstagung der Stachanowzen 1935 würdigte Stalin diese Bewegung als spontane und revolutionäre Erscheinung. In Wirklichkeit handelte es sich jedoch um eine bewußt manipulierte Aktion der Partei, die am 20. September 1931 in den wichtigsten und am intensivsten geförderten Wirtschaftsbereichen — Metallurgie und Bergbau — den Akkordlohn einführte. Damit wurde dem sozialistischen Gleichheitsprinzip der Todesstoß versetzt und die unverhüllte Konkurrenz unter den Arbeitern dazu benutzt, die Arbeitsproduktivität zu steigern.
Soziale Funktion der Stachanow-Arbeiter als Gruppe sollte es sein, allen übrigen Werktätigen, vor allem der Jugend, als Ansporn und Leitbild zu dienen. Der Zugang zu dieser Gruppe wurde künstlich erleichtert. Der Arbeitslohn eines Stachanow-Arbeiters betrug das Zwanzigfache des Durchschnittslohns. Auch sonst wurden die Stachanow-Arbeiter in jeder Weise bevorzugt, erhielten bessere Verpflegung und bevölkerten die Sanatorien. Stalin arbeitete höchstpersönlich an der Ausschmückung ihres Images mit und hetzte sie geradezu auf die — seinen Worten nach konservativen — technischen Kader und Betriebsdirektoren.
Partei und Regierung waren an einer ständigen Höherqualifizierung der Stachanow-Arbeiter besonders interessiert, denn durch das neugeschaffene Konkurrenzsystem waren vor allem junge, kräftige und strebsame Bauernburschen nach oben gebracht worden, die aber schlecht ausgebildet waren. Um sie zu schulen, wurde das sogenannte Staatliche technische Examen („Techminimum") eingeführt. Stachanow selbst war unter den ersten, die dieses Examen ablegten, und wurde den übrigen Stachanowzen sofort wieder als Beispiel vorgestellt. Das Niveau dieses Examens entsprach allerdings kaum dem einer heutigen Lehrlingsprüfung. Die Funktion dieser Elite erschöpfte sich nicht allein in einem erhöhten Produktionsbeitrag, sondern zielte darüber hinaus auf eine Hebung des kulturellen und technischen Niveaus der Arbeiterklasse ab.

Dauerhafte funktionale Eliten

Ähnlich wie in jeder anderen Gesellschaft trägt auch in der Sowjetunion die Oberschicht in Wissenschaft und Kultur und natürlich auch beim Militär, in Staat und Wirtschaft elitäre Züge, die auch in allen Entwicklungsetappen besonders gefördert und betont wurden. Am Beispiel des Militärs läßt sich am deutlichsten nachweisen, wie rasch die Führung die Bedeutung funktionaler Elite bei der Sicherung einer dynamischen Entwicklung erkannte. Unmittelbar nach der Revolution wurden alle Vergünstigungen für das Offizierskorps abgeschafft. Doch Ende 1929 wurden nicht nur die alten Ränge und Rangabzeichen wiedereingeführt, sondern auch eine bewußte und krasse Gehaltsabstufung vorgenommen, die sich in den folgenden zehn Jahren noch vertiefte. Waren 1934 die Bezüge eines Korpskommandanten noch etwa doppelt so hoch wie die eines Zugführers, so betrugen sie 1939 bereits mehr als das Dreifache. Noch schärfer waren die Besoldungsunterschiede zwischen einfachen Soldaten und Offizieren im Zweiten Weltkrieg: Monatssold eines Gemeinen 10, eines Leutnants 1000 und eines Obersten 2400 Rubel (nach *T. Cliff*, „Stalinist Russia", London 1955, S. 87).
Eine weitere permanente Elite sind die sog. „Helden der sozialistischen Arbeit". Dieser Titel wird seit 1938 an Personen verliehen, die sich besondere Verdienste um Industrie, Landwirtschaft, Transport, Handel, durch wissenschaftliche Entdeckungen oder als technische Neuerer erworben haben. Ihnen wird der Leninorden verliehen und bei außergewöhnlichen Verdiensten zusätzlich die Goldmedaille „Hammer und Sichel" und eine Urkunde. Man bemüht sich, die so Ausgezeichneten zu einer besonderen Prestigegruppe in der Gesellschaft zu machen. Sie werden bei Wahlen bevorzugt als Kandidaten vorgeschlagen und für Ehrenämter empfohlen. Ihr Anspruch auf mehr Wohnraum ist gesetzlich verankert, sie zahlen dafür auch noch geringere Mietsätze und erhalten, für den Fall, daß sie studieren, erhöhte Stipendien.
Eine funktionale Subkultur mit deutlich elitären Zügen sind die sog. Nomenklaturfunktionäre. Ihr Sonderstatus zeigt sich bereits darin, daß das System, nach dem sie berufen und versetzt werden, eigentlich den geltenden Gesetzen widerspricht. Wie schon angedeutet, erhebt der Parteiapparat auf den verschiedenen Ebenen (Rayon, Gebiet, Kraj, Republik) den Anspruch, von sich aus die wichtigsten Posten vor allem in Industrie und Landwirtschaft, aber auch an wissenschaftlichen Instituten und in kulturellen Verbänden zu besetzen. Die Zahl der dieser Prozedur unterworfenen Posten ändert sich mit den jeweiligen politischen Absichten. Der Parteiapparat verfügt gleichzeitig allein über jene Personen, die für die Besetzung in Frage kommen. Nomenklaturfunktionäre werden von den Parteikomitees ausfindig gemacht, wobei

Parteizugehörigkeit und eine gewisse Qualifikation vorausgesetzt werden. Wer den vakanten Posten übernimmt, bestimmt allein die Partei. Die betroffenen Betriebe und Institutionen haben widerspruchslos die Arbeitsverträge abzuschließen, sie haben nicht das Recht, dem Nomenklaturfunktionär zu kündigen, und keine Möglichkeit, ihn im Falle seiner Abberufung durch die Partei zurückzuhalten. Diese geschlossene Gruppe zeigt am ausgeprägtesten das Merkmal der intragenerativen Selektion, einer hermetischen Abriegelung, die schließlich zur Disfunktionalität dieses Rekrutierungssystems beitrug: nicht wer durch Qualifikationsnachweis für einen Posten geeignet schien und scheint, bekam und bekommt ihn, sondern wer auf der „Verteilerliste" steht. Unverhohlenes Unbehagen und offene Kritik an diesem System konnten ihm bis heute wenig anhaben, denn es stellt in der Herrschaftstechnik der Partei ein viel zu bedeutendes Instrument der Kaderpolitik dar, als daß sie es kampflos aufgäbe.

Die Elitepolitik

In den verschiedenen Entwicklungsphasen der sowjetischen Geschichte wurden entsprechend verschiedene Mechanismen zur Elitenbildung und Elitenförderung eingeschaltet: In den zwanziger und dreißiger Jahren diente ein beträchtlicher Teil der Parteipropaganda diesem Zweck. Über die Massenmedien wurden schier unbegrenzte Aufstiegsmöglichkeiten vorgetäuscht, mit Modellkarrieren wurde besonders gern gearbeitet.
Der materiellen Versorgung elitärer Gruppen wurde in allen Phasen besonders Rechnung getragen, sie wurde aus einem eigenen Fonds gespeist. Er hatte nur ganz bestimmte ausgewählte Kreise zu versorgen: Exportorganisationen, Armee, Sicherheitsorgane, Wissenschaftler, Schriftsteller und Künstler, ebenso die Arbeiter und Angestellten bevorzugter Branchen. Diese krisenfeste Sicherung der Versorgung war über die Lohnabstufungen hinaus ein sehr wichtiges Differenzierungsinstrument.
Prämien für besondere Verdienste einzelner Persönlichkeiten oder Organisationen spielten eine ähnliche Rolle. Stalin- bzw. Leninpreise, internationale Leninfriedenspreise und von der Akademie der Wissenschaften der UdSSR verteilte Prämien sollten in Wissenschaft und Kunst Abstufungen kennzeichnen und festigen. Es gibt ein regional und organisatorisch weitverzweigtes Prämiensystem.
Auch „Ehrentitel" dienen dazu, elitäre Gruppen herauszuheben und dem Ausgezeichneten Ansehen zu verleihen. Sie schaffen innerhalb der Berufe — von der Melkerin bis zum Atomphysiker — Abstufungen. Auch Orden, Medaillen und Ehrenurkunden dienen diesem Zweck. Vielleicht das deutlichste Merkmal dieser Elitenstruktur ist ihre Kehrseite: unterprivilegierte, ausgebeutete Massen, kurzgehaltene Gruppen.
Eine Revision der bisherigen Elitenpolitik, vor allem wie sie unter Stalin praktiziert wurde, wird unter dem wachsenden Druck der öffentlichen Meinung und angesichts des erreichten Reifegrades der sowjetischen Gesellschaft unumgänglich: die Unzufriedenheit der Zukurzgekommenen, der „Nicht-Elite", kann nicht länger unterdrückt werden. Auch sind die gruppeninternen Spielregeln der Eliten fortschrittshemmend, wenn nicht fortschrittsfeindlich geworden. Die so geschaffenen Barrieren verhindern zunehmend eine Verjüngung der Kader in allen Bereichen, ein Phänomen, das in der Parteibürokratie und beim Militär besonders deutlich hervortritt. Längst stehen qualifizierte Anwärter bereit, die Kommandohöhen in Wirtschaft und Wissenschaft zu besetzen, aber der lebenslängliche Anspruch altgedienter Partei- und Staatsfunktionäre auf bestimmte Posten verhindert die so notwendige Blutauffrischung. Ein solcher personalpolitischer Anachronismus ist auf die Dauer unhaltbar.

Kurzinformationen

Die **erste Synode des Bundes der Kirchen in der DDR** tagte vom 10. bis 15. September 1969 in Potsdam-Hermannswerder hinter verschlossenen Türen. Dadurch wurde die Loslösung von den Organen der EKD formell vollzogen, deren in Ostberlin liegende Zweigstellen am 1. Oktober aufgelöst werden. Was die Regierung der DDR eigentlich erwartete (vgl. ds. Heft, S. 453), den Bruch auch der in Artikel 4, 4 formulierten „besonderen geistlichen Gemeinschaft" mit den evangelischen Christen in der BRD — eine Selbtsverständlichkeit im ökumenischen Zeitalter und eine sehr tief begründete geistliche Erfahrung aus der Zeit der nationalsozialistischen Staatskirche —, wurde standhaft nicht vollzogen. Die Presse der DDR verschwieg jedenfalls am 16. 9. 69 jegliche Genugtuung über einen Sieg in diesem Bekenntnispunkt. Es hat aber keinen Wert, nun die tapferen 60 Synodalen deswegen zu loben, man macht ihnen damit nur das Leben schwer. Dagegen sollte man nicht vergessen, daß die Regierung über die sechs Dekane der Theologischen Fakultäten nach nationalsozialistischer Manier einen erheblichen Druck auf die Synode ausübte. Man solle auch nicht übersehen, daß die Synodalen der lutherischen Landeskirche Thüringens genau wie unter Hitler die Sache der Regierung vertraten. Denn da droht u. U. ein neuer Konflikt. Es wurde auch nicht der „dogmatischen" Erklärung von Bischof *Krummacher* auf der Teilsynode von Fürstenwalde im Frühjahr 1967 abgeschworen (vgl. HK 21, 233), obwohl sie aus der Einheit der EKD unnötigerweise einen Glaubensartikel machte, damals schon gegen die Thüringer. Zum leitenden Bischof des Kirchenbundes in der DDR wurde daher auch nicht Landesbischof *Mitzenheim* gewählt, sondern Generalsuperintendent *A. Schönherr* (Berlin), ein geschmeidiger, aber kein charakterloser Mann (Stellvertreter Landesbischof *Noth*, Dresden). Er vollzog, was geschehen mußte, die Auflösung der EKD. Aber er wie Landesbischof *N. Beste* (Mecklenburg) bleiben die Treuhänder der evangelischen Solidarität bei klarer Trennung von den Verwaltungskompetenzen der erledigten EKD. Die stille Potsdamer Synode ist kein Ruhmesblatt in der Geschichte des deutschen Protestantismus, seine Einheitsideologie ist begraben, aber die Solidarität ist geblieben. Die DDR hat „ihre" evangelische Kirche, wie sie auch „ihre" katholische Kirche haben wird. Aber jedermann weiß, was davon zu halten ist.

Die seit mehr als zwei Jahren durch Einzelkommissionen vorbereitete erste **Synode der katholischen Kirche in Dänemark** hielt vom 18.—22. August im Kurort Nyborg-Strand unter Anwesenheit von Vertretern der verschiedenen inländischen protestantischen Kirchen und der übrigen skandinavischen Länder ihre Vollversammlung. Stimmberechtigte Delegierte waren 110 Laien, 25 Ordensleute und 65 Priester. Zwei Drittel der Delegierten waren frei gewählt, ein Drittel war vom einzigen Bischof Dänemarks, *H. L. Martensen SJ*, ernannt worden. Die Themen der Synode unterscheiden sich zwar wenig von denen anderer europäischer Diözesansynoden (Strukturreformen, Fra-

gen der Liturgie, der Seelsorgepraxis und der Ökumene, Forderung nach Trennung von Priestertum und Amtszölibat, Mischehenproblem), aber aufgrund der besonderen Lage der katholischen Kirche in Dänemark, wo bis 1849 die öffentliche Feier der heiligen Messe von Staats wegen verboten war, und wo 75 % aller Ehen der Katholiken Mischehen sind, erhielten die behandelten Probleme ihre sehr differenzierten eigenen Akzente. Zu der Tatsache, daß der Bevölkerungsanteil der etwa 27 000 Katholiken in Dänemark nur 0,5 % ausmacht (in Schweden etwa 0,7 %, in Norwegen, Finnland und Island zusammen leben halb soviel Katholiken wie in Dänemark) kommt noch hinzu, daß sie teils Konvertiten, teils Ausländer polnischer, italienischer oder deutscher Herkunft sind und von mehrheitlich (von 120 sind nur 40 Priester Dänen) irischen, holländischen und deutschen Priestern betreut werden. Dieser Faktor birgt „vielleicht eine Chance für die dänischen Katholiken zur Schaffung eines eigenen Selbstverständnisses" auch im kulturellen und spirituellen Bereich. Die Empfehlungen der Synode, die sich auf strukturelle Veränderungen bezogen, wurden zwar begrüßt, doch der Zeitplan hierfür blieb strittig. Die ökumenischen Kontakte sollten auf allen Ebenen, besonders der Sozialarbeit mit Vorrang intensiviert werden. In der Priesterfrage wurde von der Mehrheit vorgeschlagen, daß Kandidaten auch ohne Zölibatsversprechen zur Weihe zugelassen werden sollten; Ordensleuten sollte die Möglichkeit geboten werden, nach dem Klosteraustritt und einer etwaigen Verheiratung weiter als (verheiratete) Weltgeistliche wirken zu dürfen. Der Beitrag der Synodalen zum Mischehenproblem bestand einerseits in einer Warnung vor undifferenzierter Interkommunion, die jedoch für die Trauung bekenntnisverschiedener Paare empfohlen wurde, und andererseits in der Forderung nach Aufhebung der Kautelenverpflichtung für den nichtkatholischen Partner. Den bekenntnisverschiedenen Paaren sollte sowohl die katholische als auch die nichtkatholische kirchliche Eheschließungsform erlaubt sein. Zudem trat die große Mehrheit der Delegierten für die Wiederzulassung zu den Sakramenten von über 800 in Ehescheidung lebenden dänischen Katholiken ein.

Das **Dritte Internationale Jugendtreffen,** vom 28. bis 31. 8. 1969 in Taizé, mit 1500 Teilnehmern, beschickt fast zu 90 v. H. von Studenten aus etwa 30 Ländern, darunter nicht nur Christen, grenzte ans Wunderbare. Äußerlich wie ein Zeltlager einer Kirmeß mit Gitarrensängern und Kricketspielen und dem Lärm der Jugend, war es aufs sorgfältigste durchgeordnet. Eine vom Prior *R. Schutz* vorher geschulte Mannschaft von jungen Leuten zum Thema der Tagung: „Eine Herausforderung: Hoffen", bildete über 80 kleine Gruppen von höchstens 15 Teilnehmern. Die gemeinsamen Zusammenkünfte fanden in der neuen Kirche von Taizé statt, mit Kommunion im Gottesdienst, auch — unbeabsichtigt mit Interkommunion —, vor allem im Gebet mehrmals am Tage unter Führung der Brüder. Dazwischen die Treffen der kleinen Gruppen im Feld mit Einführung in das Thema der Meditation, bei offener Erwähnung der Ungerechtigkeit in der Welt, im Nahen Osten, in Biafra, Nordirland, in der Tschechoslowakei. Dann der Auftrag: „Wo habe ich in diesem Jahr hoffen gelernt?" Dann eine Stunde absolutes Schweigen, jeder für sich. Eine unerhörte Leistung bei solchem Haufen, der beherrschende Einfluß des Priors. Danach eine Stunde Gedankenaustausch. Die innere Auflehnung gegen das Schweigen anstelle der Diskussion erledigte sich von selbst durch die Erfahrung, was Schweigen einträgt: Einsicht, Hören des Wortes, Ahnung dessen, was der Prior eingangs erklärte: „Wir leben ein Mysterium, das Mysterium von Ostern ..." Es verlangt, daß jeder allein dem anderen begegnet, der auferstanden ist. Es gab kein Geschwätz von Revolution, obwohl die Kriege und Konflikte überall, in der Welt, in der Kirche, im Hintergrund standen. Die Schlußkundgebung in der Versöhnungskirche faßte das Erfahrene zusammen und setzte die Ziele für die gemeinsame Osterfeier 1970: „Beenden wir den Krieg in der Kirche ... Hören wir auf mit der Zerstörung der Kirche ... Leben wir die drei Wirklichkeiten: das Gebet, die Liebe zur Kirche, das Suchen nach Gerechtigkeit." Die Jugendlichen kamen freiwillig aus allen Kontinenten auf eigene Kosten, nur 80 aus Deutschland.

Auf einer **Konferenz der Internationalen Vereinigung für wissenschaftliche Bevölkerungsstudien (IUSSP)** Anfang September in London stand das Thema der Abtreibungen im Vordergrund. Es wurden einige beunruhigende Fakten bekannt: jährlich werden in der Welt, nach Angaben des ungarischen Experten für demographische Forschung, Prof. *A. Klinger,* 30 Millionen (illegale) Abtreibungen vorgenommen; fast die Hälfte davon entfällt auf die entwickelten Länder, die jedoch im Vergleich zur Weltbevölkerung (von 3,4 Mrd.) nur von einer Mrd. Menschen bewohnt werden. Dabei sollen die rechtsgeographischen Gesichtspunkte hinsichtlich der gesetzlichen Bestimmungen über den Abortus kaum eine Rolle spielen. In Ländern mit liberaler Rechtspraxis kommen auf 100 Geburten zwischen 54 und 81 Abtreibungen; in anderen Ländern sei das Verhältnis das gleiche (vgl. „The Observer", 14. 9. 69). In den Entwicklungsländern sei die Abtreibungsrate erheblich geringer (nämlich zwischen 16 und 21 bei 100 Geburten). Die Geburtenquote liege dort etwa doppelt so hoch wie in den „reichen" Ländern. Es wurde auf die Tatsache hingewiesen, daß in vielen europäischen Ländern die Zahl der Abtreibungen höher sei als die der Geburten, was bedeutet, daß in diesen Fällen mehr als die Hälfte aller Schwangerschaften vorzeitig beendet werden. In Österreich kommen schätzungsweise (und solange die meisten Abtreibungen illegal vorgenommen werden, sei man nur auf mehr oder weniger grobe Schätzungen angewiesen) auf 100 Geburten 150—200 (illegale) Abtreibungen. In Deutschland sei das Verhältnis 100 zu 300, ebenso in Belgien, in Frankreich 50 zu 150, in Italien 70 zu 100. In diesen Ländern gibt es strenge Gesetze gegen die Abtreibung und meist auch gesetzliche Beschränkungen des Vertriebs von Mitteln zur Empfängnisverhütung. In England, wo diese Gesetze gelockert wurden (vgl. HK 23, 390), schätzt man die Zahl der illegalen Abtreibungen auf 10—20 pro 100 lebendgeborenen Kindern. Allerdings sei die Gesamtzahl der (legalen wie illegalen) Abtreibungen im Abnehmen begriffen, da die Geburtenregelung immer mehr durch Empfängnisverhütung praktiziert würde und daher viele Schwangerschaftsunterbrechungen von vornherein überflüssig mache. Wenn man jedoch bedenkt, daß im Weltdurchschnitt auf vier Geburten eine Abtreibung kommt, so dürfte dies nicht nur eine Folge von massiver Ignoranz, sondern auch einer ineffizienten Gesetzgebungspraxis sein.

Die **Aufnahme der drei Millionen Gläubige zählenden Kimbangu-Kirche des Kongo** in den Weltrat der Kirchen (vgl. ds. Heft, S. 455) zeigt das große Risiko wie die Chance des Rufes nach einem afrikanischen Christentum, sowohl von Papst Paul VI. in Kampala wie von der CETA-Tagung in Abidjan verkündet (vgl. ds. Heft, S. 455). Die „Neue Zürcher Zeitung" (24. 8. 69) gibt eine sorgfältige Geschichte dieser ehemaligen „Untergrundkirche". Sie verdankt ihre Entstehung im Jahre 1921 dem Zufall, daß ein einfacher Pflanzer und Katechist der englischen Baptistenmission, der von seinen besonderen Geistesgaben nie Aufsehen machte, eine kranke Frau heilte, die ihn dafür wegen Zauberei anzeigte. Weitere Heilungen folgten, aber nicht magisch und automatisch, sondern ähnlich wie bei *J. Chr. Blumhardt* in Möttlingen bzw. Bad Boll durch Gebet und Ergebung in das Leiden. Simon Kimbangu wurde sofort überlaufen, er wurde zum Heiland und Propheten, zur Symbolgestalt Christi, wie es der Afrikaner braucht. Da griff die belgische Kolonialbehörde ein, denn die Kirchen leerten sich, vor allem die katholischen. Der „Prophet", der nichts aus sich machte, wurde verhaftet. Er entkam zunächst nach einem Verhör und konnte noch seine Gemeinde stärken und streng auf das Evangelium der Gewaltlosigkeit verpflichten. Dann erreichte ihn die Militärpolizei. Im Oktober 1921 wurde er zum Tode verurteilt, weil andere Pseudopropheten revolutionäre Umtriebe veranstalteten. Der König von Belgien begnadigte ihn zu lebenslänglichem Zuchthaus, in dem er in Elisabeth-

ville (Katanga) 1951 starb. Frau und Kinder hatte er nicht mehr gesehen. Der jüngste Sohn trat an seine Stelle, und zwar nach dem alten kongolesischen Königsritual. Jetzt begann die Verfolgung, bis kurz vor der Unabhängigkeit des Kongo Weihnachten 1959 die Anerkennung der „Kirche Christi auf Erden" erfolgte. Sie hat ein Statut, ein christozentrisches Bekenntnis, eine hierarchische Führung, einen charismatischen Gottesdienst und zeichnet sich trotz ihrer Armut durch soziale Leistungen aus, schult Handwerker und lernt Pflanzer an und besitzt zahlreiche Schulen. Ein europäischer Diplomat nannte sie „die einzig wirklich aufbauende Kraft im Kongo".

Eine **Erklärung der chilenischen Bischofskonferenz zu den staatlichen Initiativen für Geburtenregelung** hat ein gewisses Aufsehen erregt. Vom 30. Juli bis zum 1. August hatten sich die Bischöfe in Santiago versammelt, um über die Vorbereitung der römischen Synode, über Fragen der Liturgie, der Beichtpraxis und des Zölibats zu beraten. In ihrer gemeinsamen Erklärung, die jetzt veröffentlicht wurde (Text in „Ecclesia", 6. 9. 69), kann die Stellungnahme zum Programm des Servicio Nacional de Salud (SNS), dem staatlichen Gesundheitsdienst, als die wichtigste Aussage bezeichnet werden. Darin betonen die Bischöfe, daß sie die Kampagne für Empfängnisverhütung ablehnen, sich mehr „bedingungslos" mit dem kirchlichen Lehramt, namentlich der Enzyklika „Humanae vitae", identifizieren — eine angesichts früherer Erklärungen des chilenischen Episkopats (vgl. HK 21, 268) erstaunliche Stellungnahme. „Humanae vitae" habe an den „christlichen Sinn der Ehe" erinnert und an die „Forderungen des Naturrechts, das den Gebrauch künstlicher Empfängnisverhütungsmittel verbietet". — Wie zu erfahren war, stützten sich die Bischöfe bei der Abfassung ihrer Erklärung auf die Gutachten der medizinischen Fakultät der Katholischen Universität von Santiago, dessen Inhalt bislang nicht bekanntgeworden ist, das sich aber offenbar scharf gegen die staatlichen Initiativen wendet. So kann vorerst nur die Stellungnahme des SNS selbst wiedergegeben werden, der die kirchliche Äußerung als „bedauerlich" und auf „falschen Voraussetzungen beruhend" zurückgewiesen hat (vgl. Noticias Aliadas, 3. 9. 69). Wie der Sprecher des SNS, *F. Rodríguez,* mitteilte, haben bislang 129 286 Frauen die Empfehlungen und Unterstützungen des staatlichen Gesundheitsdienstes in Anspruch genommen. Die Kampagne ziele auf eine Verminderung der Kinder- und Müttersterblichkeit ab und wolle durch die Förderung verantwortlicher Zeugung den Lebensstandard der ärmeren Bevölkerungsschichten heben. Die staatlich angebotene Information diene dem Recht und der Pflicht auf verantwortete Elternschaft. Die dem SNS angeschlossenen Frauen seien aber in der Wahl der Mittel (Zeitwahl, Ovulationshemmer, Intrauterinpessar) frei. Das Programm des SNS begann 1965. Das Ziel der Kampagne ist nach Rodríguez' Angaben, 15 % der zeugungsfähigen Frauen zu erreichen (bislang davon schon 62,2 % verwirklicht) vorwiegend jedoch solche Fälle, in denen Frauen bereits eine Schwangerschaftsunterbrechung vorgenommen haben, bereits fünf Kinder haben, an einer chronischen Krankheit leiden, von einer Schwangerschaft gefährdet sind oder großen wirtschaftlichen und sozialen Belastungen ausgesetzt sind. Einer der wichtigsten Gründe für die staatlichen Anstrengungen sei die große Zahl der Abtreibungen mit den bekannten medizinischen Folgen gewesen. Die Verringerung der Sterblichkeitsziffern sei ein Beweis für den Erfolg.

Die **Mehrzahl der brasilianischen Bischöfe befürworten die Ordinierung Verheirateter.** Dies geht aus einer Stellungnahme hervor, die der Präsident der brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB), Kardinal *A. Rossi,* aus Anlaß der Vollversammlung des Episkopats, aber mit erheblichem Verzug, veröffentlicht hat. Wie berichtet (HK 23, 405), schloß diese Versammlung ohne jegliches Schlußkommuniqué, was zu verschiedenen Gerüchten über den Inhalt der Besprechungen führte. Offenbar wurde die jetzt bekanntgewordene Erklärung (Text in Noticias Aliadas, 23. 8. 69) erst dem Vatikan zugeleitet, weil sich der Inhalt des kurzen Dokumentes in erster Linie mit dem Zölibatsproblem befaßt (so vermutet NC News Service, 29. 8. 69). Einleitend heißt es in der Erklärung des CNBB, die 174 anwesenden und die 32 durch Vertreter repräsentierten Bischöfe hätten sich in erster Linie mit dem Priesterproblem in Brasilien befaßt. Das vielbeachtete „Dokument der Priester" (siehe HK a. a. O.) habe als ein „Arbeitsinstrument" gedient, als Widerspiegelung der unter dem Klerus zirkulierenden Meinungen. Es sei jedoch nicht als *die* Meinung der brasilianischen Priester aufgefaßt worden. Die Erklärung befaßt sich nur mit einem Teil der Problematik des Priesterdokuments, nämlich mit der Zölibatsfrage und der vielfach geforderten beruflichen Tätigkeit des Priesters neben seinem geistlichen Amt. 179 von 206 stimmberechtigten Bischöfen befürworteten eine Beschleunigung der Prozeduren, wenn Priester um Dispens von ihren Pflichten nachsuchen, um zu heiraten. 32 Bischöfe oder 15 % befürworten die freie Option für oder gegen den Zölibat, sowohl für die bereits Ordinierten als auch für die künftigen Priester. 114 Bischöfe schließlich sprachen sich für eine Entwicklung aus, die künftig die Ordination verheirateter Laien und Diakone ermöglicht, weitere 29 befürworteten diese Regelung mit Einschränkungen. Nur die restlichen 63 lehnten auch diese Möglichkeit ab. Rossis Veröffentlichung betont, daß das Priesterdokument auch zahlreiche „positive" Anregungen enthalte: die Forderung nach innerkirchlichem Dialog, die Schaffung mobiler Priesterrequipen, die mit Laien und Ordensleuten zusammenarbeiten, Priestergemeinschaften, Vorrangigkeit der Evangelisationsaufgabe etc. Ablehnend dagegen beschieden die Bischöfe (nämlich insgesamt 200) in der Frage nach einer Erwerbstätigkeit der Priester zur Schaffung einer wirtschaftlichen Existenz, die den Verzicht auf das umstrittene Stipendienwesen ermöglichen würde. Im „Normalfall" sei der priesterliche Dienst in vollem Einsatz zu leisten, nur dort, wo „seelsorgliche Motive" die berufliche Tätigkeit des Priesters erforderlich machten, könne sie mit Billigung des Bischofs erlaubt werden.

Bücher

HERBERT BRAUN, **Jesus — Der Mann aus Nazareth und seine Zeit** (Themen der Theologie, Bd. 1). Kreuz-Verlag, Stuttgart 1969, 175 Seiten, DM 12.80.

Nach *R. Bultmann* und *G. Bornkamm* endlich wieder ein „Jesus"-Buch, und zwar auf der neuen Linie „zurück zum historischen Jesus" (vgl. „Bibel und Kirche" 1969, Heft 2). Das Buch des „radikalen" Exegeten aus Mainz sollte Schule machen, es erschien zum Stuttgarter Kirchentag, aber es blieb unbeachtet. Leider, und nicht ganz ohne Schuld des Verfassers. Er wollte es leicht machen, aber da wurde es schwer. Er fragt radikal anthropologisch: „Wer *war* Jesus von Nazareth?" Er sieht bewußt davon ab, daß die Urchristenheit ohne „historisches" Interesse fragte: „Wer *ist* Jesus?" Er sieht auch davon ab, daß die Evangelien ihr „Bild" von Jesus aus dem Osterglauben gezeichnet haben. Er will „die Wirklichkeit" Jesu, sein „reales Leben" finden (142). Er arbeitet mit einem reduzierten Wirklichkeitsbegriff, seine Hermeneutik leugnet die „Expansion" der Person Jesu durch den Heiligen Geist, die pneumatische Wirklichkeit. Dadurch entstehen viele Verzeichnungen, allein schon die merkwürdig schillernden Ausdrücke über Jesus in der „Einführung". So verfehlt er, was Bultmann und Bornkamm bald erfahrbar machen, die eigentümliche „Souveränität"

Jesu, die seine Zeitgenossen faszinierte — und ärgerte. Er verfehlt auch ihre Quelle, die Prophetie vom „Tage Jahwes" seit Amos, die aus der Zeit herausruft vor das „Heute" Gottes, der „tötet und lebendig macht" (Deut. 32, 39; 1 Sam. 2, 6). Von unserem Bild vom Menschen her findet er nicht den Mann Gottes, den die judenchristliche wie die hellenistische Tradition an seiner unerhörten Wirkung erkannte, wenn auch unter wechselnden Symbolen. Er deutet die eschatologischen Bußrufe Jesu als Irrtum oder als Warnung, daß „der Mensch sich selbst verfehlt". Das AT sagt aber, daß der Mensch Gott verfehlt (vgl. O. *Loretz* gegen *J. Ratzingers* „Einführung" in „Bibel und Kirche", S. 59). Fast zu salopp ist seine Kennzeichnung der Haltung Jesu gegenüber dem jüdischen Kult als „Vergleichgültigung" (S. 84). Bedenkenswert dagegen seine Beobachtungen, warum die Vokabel „Nächstenliebe" so selten ist und besser in verschlüsselter Form erscheint, z. B. im Gleichnis vom Weltgericht (Matth. 25, 31 f.). Da wird Braun ergreifend, auch wenn er von dem seltenen Gebrauch des Wortes „Gnade" spricht, Gnade als „souveränes Geschenk". Wessen Gnade? Da stolpert Braun über seine „anthropologische Konstante". Daß Jesus als „Freund der Deklassierten und Verlorenen" erscheint, steht u. a. schon in Ezechiel 34! Und das Gleichnis vom verlorenen Sohn, der „sich selbst annimmt", funktioniert den Sinn des Gleichnisses von der Gottesherrschaft in moralische Prosa um: Gott nimmt ihn an. Der daheimgebliebene Sohn kennzeichnet die Gottesherrschaft der Gnade als „anstößig", ja als unsozial. Sie ist wirklich „kein Humanismus", sie erscheint eher „unmenschlich". Aber Braun macht sich zum Gefangenen seiner Philosophie der Mitmenschlichkeit. Er will darauf hinaus, daß „Gott nicht die Selbstannahme begründet", er ist vielmehr „das Geschehen auf dem Weg einer getrosten Verzweiflung" (S. 169). „Gott hört hier auf, eine den Menschen durch Furcht zwingende Autorität zu sein."

LUCIEN ROY / FORREST INGRAM (Hrsg.), **Ein Modell von Kirche?** Patmos Verlag, Düsseldorf 1969, 276 Seiten, DM 12.—.

Das Buch erscheint als „Dokumentation zu den Vorgängen in der Amsterdamer Studentenpfarrei (27. 10. 68 bis 2. 3. 69)", worüber auch in dieser Zeitschrift (HK 23, 108) berichtet wurde, und versucht darzustellen, unter welchen Umständen die Probleme um den Zölibat in Holland aufgekommen sind und in welcher Weise man ihnen begegnet ist. Es verzeichnet „kühne theologische Gesichtspunkte, behutsame und gleichwohl progressive Entscheidungen von öffentlichen Belangen" (vgl. Vorwort S. 9). Auf etwa 60 Seiten wird eine „Chronik" der Ereignisse um die Studentengemeinde aufgestellt. Es ging bekanntlich darum, daß *J. Vrijburg*, Pfarrer in der Amsterdamer Studentengemeinde, seine Absicht erklärte, sich zu verheiraten und dennoch seine priesterliche Tätigkeit weiter ausüben zu wollen; drei seiner vier Kollegen im Studentenpfarramt solidarisierten sich mit ihm. Es kam zu jenem „Ultimatum" vom 23. 1. 69, das schließlich zu einer „Kompromißlösung" zwischen den Betroffenen und ihrem Bischof, aber auch zum Ordensausschluß von zwei der drei Jesuitenpatres führte. Den Hauptteil des Buches füllt die „Dokumentation" mit siebenundzwanzig Einzeldarstellungen (Erklärungen, Zeitungsberichte, Verlautbarungen usw.). Das Nachwort beschäftigt sich mit den Ereignissen nach dem 2. März (Verkündigung des Kompromisses), d. h. mit dem, was sich zwischen der holländischen Ordensprovinz und der Generalskurie der Jesuiten in Rom im allgemeinen sowie zwischen dem niederländischen Provinzoberen *J. Hermans*, den beiden Studentenpfarrern *H. Oosterhuis* und *T. van der Stap* einerseits und dem Jesuitengeneral *P. Arrupe* andererseits abgespielt hat. Zweifellos hat dieser Fall vielfältige Implikationen, die zum wichtigeren Teil außerhalb des Jesuitenordens gelagert sind. Bei dem „Fall Vrijburg" geht es um ein neues Zölibatsverständnis oder konkret um die Frage der Zulassung verheirateter Priester zum geistlichen Amt innerhalb der Kirche. Ob man jedoch daraus gleich ein „neues Modell von Kirche" konstruieren kann, dürfte sehr zweifelhaft sein. Zweifelhaft schon allein deshalb, weil doch gerade die Befürworter einer Trennung von Priesteramt und Zölibat das sicher berechtigte Argument in die Diskussion eingebracht haben, daß die Zölibatsverpflichtung nicht das Wesen des Priesteramtes und schon gar nicht das der Kirche ausmacht. Wird nicht die Bedeutung des Zölibatsproblems in ihrer Relevanz zur heutigen Gesamtsituation der Kirche allzusehr überschätzt? Ist die Zölibatsfrage etwa das Hauptproblem innerhalb der „Autoritätskrise" und nicht nur lediglich *ein* Aspekt, *ein* Beispiel unter vielen gravierenderen Phänomenen innerhalb der Kirche? Es ist gewiß nützlich, ein solches Beispiel einmal ausführlich, wie dies im vorliegenden Buch geschehen ist, darzustellen und einem breiteren Leserkreis auch in Deutschland zugänglich zu machen. Aber abgesehen von der vorbildlichen Art der Darstellung, sollte man berücksichtigen, was etwa Kardinal *Alfrink* immer wieder betont, daß nämlich die Lage der holländischen Kirche und ihre Probleme zwar gewisse Grundelemente mit vielen gerade europäischen Ortskirchen gemeinsam hat, diese jedoch in ihrer konkreten und differenzierten Ausfaltung und Auswirkung durchaus autochthoner Natur sind und nicht einfach übertragbar seien. Es geht hier um einen Fall, der sicher irgendwie exemplarisch ist, aber ein neues Modell dürfte sich daraus nicht einmal für die holländische, geschweige denn die Gesamtkirche ableiten lassen. Hierin, so meiner wir, bestehen Wert und Grenzen dieser Publikation.

DIETER SENGHAAS, **Abschreckung und Frieden.** Studien zur Kritik organisierter Friedlosigkeit. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1969, 320 Seiten, Brosch. DM 18.—, Leinen DM 26.—.

Die Friedensforschung ist endlich auch in der BRD hoffähig geworden. Nach den jüngsten Äußerungen des Bundespräsidenten Heinemann werden etablierte Politiker dieses wissenschaftliche Neuland nicht mehr als utopische Faselei abzutun wagen. Auch die Bundesrepublik wird ihre Institute für Friedensforschung bekommen. Man freut sich mit dem Autor Senghaas, daß sein Buch gerade zu einem so günstigen Zeitpunkt erscheinen konnte, zumal es sich um die erste zusammenfassende Darstellung des Komplexes Friedensforschung handelt, die im deutschsprachigen Raum erstellt wurde. Das zentrale Anliegen Senghaas' ist die Kritik der Abschreckungskonzepte, die er bereits im Untertitel als „organisierte Friedlosigkeit" charakterisiert. Abschreckung bleibt beschränkt auf „Vorbereitung des Krieges als Dauerzustand" und bedeutet die Perpetuierung der Gewalt. Die wachsende Vernichtungskraft wird nach Senghaas begleitet „von einem Verlust an Glaubwürdigkeit der Drohung". „Das Zerstörungspotential macht einen Einsatz unwahrscheinlich und wenig lohnend." Senghaas macht einsichtig, warum sich in der Weltpolitik diese Evidenz noch nicht in Form konkreter Abrüstung niedergeschlagen hat. Der Autor hat sich seit Jahren mit dieser Thematik befaßt und hat auf Tagungen und in Zeitschriften immer wieder vorgebohrt. Über die Abschreckungsfrage hinaus gibt der Autor in geraffter Form den notwendigen Überblick zu abrüstungstechnischen Fragen, zu den Interessenverflechtungen von Wirtschaft, Militär und Politik, zu psychologischen Fragestellungen (insbesondere Aggression) und zu den bisher erkennbaren Ansätzen zu einer Friedenspädagogik. Gegenüber den bislang erschienenen Sammelbänden zum Thema handelt es sich hier um eine Synthese aus einem Guß, der die Zufälligkeiten und die mangelnde Systematik einer Aufsatzsammlung nicht anhaften. Senghaas' Studie liegt man muß wohl sagen die gesamte Literatur zum Thema Friedensforschung zugrunde (und das ist überwiegend US-amerikanische), die er über ein hohes Maß an eigenständiger Reflexion verarbeitet hat. Diesem Buch ist weiteste Verbreitung zu wünschen. Wie immer man sich in Einzelpunkten zu Senghaas' Arbeit stellen mag, sie ist geeignet, eine bei uns vernachlässigte Diskussion anzuregen. Zu bedauern wäre nur jener Leser, der sich von einem Autor abschrecken ließe, dem das alte Ost-West-Schema-Denken zuwider ist und der sein stilistisch brillantes Buch in einem „linken" Verlag veröffentlicht hat.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BERNHARDT, Karl-Heinz. **Bemerkungen zum Problem der „Entmythologisierung" aus alttestamentlicher Sicht.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 15 Heft 3 (Juli/September 1969) S. 193 bis 209.

Bernhardt deckt den Mangel auf, daß in der Entmythologisierungsdiskussion das AT zu wenig beteiligt war, und sieht einen Grund darin, daß die sparsam verwendeten mystischen Motive vornehmlich im Dienste des geschichtlich begründeten Credos Israels stehen. Aber darin sei eigentlich kein wesentlicher Unterschied zum NT. Man müsse sogar fragen, ob es überhaupt richtig ist, von einem mythischen Weltbild zu sprechen, wo nur eine Bildrede vorliegt. Man müsse vor allem fragen, in welchem Maße die mythischen Elemente im AT oder in der vorderasiatischen Tradition für deren Verfasser oder Tradenten Wirklichkeitswert besessen haben. Der Wirklichkeitsbegriff des Altertums decke sich nicht mit dem der Gegenwart. Wunder sind möglich, aber eine genaue Beachtung der literarischen Gattung jeweiliger Berichte zeige, daß die Aussagen nicht in der mythischen Verhüllung, sondern in der geistlichen Erfahrung liegen, die wir nicht immer mitvollziehen können. Es bleibe ein grundsätzlicher Unterschied zum NT und somit auch eine andere Schwierigkeit der existentialen Interpretation, deren Grenzen das AT deutlich macht, weil es den Menschen in seiner Existenz von Gott her versteht.

MCGRATH, Oswin, OP. **Stalemate on Celibacy.** In: New Blackfriars Vol. 50 Nr. 592 (September 1969) S. 621—625.

Die Zölibatsfrage werde von Rom von einem anderen Blickpunkt aus gesehen als von denen, die davon betroffen sind und eine Änderung dieser Vorschrift suchen. Daher sei es zu einem Vertrauensschwund gegenüber dem Heiligen Stuhl gekommen, wie er sich ähnlich nach der Enzyklika „Humanae vitae" gezeigt habe. Daher setzt sich der Autor mit den kirchenrechtlichen Positionen auseinander, wie sie sowohl im CIC als auch in der Zölibatsenzyklika von 1967 (ungeachtet einiger Erleichterungen auf dem Dispensweg) vertreten werde. Die Dispenspraxis habe eindeutig juridischen Charakter, die allerdings auch „Verzögerungstaktik" anwende. Als Gründe für Gewährung einer Dispens gelte nach wie vor (seit der Enzyklika allerdings differenzierter) äußere und innere Gewalt, Furcht, Irrtum im Hinblick auf die Berufung und Unziemlichkeit. Aus moralischen Gründen kann auch der „Verlust" einer Berufung anerkannt werden. In diesem Fall werde die Dispens allerdings eher „als Buße und Strafe" erteilt. Der ganze Vorgang unterliege der Geheimhaltung, auch eine spätere Heirat habe im geheimen, ohne Zeugen, zu geschehen. Schon die ganze Prozedur stelle den Antragsteller auf eine harte Probe; Bischöfe oder Ordensobere hätten keinerlei Einflußmöglichkeit — es sei denn, sie verfügten über gute Verbindungen in Rom. Gründe, die die Enzyklika nenne und widerlege, schienen sekundär. Der konziliare Gedanke des Engagements in der Welt des Menschen in einem tieferen und direkten Sinn der Identifikation sei vielleicht der Hauptgrund für die Zölibatskrise, die nur durch „einen radikalen Positionswandel in Rom" gelöst werden könne.

MCGRATH, Patrick. **Reason and Authority.** In: The Furrow Vol. 20 Nr. 9 (September 1969) S. 454—465.

Der Autor, Philosophieprofessor am irischen Maynooth College, stellt vor dem Hintergrund von „Humanae vitae" die Frage nach der Berechtigung der Kirche, moralische Richtlinien festzusetzen. Welche Rolle kommt der Vernunft gegenüber der Autorität zu? Und schließlich fragt er, ob es wohl Gründe für die Morallehre der Kirche gebe, die jenseits des Vernunftbereiches lägen. Die Diskussion um die Enzyklika habe zu keiner Annäherung der Standpunkte geführt. Da die bindende Kraft einer autoritativen Erklärung nicht von den inhaltlichen Sachgründen getrennt werden könne, dürften diese nicht ausgeklammert werden. Denn auch übernatürliche Hilfe (Gnade) dürfe nicht von der Pflicht des Vernunftsgebrauchs entbinden. Einerseits werde man dem Anliegen nicht gerecht, wenn man es rein von der Vernunft her angehe, andererseits genüge es nicht, nachzuweisen, daß die Argumente zugunsten autoritativer Lehraussagen nicht stichhaltig seien. Es sei zunächst zu prüfen, ob (in diesem Fall) Empfängnisverhütung in sich unmoralisch sei und dann, ob die Autorität wider die Vernunft sein könne; beides könne nicht durch einen wiederum rein autoritativen Schiedsspruch entschieden werden, sondern habe sich einer Argumentation zu bedienen, die die Vernunft nicht ausschließe. Erst müßten jene Voraussetzungen als (vernunftmäßig) erfüllt betrachtet werden können, die einen moralischen Schiedsspruch rechtfertigen (der nicht nur einen Einzelfall, sondern eine generelle Aussage betreffe), damit er auch im Gewissen verpflichte.

STUHLMACHER, Peter. **Neues vom Neuen Testament.** In: Pastoraltheologie Jhg. 58 Heft 9 (September 1969) S. 405—427.

Dieser „Buchbericht" ist aus zwei Gründen bemerkenswert: 1. Er zeigt, wie man Pfarrer über wissenschaftliche Neuerscheinungen geradezu perfekt unterrichtet, d. h. nicht etwa im schwierigsten Jargon der Wissenschaft, sondern bei aller Qualität, die einem Universitätsprofessor eigen ist, mit dem Sinn für das Wissenswürdige. Der Bericht greift den Predigern unter die Arme, er verhilft ihnen zum eigenen Urteil. 2. Der Bericht ist komplett. Er umfaßt übergreifende Darstellungen, wie etwa die Kontroverse *Marxsen—von Campenhausen,* mit prägnanter Darbietung dessen, worauf es ankommt, sodann die vielen z. T. unentbehrlichen Aufsatzsammlungen namhafter Exegeten, wo auch wieder genau der Punkt getroffen wird, den man wissen muß, etwa bei *O. Cullmann. K. H. Schelkle* hat selbstverständlich seinen Platz. Schließlich die immer umfangreicher werdende Literatur zur Umwelt des NT, darunter die Studienbände von *H. Braun,* Jesus- und Evangelienforschung mit gebührender Heraushebung des Zürichers *S. Schulz* und des Markus-Kommentars von *E. Schweizer,* neue Literatur zu Paulus, den Deuteropaulinen usw., zuletzt zur Hermeneutik und die für den Praktiker unerläßliche Zusammenfassung mit dem Verständnis für die Praxis.

WOLFF, Hans Walter. **Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie.** In: Evangelische Theologie Jhg. 29 Heft 8 (August 1969) S. 397 bis 416.

Wolff nennt diese Untersuchung „einen Beitrag zur Frage nach der Wirklichkeit Gottes und der Wirklichkeit der Welt" und geht von der These von *G. von Rad* aus, die große Unordnung christlicher Vorstellungen sei eingetreten, seit auf das AT nicht mehr gehört werde. Es sei nachweislich falsch, daß das AT wie das NT naiv mit der Existenz Gottes rechnen, das Gegenteil sei der Fall: alle unsere Fragen seien schon Thema. Die klare Unterscheidung Jahwes von den Göttern sei bereits wohl eine Sache weniger gewesen. Bei Hosea sei bereits alles ausgeführt, was zur Entgöttlichung der Welt zu sagen sei. Jesaias enthüllt die Wirklichkeit der Welt als die Wirklichkeit der „Stümpergötter". Die Bezeugung Jahwes deckt die Wirklichkeit des Menschen auf. Aktuell geworden ist dieser Hinweis in einem Appell von Landesbischof Dietzfelbinger Anfang September 1969 an seine Pfarrer, sie sollten mehr davon predigen, daß in dieser Welt die falschen Götter ihr Unwesen treiben, ein Rezept, das bekanntlich *O. Cullmann* in Rom den Konzilsvätern angeraten hat. — Im gleichen Heft wertet *Y. Spiegel* „Der statistische Christ und theologische Mutmaßungen" (S. 442—452) die bekannte Emnid-Umfrage über den Glauben der Deutschen in Verbindung mit der dazu erschienenen Literatur ernsthaft aus.

Nächstenliebe — Feindesliebe — Mitmenschlichkeit. In: Bibel und Kirche Jhg. 24 Heft 3 (September 1969).

Das Hauptthema für die Bibelarbeit 1969/70 leitet *O. Knoch* ein: „Wo ist dein Bruder?" *H. Kahlefeld* „Wer ist mein Nächster?" erschließt das meist abgedroschene Gleichnis vom barmherzigen Samariter in der heutigen Situation (S. 74—77). — *O. Betz* „Die notwendigen und die unnützen Fronten" (S. 78—81) geht konkret an Hand der Weisungen Jesu über Nächstenliebe, Vergebung und Feindesliebe gegen die Fronten in der Kirche und in der Welt vor, die meist selbstverständlich hingenommen werden. *Knoch* „Gott als Anwalt des Menschen" (S. 82—84) moduliert zum modernen Schlagwort von der Mitmenschlichkeit hinüber an Hand von Matth. 25, 31 f. — *K. Demmert* zeigt genauer „Mitmenschlichkeit als ein neues Wort für eine zeitgemäße Nächstenliebe" (S. 85 bis 88). Allen möchte man einen Schuß Nüchternheit von *H. Braun* wünschen (vgl. zu seinem Buch „Jesus" ds. Heft, S. 493).

Philosophie und Anthropologie

KAPLAN, Donald M. **Psychoanalysis since Freud.** In: Dialogue Vol. 2 Nr. 3 (1969) S. 14—23.

Der in New York als Nervenarzt tätige Autor verdeutlicht einleitend die von Freud herbeigeführte Umwälzung im psychologischen Denken. Als dessen Hauptbeiträge bezeichnet er die Erforschung der Traum- und Phantasieerfahrungen, die Erkenntnis der Rolle der Sexualität für das Entstehen von Neurosen und die Einsicht in das Verhältnis von Kindheit und anschließender Lebensanpassung. Die Freudsche Theorie sei insbesondere von drei Persönlichkeiten erweitert worden: Freuds Tochter *Anna Freud, Erik H. Erikson* und *René Spitz.* Es ließ sich schwer entscheiden, ob das Prestige von Anna Freud mehr auf ihrem eigenen Beitrag beruhe oder auf der Tatsache, den berühmten Freud zum Vater gehabt zu haben. Tatsächlich bestehe ihre Leistung in der Kinderpsychoanalyse, ein Gebiet, auf dem ihr Vater wenig Kenntnis gehabt habe. Eriksons Beitrag bestehe vorrangig in der Erweiterung der Freudschen Theorie von den psychosexuellen Entwicklungsstufen und in der Ausweitung dieses Konzepts ins Erwachsenen- und Greisenalter. Der dritte „große Post-Freudianer" Spitz dagegen habe sich auf die frühe Kindheit spezialisiert und mit Hilfe photographischer Techniken dem „Geburtstrauma" auf die Spur zu kommen versucht und dabei auch wesentliche Beiträge zum Problem des Hospitalismus geleistet.

MCLAIN, Michael. **Analysis, Metaphysics, and Belief.** In: Religious Studies Vol. 5 Nr. 1 (Okt. 1969) S. 29—39.

„Was hat Jerusalem mit Athen zu tun?" So leitet der US-amerikanische Religionswissen-

schaftler diesen Beitrag über die Beeinflussung existentialistischer Theologie durch die analytische Philosophie ein. Unter dem Einfluß von Kierkegaard, Buber und anderen habe sich die existentialistische Theologie in überzeugender Weise für einen untheoretischen, praktischen Charakter des religiösen Glaubens ausgesprochen. In jüngster Zeit habe diese theologische Denkweise auch von der neueren analytischen Philosophie Beeinflussung und Unterstützung erfahren, als letztere sich mit den Schwierigkeiten einer spekulativen Philosophie auseinandersetzte. Die existentialistische Theologie folgere, daß religiöse Begriffe und Glaubensinhalte aus sich selbst verständlich seien und nicht der Erklärung oder Rechtfertigung mit Hilfe einer Ontologie oder Metaphysik bedürften. Mit dieser Thematik setzt sich der Autor auseinander und untersucht dabei das Verhältnis von christlicher Theologie und Philosophie überhaupt.

VELDKAMP, Gérard M. J. **Une nouvelle conception de la coopération internationale en matière de sécurité sociale.** In: Revue Internationale du Travail Vol. 100 Nr. 2 (August 1969) S. 143 bis 152.

Der frühere holländische Minister für Soziales und Gesundheitswesen und jetzige Regierungsberater befaßt sich mit der Problematik der Sozialversicherung in den Entwicklungsländern, die dort in der Prioritätsliste zumeist eine nachgeordnete Rolle spielt. Der Autor betrachtet deshalb die möglichen internationalen Aktionsformen zur Unterstützung der Regierungen, wenn diese sich um die Bewältigung der dringendsten Erfordernisse auf diesem Gebiet bemühen. Veldkamp unterstreicht dabei vor allem die Hilfe bei der Planung und die Entsendung von Fachleuten sowie eine Finanzhilfe seitens der Sozialversicherungen in den Industrienationen, eine Hilfe, die sukzessive zurückerstattet werden soll. Solche Hilfen, finanzielle sowie Planungs- und personelle Unterstützung, sollen nach den Vorschlägen des Autors über die Internationale Arbeitsorganisation in Genf bzw. über einen Spezialfonds dieser Stelle geleistet werden.

Gesellschaft und Kultur

APPADORAI, A. **Gandhi's Contribution to Social Theory.** In: The Review of Politics Vol. 31 Nr. 3 (Juli 1969) S. 312—328.

In der gegenwärtigen Diskussion um Revolution, Gewalt und Gewaltlosigkeit hat *Gandhis* Lehre, nicht zuletzt über *Martin Luther Kings* Engagement für die Gewaltlosigkeit, ein neues Interesse erweckt. Gandhi ist nicht nur ein charismatischer Führer einer nationalen Befreiungsbewegung gewesen, er hat auch ein kaum mehr überschaubares schriftliches Werk hinterlassen. Der Autor befaßt sich hier mit den Schriften, die für die Gesellschaftstheorie besonders aufschlußreich sind. Dabei wendet er sich den Themenkreisen „Ziel und Wesen des Staates", „wirtschaftliche Basis der Gesellschaft", „Demokratie" und „Satyagraha" (= unablässige Suche nach Wahrheit) und „Gewaltlosigkeit" zu. In einem kürzeren Abschnitt werden die indischen sowie die ausländischen Einflüsse auf Gandhis Denken untersucht. Abschließend wird der Versuch einer Wertung von Gandhis Beitrag zur Gesellschaftstheorie unternommen.

WATERKAMP, Rainer. **Zukunftsforschung und Entscheidungsplanung.** In: Gesellschaft, Staat, Erziehung Jhg. 14 Heft 4 (August 1969) S. 229—234.

Gegen die „traditionalistische Ideologie des Fatalismus und der Planungsfeindlichkeit" könne angesichts des Griffs nach dem Weltraum, der biologischen Revolution, des Wettkampfes zwischen Ost und West und der Bevölkerungsexplosion eine „wissenschaftlich fundierte ‚soziale Phantasie' dazu beitragen, ein neues Zukunftsbewußtsein zu schaffen". Dies gelte auch für den Bereich der Politik; Entscheidungshilfen seien notwendig, die wissenschaftlich vorbereitet seien. Analyse der Gegenwart, wofür die herkömmlichen Methoden der Sozialwissenschaften sich als „weitgehend ungeeignet" erwiesen, seien zusammen mit gründlicher Kenntnis historischer Faktoren Voraussetzung für eine effiziente Entscheidungsplanung. Futurologie habe nichts mit Utopie oder Gegenutopie zu tun, sondern sie erkenne die Welt von morgen als „stets offene, vielfältig-widerspruchsvolle Möglichkeit und Aufgabe des Menschen" (O. K. Flechtheim). Sie müsse mit einer Vielzahl von Verfahren und Methoden arbeiten und sich der verschiedenen Techniken der Vorausschau zu bedienen wissen. Es könne sich bei der Futurologie allerdings nicht um exakte Voraussagen handeln, sondern nur um wissenschaftlich fundierte Konstruktionen, die „eine mögliche Zukunft mit Phantasie und intellektueller Redlichkeit vorausdenken" (K. Sontheimer). Dieser Beitrag bildet in der demnächst erscheinenden Publikation des Verfassers „Zukunftsreport 2000" ein Kapitel.

Familia y Cambio Social. In: Mensaje Vol. 18 Nr. 182 (September 1969) S. 411—442.

Die chilenische Jesuitenzeitschrift Mensaje, die seit Jahren in Sondernummern zu zentralen Themen des lateinamerikanischen Kontinents Stellung genommen hat (Integration des Kontinents, Reformen, Revolution, Gewalt usw.), hat dieses Heft vor allem dem Problem der Familie im Rahmen der sozialen Wandlungen gewidmet. *F. Mönckeberg*, der Leiter der Forschungsabteilung für Pädiatrie der Universität in Santiago, untersucht den Zusammenhang von Unterernährung und sozialer Entwicklung, und zwar im Hinblick auf die gesundheitlichen, psychologischen und intellektuellen Folgen. Der Sozialpsychologe *G. González* befaßt sich mit der Situation der Familie in der Marginalbevölkerung. Weitere Beiträge berichten über eine Konferenz der christlichen Familienbewegung Lateinamerikas (MFC) sowie über die Problematik der Geburtenregelung unter spezifisch lateinamerikanischen Gesichtspunkten.

Kirche und Ökumene

De VAUCELLES, Louis. **L'Église réformée et l'unité du protestantisme français.** In: Études (August/September 1969) S. 279—284.

Der Autor gibt einen kritischen Überblick über Verlauf und Thematik der Nationalsynode der Reformierten Kirche in Frankreich (vom 7.—9. Juni ds. J. in Villeneuve-les-Avignon), die „die Suche nach einer organischen Einheit der calvinistischen und lutherischen Bekenntnisse" auf ihre Tagesordnung gesetzt hatte. Hierzu seien „vier Büros" (entsprechend den einzelnen Bekenntnissen) eingerichtet worden, um „möglichst rasch eine Evangelische Kirche von Frankreich herbeizuführen". Die Reaktionen waren verschiedenartig. Der Wille zur Zusammenarbeit war zwar gegeben, aber der Verschmelzung der Teilkirchen (soweit eine solche überhaupt gemeint war) stünden viele Schwierigkeiten entgegen. Nicht schwerwiegende Unterschiede in der Lehre seien die Hindernisse, aber man sei (auf lutherischer Seite) der Ansicht, keine Einheit auf Kosten der Wahrheit anzustreben (S. 283). Die Calvinisten bekannten sich jedoch zu ihren alten Positionen und plädierten für ein Zusammenleben wie bisher „im alten Haus (ohne sich dagegen zu sträuben, ein neues zu planen)" (S. 284). Dennoch seien die praktischen Übereinstimmungen nicht zu übersehen: eine gleiche kirchliche Struktur (presbyterianisch-synodale Verfassung), sakramentale Interkommunion, gemeinsame Weiheliturgie, Übereinstimmung im Verständnis des geistlichen Amtes, keine Schwierigkeiten bei einem eventuellen Übertritt von Laien und Geistlichen von einer Konfession zur anderen, weitgehende Übereinstimmung in der Lehre. — Der Gang der Entwicklung lasse eine echte Zusammenarbeit auf Pfarreiebene, im Vereinswesen und im gesamten christlichen Leben erhoffen. Die Synode von Avignon sei ein klares Zeichen dafür gewesen, daß die Unterschiede der Bekenntnisse der Reformierten Kirchen Frankreichs immer weniger zutage treten.

MIKAT, Paul. **Gegenwartsaspekte im Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland.** In: Universitas Jhg. 24 Heft 8 (August 1968) S. 817—836.

Kultusminister a. D. Prof. *Mikat* spricht einleitend von einem entscheidenden „Wandel in der geistigen Haltung der Kirche zum Staat" (S. 817), der darin bestehe, daß sich die Thematik von Fragen der Abgrenzung von Kirche und Staat gegenüber Fragen der gesellschaftlichen Präsenz und Einflußnahme der Kirche auf den Problemkreis Kirche — Staat — Gesellschaft verlagert habe. Die Vorrangstellung des Staates gegenüber der Kirche werde wieder stärker hervorgehoben, was eine Anknüpfung an ältere staatskirchenrechtliche Vorstellungen bedeute (S. 819). Die Kirche werde sich fragen müssen, ob und inwieweit sie den ihr gegebenen gesellschaftlichen Raum ausfüllen könne. Symptomatisch für die heutige Entwicklung sei das Schulproblem (christliche Gemeinschaftsschule als staatliche Regelschule). Schroffe Gegensätze werden (aus pädagogischen Einsichten) allmählich abgebaut. „Die staatliche Bekenntnisschule dürfte sich . . . schwerlich behaupten" (S. 826). In Fragen der öffentlichen Meinungsbildung komme es darauf an, daß die Kirchen gemeinsam ihre Stellungnahmen abgeben, da sie sonst ins parteipolitische Kräftespiel geraten, Fragen „wie die Reform des Eherechts oder Strafrechts im eigentlichen und strengen Sinn" seien nicht Gegenstand des institutionellen Verhältnisses von Kirche und Staat (S. 829). Ein „Pochen auf vertraglich und gesetzlich gesicherte Ansprüche" sei weder von seiten der Kirche noch vom Staat aus angebracht, wenn diese Regelungen „nicht mehr der gewandelten gesellschaftlichen Situation" (S. 835) entsprechen.

BECKMANN, Heinz. **Was war in Stuttgart zu lernen?** In: Zeitwende Jhg. 40 Heft 9 (September 1969) S. 585 bis 596.

Das hauptsächlich der Kritik des 14. Deutschen Evangelischen Kirchentages in Stuttgart gewidmete Heft bringt außer einer kritischen Diagnose von *W. Künneth*, Sprecher der Konservativen, vor allem eine exemplarische Lektion von *Beckmann*. Wer über den negativen Charakter der Analyse (in HK ds. Jhg., S. 410 f.) vielleicht enttäuscht war und an konfessionelle Einseitigkeit gedacht haben mag, der lese von dem „entarteten" Wort vom Lernprozeß eines „falschen Pensums", das hier exerziert wurde. Eine vernichtende Kritik, die um den gemeinsamen evangelisch-katholischen Kirchentag fürchtet. „Kein Modell für künftige Kirchentage", haarsträubende Dinge über die Einschätzung der Frau im „Tribunal über das Glück": ob man denn „Humanae vitae" bestätigen wolle (S. 591). Man habe einfach „die Frommen ärgern wollen" und überhaupt nicht begriffen, was die Seligpreisungen sind. Kaum ein gutes Haar bleibt an den Theologen, die den „Streit um Jesus" bestritten.

HERDER KORRESPONDENZ

Elftes Heft
23. Jahrgang
November 1969

Die Kirche von morgen kann sich nicht mit Laschen und Entmutigten zufriedengeben. Sie erwartet offene Geister, mit im Glauben und in der Liebe gestärktem Willen. Davon wird nicht nur die Kirche profitieren, sondern die Welt und alles, was der Menschheit würdig ist.

Kardinal Garrone

Wo stehen wir?

In die vergangenen Wochen fielen kirchliche Ereignisse von nicht geringem Gewicht. Mehrere Bischofskonferenzen trafen sich zu ihren Vollversammlungen. Ökumenische Begegnungen verschiedener Tendenz und Reichweite fanden statt. Diverse theologische Fachgremien tagten. Umfragen und Symposien wurden veranstaltet. In Rom trat die erste außerordentliche Bischofssynode zusammen. Sie war seit zwei Jahren, genauer seit der ersten ordentlichen Vollversammlung der Synode im Oktober 1967, die erste Gelegenheit eines mehr oder weniger direkten und umfassenden Meinungsaustausches zwischen dem Papst, seiner Kurie und den in der Person der Konferenzvorsitzenden gewählten Vertretern des Weltepiskopats über Themen von gesamtkirchlichem Belang. Der Bischofssynode unmittelbar voraus ging die erste Sitzung der im April dieses Jahres berufenen internationalen Theologenkommission, an deren Existenz, Tätigkeit und innere Unabhängigkeit langfristig kaum geringere Hoffnungen geknüpft werden als an die Bischofssynode selbst. Mit beiden Ereignissen parallel geschaltet war wie seinerzeit bei dem europäischen Bischofssymposium in Chur (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 351) ein Treffen europäischer Priestergruppen: im Zeichen des Protestes auch dieses und als solches auch höheren Orts so verstanden. Das machte schon die Tagungsstätte, die Waldenser-Fakultät, eines der wenigen nichtkatholischen kirchlichen Gebäude in Rom von einigem Rang, deutlich. Aber die Tagung verlief diesmal weniger geräuschvoll als in Chur: Man war vor allzuviel unbekümmertem Protest gewarnt und hatte solchen offenbar auch gar nicht mehr vor. Man wollte durch eigene Initiativen überzeugen, beraten und Beschlüsse fassen und es — etwas anspruchsvoll — „besser machen" als die im Synodensaal des Vatikans versammelten Kardinäle und Bischöfe.

Kontrastreiche sieben Jahre?

Angesichts von soviel hierarchischer, kirchlicher und ökumenischer Aktivität läge es nahe, am Ball zu bleiben oder gar erste Bilanzen zu ziehen. Es gäbe da gewiß nicht wenig zu überlegen, gegeneinander abzuwägen oder auch nur in einen überschaubaren Zusammenhang zu bringen. Sich dem nicht zu stellen mag beinahe als Ausflucht erscheinen. Dennoch drängt sich im Augenblick eine etwas andere Akzentsetzung auf, nicht trotz, sondern gerade wegen der Häufung von Gremien, Tagungen und Sitzungen. Sie stehen in einer langen Folge nachkonziliarer Ereignisse, sind Glieder eines sich verdichtenden kirchlichen Prozesses, der in sich unübersichtlicher, in seinem Bezug zu den kirchlichen Tiefenströmungen immer weniger durchschaubar wird. So mag es, ohne das Gewicht der genannten und an anderen Stellen dieses Heftes referierten Ereignisse zu unterschätzen, nicht ganz abwegig sein, nach den dahinterliegenden Problemen zu suchen, soweit suchen noch der richtige Ausdruck ist und sie sich angesichts sich häufender Konflikte und Unsicherheit nicht von selbst aufdrängen. Dies scheint um so mehr geraten, als es genau sieben Jahre sind, seitdem das Zweite Vatikanische Konzil seine Sitzungen begann. Fast genau zur selben Stunde, in der Paul VI. sieben Jahre später die Arbeiten der außerordentlichen Bischofssynode durch einen feierlich konzelebrierten Gottesdienst im Vatikan inaugurierte, hatte sein Vorgänger und Konzilsinitiator Johannes an der gleichen Stelle am 11. Oktober 1962 die Konzilsversammlung eröffnet und damit die Entwicklung offengelegt, die seither das Schicksal der Kirche als seine allgegenwärtige Voraussetzung bestimmte.

Nicht wenigen der am 11. Oktober in Rom Anwesenden mögen Erinnerungen aufgestiegen sein. Die damalige Ansprache des Papstes hatte zwei denkwürdige Sätze enthalten. Der erste war eine Absage an die Propheten des Untergangs, die in den modernen Zeiten nur Unrecht und Niedergang sehen: „Sie betragen sich, als hätten sie nichts aus der Geschichte gelernt, die doch Lehrmeisterin des Lebens ist, und als ob zur Zeit der früheren Konzilien alles nur im vollen Triumph der christlichen Lehre, des christlichen Lebens und der rechten Freiheit des Glaubens vor sich gegangen sei." Der zweite war schon fast ein Programm: „Es muß, was alle ernsthaften Bekenner des christlichen, katholischen und apostolischen Glaubens leidenschaftlich erwarten, diese Lehre in ihrer ganzen Fülle und Tiefe erkannt werden ... Denn man muß die Substanz der alten, im Glaubensgut enthaltenen Lehre von der Formulierung ihrer sprachlichen Einkleidung unterscheiden. Und darauf muß man allenfalls mit Geduld großen Wert legen und dabei alles abwägen, wie es den Formen und Erfordernissen eines Lehramtes entspricht, das vorwiegend pastoralen Charakters ist" (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 87).

Was ist inzwischen daraus geworden? Steht dieses Pro-

gramm nicht immer noch an? Die Jahre seither waren reich an Paradoxen. In ihnen hat sich, wie es der Straßburger Bischof, *A. L. Elchinger*, nach dem Europäischen Bischofssymposium formulierte, „die römisch-katholische Kirche mehr entwickelt als in drei Jahrhunderten" (zit. nach „Le Monde", 22. 8. 69). Historiker werden an diesem Vergleich zwar mancherlei auszusetzen haben. Manche Traditionen sind jünger, als sie in kirchlichen Klischees erscheinen. In der Kirche als ganzer hat sich auch in den letzten drei Jahrhunderten mehr verändert, als sich im hierarchischen Gefüge niederschlug, man denke nur an die Folgen des Industrialisierungsprozesses, aber an der Substanz der These ist kaum zu zweifeln. Dennoch stehen wir immer noch zwischen dieser Absage und diesem Programm: zwischen der Angst vor Traditionsverlust und dem Bemühen, den christlichen Glauben durch die Unterscheidung zwischen seiner Substanz und der Form ihrer Einkleidung tiefer und überzeugender auszusagen. Wir alle stehen zwischen diesen beiden Polen, nicht nur das in vielfache Mißgunst geratene kirchliche Lehramt, nicht nur die Theologen oder bestimmte Theologien, sondern alle am kirchlichen Leben und Gespräch Beteiligten. Wir mühen uns immer noch damit ab, reden mehr oder weniger lautstark davon, leiden daran, sind wieder zur Vorsicht zurückgekehrt oder haben ... bereits aufgegeben. Also auf der einen Seite eine enorme Entwicklung, viele Veränderungen im Detail, auf der anderen Seite dieselben unabweislichen Grundprobleme: differenzierter vielleicht, auf alle Fälle verschärft, konfliktreicher, aber auf keinen Fall gelöst, vielleicht nicht einmal der Lösung besonders nahe gekommen.

Desavouierte Hoffnung?

Aber dieses Paradox ist nur der eine, freilich wesentliche Aspekt der so entwicklungsreichen letzten sieben Jahre. Es ist nur die halbe Logik des Geschehens. Die andere „Hälfte" beschrieb Kardinal Suenens in seinem bekannten Interview vom April dieses Jahres: „Das Konzil war eine Sonne, die das Gletschereis plötzlich zum Schmelzen brachte, mit dem Ergebnis, daß nun die Sturzbäche die Berghänge herunterströmen. Diese Sturzbäche führen stürmische Wasser, Gestein und Baumstrünke mit, die sich einen Ausgang freizukämpfen suchen. Es ist eine unvermeidliche Unordnung; man kann hoffen, daß sie vorübergeht. Aber man muß sich ihr stellen. Sie darf nicht zu einem Ausverkauf der Autorität führen" (vgl. „Informations catholiques internationales", 15. 5. 69). Dieser etwas bildreiche Vergleich beleuchtet die Kehrseite dieser sieben Jahre und läßt sie zugleich weniger paradox erscheinen: die Folgen, die jener 11. Oktober auslöste, als Papst Johannes XXIII. das Startsignal für den konziliaren Disput gab, der nun seinerseits den Prozeß in der ganzen Breite ins Rollen brachte, der aber in seinen Folgen wohl erst so recht überblickt wurde, als die ganze Kirche davon erfaßt war, als das erste Geröll sich in der Talsohle ablagerte und Erdrutsche unter ständiger Gewittereinwirkung auch die letzten Zufluchtstätten, die Gemeinden, das „gesunde Volksempfinden" zu gefährden schienen. Unser kirchliches Suchen gleicht gegenwärtig in der Tat einem mühseligen Schrubben im unwegsamen Gelände durch Geröll und auf verschlammten Wegen in verstörter Landschaft. Und manche stehen immer noch verständnislos vor bzw. nach dieser „Logik" des Konzils, wie von einem Naturereignis überrascht, an das man noch nicht recht glauben will, dem man sich aber wehrlos ausgesetzt sieht, für das man nach Schuldigen sucht, während die Beschuldigten selbst noch weiterhin an der Zerstörung des Landschaftsbildes zu arbeiten scheinen, noch mehr Geröll ins Tal befördern und letzte Reste religiöser Wald- und Wiesenromantik verdrängen, dabei aber auch manches nicht schonen, was zum Gedeihen der Landschaft und ihrer Bewohner notwendig wäre.

Was ist also von jener Absage Johannes' XXIII. an die Propheten des Ungemachs geblieben? Am Ende doch ein weiteres, womöglich nicht konfliktärmeres Paradox? Wurde aus seiner Zukunftsvision von einer Zeit, mit der die Vorsehung Besonderes vorhat, angesichts der Folgen, angesichts mancher innerkirchlichen Entzweiung und Verbitterung eine herbe Enttäuschung? Wurde der aus christlicher Hoffnung gespeiste Optimismus desavouiert? In doppelter Hinsicht desavouiert: durch die, von denen er glaubte, sie rechtfertigten solchen Optimismus, und durch jene, die sich nun mit den Folgen auseinanderzusetzen haben und inzwischen zu nüchterneren, weniger tröstlichen Einsichten gekommen sind. Solche Betrachtungen wurden gewiß schon in den vergangenen Jahren angestellt, und sie werden bei denen, die sich der Anfänge erinnern, in diesen Wochen verdichtet wiederkehren. Sie streifen Symptome, sie führen aber nicht weiter. Die Lust am Bild ist zwar verführerisch, sie beleuchtet aber höchstens Teilaspekte, veranlaßt Fragen, führt aber zu keinen Antworten. Und gerade dieses Hin und Her von Teilaspekten, das Hantieren mit Halbwahrheiten führt eher ins Dunkel, in die Nacht, wo alle Kühe schwarz sind, als zu einer realistischen Sicht der Gesamtentwicklung, die ohne Kenntnis der Unterströmungen nicht auskommt.

Mangel an Toleranz

Oft werden sogar die für die gegenwärtige Phase kirchlicher Entwicklung kennzeichnenden Phänomene dadurch noch verstellt, verharmlost oder auch überbewertet. Welches sind diese Phänomene, die nicht nur der Oberflächenbeschreibung dienen, sondern die kirchliche Entwicklung in den Beziehungen zum der Kirche eigenen Auftrag charakterisieren oder dafür bedeutsam sind?

Ein erstes solches Phänomen ist zweifellos ein überhitztes kirchliches Gesprächsklima. Seitdem das Konzil mehr Raum für innerkirchliche Auseinandersetzung über Lehr- und Ordnungsfragen geschaffen hat, wird breit und gewiß auch intensiv diskutiert; aber, wer könnte es anders erwarten, weder immer fair noch immer sachbezogen. Nicht immer fair, weil es schon zur Gewohnheit geworden ist, sich nicht mehr die Mühe zu machen, die Positionen der Gesprächspartner differenziert zu werten, sondern pauschal als konservativ, reaktionär, rückständig auf der einen oder als progressistisch, häretisch, unchristlich, im schlimmsten Fall als marxistisch verseucht auf der anderen Seite zu klassifizieren. Hier zeigt sich die Kehrseite eines in sich notwendigen, in allen Lebensbereichen der Kirche unerläßlichen Pluralismus der Ansichten und Haltungen. Die Meinungsvielfalt wird nicht ausgehalten, die Meinungen werden zu Extremen polarisiert oder polarisieren sich selbst. Die internen Spannungen werden dadurch, zum Teil künstlich, zum Teil aus mangelnder Sorgfalt, wegen zu geringem Respekt vor dem anderen verschärft. Dem kirchlichen Gespräch fehlt es weithin an Liberalität und Toleranz. Diese fehlt nicht nur auf seiten eines immer wieder ängstlich taktierenden Lehramtes, das

die konstruktive Rolle der freien Meinungsbildung für ein differenzierteres Verständnis der Wahrheit des Glaubens in praxi nicht zu schätzen weiß. Sie läßt in der Horizontalen zwischen den Kontrahenten verschiedener Strömungen nicht weniger zu wünschen übrig. Der lange rückgestaute Diskussionsdrang muß sich offenbar erst einmal abkühlen, bis er sich auf eine zuträgliche Toleranzmarge einpendelt.

Diesen Zustand hat die Kirche heute mit der Gesamtgesellschaft gemeinsam. Deswegen mag man daran wenig Überraschendes finden. Aber Mangel an Toleranz ist Mangel an fundamentalem menschlichem Respekt, ist Ausverkauf christlicher Liebe in den zwischenmenschlichen Beziehungen, ist Schwächung der Glaubenskraft der Kirche selbst. Damit soll nicht das Recht und die Pflicht zur Kritik und Korrektur gemindert werden. Aber wir müssen erst lernen, den anderen auch in seinem vermeintlichen Irrtum zu respektieren, ohne ihn zu disqualifizieren. Die kirchlichen Spontan- und Protestgruppen dürften diese Verpflichtung am wenigsten übersehen, auch wenn sie an sie, da ihre Mitglieder oft mit den Mängeln und Engpässen kirchlicher Ordnung besonders eng verflochten sind, besondere Anforderungen stellt. Aber Toleranz ist gegenwärtig in allen Bereichen der Kirche Mangelware. Je exponierter die Kirchlichkeit von Einzelnen und Gruppen, um so akuter wird das Phänomen. Wenn man heute häufig hört, in theologischen Kreisen zumal, aber auch anderswo, im Grunde verbinde einen mit Andersdenkenden mehr als mit den eigenen Mitchristen, so ist das gewiß verständlich. Aber es kommt doch auch ein Verdacht auf, der bis an die Wurzel der christlichen Existenz reicht, die Frage nämlich, ob dieses Einverständnis nicht auch als Alibi für vorenthaltene „Mitmenschlichkeit" dienen muß.

Zu wenig sachbezogen

Die Diskussion ist weiter zu wenig sachbezogen. Sachbezogenheit kann aber weder durch Standfestigkeit noch durch Lautstärke ersetzt werden. Der Ausdruck ist zunächst ganz wörtlich zu nehmen. Man redet immer weniger von den Sachen selbst als von den Formen. Man streitet sich mehr um Methoden und Organisationsformen als um das, worauf Methoden und Organisationsformen bezogen sind: auf das Glaubenszeugnis. Das betrifft den Glauben selbst: Man beschäftigt sich mehr mit der Struktur des Glaubensaktes als mit dem, worauf der Glaubensakt bezogen ist und woher er letztlich auch seine Qualität behält: mit Gott, mit dem Offenbarungsgeschehen. Man beschäftigt sich auch beim Thema Kirche mehr mit der Frage ihres Aufbaus und der Gesetzgebung als mit der Frage nach ihrer „gesellschaftlichen" Funktion und ihrem inneren Sinn. Mit der Bibel verhält es sich nicht anders: Man versucht sich immer noch mehr an der Auslegung, gleitet von der Sinnfrage immer wieder in Methodenfragen ab und schließt von dort auf den Sinn in vielerlei hermeneutischen Zirkeln zurück, ohne daß man immer genügend zum Auszulegenden selbst vorstößt, zu dem, was Gott durch und an Jesus von Nazareth offenbaren wollte: zu Christus als Selbstoffenbarung Gottes und christliche Lebensnorm. Während immer stärker nach der Sache selbst gefragt ist, konzentrieren sich die Antworten immer noch mehr auf Methoden, Strukturen und Prozesse. Die Schere zwischen Fragen und Antworten scheint sich noch weiter zu öffnen. Ein fast schizophrener Zustand scheint bereits erreicht.

An Sachbezogenheit fehlt es aber auch in einem allgemeineren Sinn: Es gibt einen Überhang an Affektivem. Auch da teilt die Kirche das Geschick der Gesamtgesellschaft, auf Grund des lange angestauten Druckes noch besonders verdichtet dazu. Sehr viele, vielleicht die meisten von uns, die Redenden und Schreibenden nicht weniger als die Schweigenden, sind von der Entwicklung und den durch sie aufgeworfenen Problemen exegetischer, liturgischer, sakramentaler, rechtlicher und gesellschaftlicher Natur überwältigt. In der gegenwärtigen Entwicklungsphase sind uns mehr Fragen aufgelastet, als wir verkraften können. Die meisten Gläubigen müßten heute anerkennen, „daß sie häufig Fragen stellen, für deren Beantwortung ihnen die intellektuellen Mittel fehlen" (*Y. Congar* in seiner jüngsten kirchlichen Situationsanalyse „au milieu des orages", Ed. du Cerf, Paris 1969, S. 13). Aber diese Mittel reichen nicht nur, wie Congar meint, auf Grund mangelnden Geschichtsbewußtseins oder mangelnder geschichtlicher Kenntnisse, sondern auf Grund der Breiten- und Tiefenwirkung kultureller, wissenschaftlicher, technischer und kirchlicher Veränderungen nicht aus.

Intellektuelle Überforderung

Überfordert sind nicht nur die schlichten Gläubigen, überfordert ist das Lehramt, überfordert ist auch die Theologie und am allermeisten wohl die Publizistik: Kommunikation besteht in Vermittlung, in Vermittlung zwischen den verschiedenen Ereignisfeldern und Wissensbereichen, die aber auch bei ständig verbesserten Methoden der Zusammenarbeit immer nur partiell und nach der Art der Medien gestaffelt erreicht werden kann. Schließlich überfordert die Informationsdichte ihrerseits sowohl Informanten als auch Rezipienten. Aber das Problem ist allgemeiner. Es liegt wohl primär im Zwang zur Aktion nach dem Motto: Ich bin ein vielbeschäftigter Mann. Ich habe das Schriftstück nicht gelesen, ich muß es erst einmal kommentieren. Wir befinden uns ohne Zweifel in einem meditationsfeindlichen Gesprächs- und Aktionsklima, das den lehrenden und handelnden Eliten und Multiplikatoren selbst oft die Kraft raubt, fundamentale Probleme möglichst allseitig zu durchdenken. Um so weniger gelingt es, in den vulgarisierten Prozessen der Wissens- und Denkaneignung die Wirkung der Primärquellen zu erhalten. Was Wunder also, wenn sich Behauptungen, Postulate und Meinungen überstürzen und unser sich vervielfältigender Debattierbetrieb neben vieler wirksamer Bildungsarbeit auch zu einer Eskalation des Vordergründigen führt, in der Parteibildungen oft einer Flucht vor Argumenten gleichkommen.

Aber auch mit diesen Feststellungen wäre man noch an der Oberfläche des Geschehens. Weiter kommen wir schon mit der Frage, in welcher Weise sich etwa die bisherige kirchliche Diskussion, die Strukturdebatte im weitesten Sinn, in der religiösen Praxis ausgewirkt hat. Gemeint ist damit nicht die kirchliche Praxis im üblichen Sinn, auch nicht unbedingt das meßbare kirchliche Praktizieren, sondern die Sphäre der Spiritualität und des daraus genährten Glaubenszeugnisses. Da hier statistische und demoskopische Ergebnisse weitgehendst versagen, ist es besonders schwierig, sich ein sachliches Urteil zu bilden. Aber einige Anhaltspunkte dürften kaum umstritten sein. Es gibt gewiß lebendige Gemeinden, Gruppeninitiativen und nicht überschaubares, weil unauffälliges nichtdebattiertes individuelles Zeugnis. Wieweit sie Frucht der nachkonzi-

liaren Entwicklung sind, ist schon schwerer auszumachen. Von Fall zu Fall gewiß, aber es gibt auch gegenteilige Trends. Ganz allgemein muß wohl gesagt werden, daß wir uns auch da einstweilen noch in einer vornehmlich destruktiven Phase befinden: Traditionelle Frömmigkeitsformen werden abgebaut, religiöse Übungen auch in den innerkirchlichen Bezirken, in Klöstern und Seminarien, reduziert.

Semipelagianismus?

Eine solche Reduktion war und ist vielfach notwendig. Die Änderung religiöser Ausdrucksformen ist gewiß nicht nur akzeptabel, sondern ebenfalls notwendig. Die Forderung und die verschiedenen Versuche, christliches Zeugnis stärker als soziale Herausforderung, als Dienst in der Gesellschaft, als radikale Mitmenschlichkeit zu verstehen, bedeuten gegenüber einer religiösen Innerlichkeit, die vornehmlich nur die eigene religiöse Askese und sakramentale Frömmigkeit kennt, in der Tat einen Schritt zur tieferen Erfassung des christlichen Zeugnisses in der Welt. Aber wird mit solch großen Worten und formalen Bekenntnissen zur Notwendigkeit des Wandels nicht etwas zuviel Eigenlob gespendet? Werden damit nicht eher Unterströmungen verdeckt, die wesentlich komplizierter, auch ambivalenter aussehen? Hat die Entwicklung der letzten Jahre insgesamt zu einer erkennbaren Vertiefung und Festigung individueller und sozialer Religiosität geführt? Woran könnte eine solche Vertiefung oder Erneuerung sichtbar werden? Bisher kaum im sakramentalen Bereich. Man spricht nicht nur von Unbehagen am kirchlichen Betrieb, am Pfarrleben als einer Angelegenheit der wenigen „Frommen", das auf das gesellschaftliche Leben keine nachhaltige Wirkung ausübt.

Es geht nicht nur um Anpassungsschwierigkeiten an die veränderten Sozialbedingungen kirchlicher Pastoral. Auch nicht bloß um das Bewußtsein, auf dem großen Markt „kultureller" Angebote schlecht plaziert oder in die Ecke gedrängt zu sein. Unbehagen herrscht nicht nur über kirchliche Formen, sondern über die „Inhalte", die sie ausdrücken sollen. Der Sinn des sakramentalen Selbst ist in Frage gestellt: oft nicht ausdrücklich, nicht rational durchdacht, sondern indirekt, auf dem Wege des Nichtmehrzurechtkommens, des Schleifenlassens. Die jetzt schon weit fortgeschrittene Liturgiereform läßt gewiß manchen den Gottesdienst persönlicher, gemeinschaftsförmiger und zugleich verpflichtender erleben. Aber doch bei einer Minderung der Bedeutung des sakramentalen Bereichs. Man weiß mit den Sakramenten selbst nichts Rechtes anzufangen: nicht nur auf Grund theologischer Schwierigkeiten, etwa im Verständnis der eucharistischen Realpräsenz oder wegen psychologischer Befangenheit, etwa in der Art der Gestaltung des Bußsakraments.

Es sind das zunächst sicher Probleme der Einsicht, der Einübung und des Affekts. Man glaubt nicht mehr an einen fast magischen Automatismus des Sakraments, des Opus operatum, man glaubt nicht mehr an den gewissermaßen privaten Gott der Beschaulichkeit als Seelentröster des Individuums. Man versteht Gottesdienst vornehmlich als Gesellschaftsdienst, als gesellschaftliches Glaubenszeugnis. Darin soll der Christ erweisen, was echt an seinem Glauben und was nur konventionelle religiöse Schablone ist. Auch diese Schwerpunktverlagerung ist in sich nicht negativ zu bewerten. In einer nicht mehr durch institutionalisierten Kult geprägten Gesellschaft hat ein naiver Sakramentalismus keinen Platz. Aber droht nicht dahinter eine ganz andere Gefahr: der Verlust des Sinnes für das, was Gnade genannt wird, für die Annahme der eigenen Wirklichkeit und Wirkmöglichkeiten als göttliches Geschenk. Wenn heute von konservativen kirchlichen Bewegungen, aber auch von seiten des kirchlichen Lehramtes der Vorwurf erhoben wird, man huldige einer Art Semipelagianismus, über den Anbetung in soziale Leistung umschlägt, so kann dieser sicher nicht schon dadurch entkräftet werden, daß man auf seine Herkunft aus einer wenig reformwilligen kirchlichen Mentalität oder Praxis verweist.

Haben die Christen Existenzangst?

Die Gefahr ist real, aber von der gesamten Säkularisierungstheologie noch zu wenig erfaßt. Sie ist keineswegs nur in einer Richtung präsent, läßt sich aber hauptsächlich nur auf indirektem Wege demonstrieren. Am deutlichsten wohl in dem Netz von Selbstdarstellungen, in dem sich die Kirche seit dem Konzil bewegt, in den ständigen Rechtfertigungsübungen, denen man sich von allen Seiten unterzieht, in einer kaum verborgenen, mit christlichem Selbstverständnis und kritischer Weltdistanz kaum zu vereinbarenden Angst, verdrängt zu werden, seine Existenzberechtigung nachweisen zu müssen. Da ist zunächst die allgemeine Sorge, man werde von der Entwicklung überrollt, wir bewegten uns auf ein völlig atheistisches Zeitalter zu, in der Fragen nach der Transzendenz womöglich gar nicht mehr aufkommen, weil sie nicht mehr interessieren, weil sie sich somit, jedenfalls nach der herrschenden gesellschaftlichen Meinung, von selbst erledigen könnten. Nicht alles, was dieser Angst an bloßen Anpassungsversuchen entspringt, kommt aus dem Glauben und dient dem Glauben, sondern ist mehr nach den Schemata dieser Welt zurechtgemacht. Der Zwang zur Selbstdarstellung und Selbstrechtfertigung durchzieht gegenwärtig alle kirchlichen Bereiche: Der Papst betont und rechtfertigt seine Autorität und ist dabei von der Sorge umgetrieben, die Kirche könne bei Lockerung der straffen, zentralen Führung der Einheit in Lehre und Glaube verlustig gehen. Die Priester ergreift Existenzangst, weil sie sich in der Gesellschaft an die Wand gedrückt fühlen, weil sich die klaren Konturen ihres Berufsbildes (nach dem Modell bürgerlicher Berufe) verwischen, und suchen eine neue Form von Integration (oft nicht durch Distanz zum Bürgerlichen, sondern durch eine Anpassung an diese Lebensform). Die Laien neigen zur Selbstdarstellung, weil sie ihre Rechte in der Kirche noch nicht anerkannt sehen. Die ökumenische Bewegung fühlt sich angeschlagen, durch das Zusammendrängen der Bewegungen von unten, mit denen das ökumenische Establishment nicht mehr Schritt halten kann, und durch den Trend zu einem „ökumenischen" Humanismus, der sein Heil gelegentlich mehr in gesellschaftlichen Ideologien als in der christlichen Nachfolge sucht.

Die Folge solcher Identitätskrisen ist nur allzuoft ein unreflektierter Anpassungstrend, dem nicht nur die intellektuelle Ehrlichkeit, sondern auch die Lauterkeit und Schlichtheit gläubiger Überantwortung an die Souveränität Gottes, schlicht der existentiell praktizierte Glaube fehlt. Gerade weil man diese letzte Sicherung nicht konsequent und radikal genug verfolgt, sucht man auch in der Kirche (nicht nur der einzelne Christ) immer wieder Zuflucht in sekundären Sicherungen: im Status, in gesell-

schaftlicher Geltung, im politischen Einfluß, in seinem eigenen Amt.
Im Zuge solcher Ausflüchte und Ersatzlösungen, die selbstverständlich nur ein Teilaspekt der kirchlichen Gesamtsituation sind, in der sich befehdende Konservative und Progressive gar nicht so weit voneinander entfernt sind, ist es fast selbstverständlich, daß Struktur- und Organisationsfragen gegenüber dem Bekenntnis ein Übergewicht gewinnen, obwohl man ursprünglich gerade dieses Übergewicht überwinden und auf den Kern, auf das christliche Zeugnis für die transzendente Endbestimmung des Menschen zusteuern wollte. Dieser Umstand scheint auch zu einem Teil zu erklären, warum trotz aller Reformen immer wieder der Anschein entsteht, man versuche in der Kirche gegenwärtig sowohl auf hierarchischer Seite wie in der Praxis der Gemeinden ebenso wie bei den protestierenden Spontangruppen den jeweils leichteren Weg einer unvermeidlichen Anpassung, anstatt im Vielerlei gesellschaftlichen Angebots die Forderungen christlicher Existenz einzubringen. Diese kann, wenn sie eine solche sein will, keinerlei Identifizierung mit bestimmten gesellschaftlichen Systemen oder Ideologien oder auch nur eine Absolutsetzung bestimmter Organisations- oder Autoritätsmodelle im eigenen Bereich dulden. Sie muß vielmehr dies alles auf einen Bezug zur Endbestimmung des Menschen und zur christlichen Lebensnorm, wie sie in Jesus von Nazareth ein für allemal verkörpert ist, hinterfragen. Deswegen werden wir in der Kirche auch erst wieder zu dem ihr gemäßen Weltbezug kommen, wenn wir ihn vor allem dort suchen, wo der Mensch als gesellschaftlich verfaßter und in einem individuellen Dasein, ob er will oder nicht, auf Transzendenz, auf Gott verwiesen ist: bei der Frage nach dem Sinn seiner eigenen Existenz, bei der Frage nach Leid und Tod. Diese Fragen haben auch in einer Phase der totalen Entnumisierung der Welt ihre volle Aktualität behalten. Von ihrer Beantwortung dürfte eine wie immer verstandene christliche Progressivität nicht ablenken, auch wenn es dabei weniger komfortabel zugeht und der Zustand der Dürftigkeit, das eigentliche Skandalon des Christlichen, ohne billige Vertröstung und ohne Zuflucht zu aktivistischen Leerläufen ausgehalten werden muß.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Die Herbsttagung der Deutschen Bischofskonferenz

Die Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, die unter Beteiligung von 51 stimmberechtigten Mitgliedern vom 22. bis 26. September in Fulda tagte, hat sich auch diesmal mit einem im Vergleich zur Frühjahrskonferenz ebenso „heterogenen" Themenkatalog befaßt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 150). Die acht Themenkreise umfaßten: die Arbeitsweise der Bischofskonferenz, die Synode, die Liturgie (Einführung der neuen Meßordnung zum ersten Adventsonntag, Dreijahreszyklus der Perikopen, „kontrollierte Versuche" mit „Jazz-Messen"), den Komplex Priesterfrage und Seelsorge, die Laienarbeit in der Kirche (Verbesserung der Zusammenarbeit zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, gemeinsames Planungsgespräch, Einrichtung eines „Beirats für innerkirchliche Aufgaben der Laien" beim Zentralkomitee, „klare Regelungen" für die Anerkennung von Zusammenschlüssen als „katholische Organisationen", das Verhältnis der Kirchenvorstände zu den Pfarrgemeinderäten, Repräsentativumfragen über Struktur, Tätigkeit und Funktionieren der Laienräte), den Bereich Kultur und Gesellschaft, das Thema Entwicklungshilfe und Frieden sowie eine Erklärung „zur politischen Situation in der Bundesrepublik".
Schon die inhaltliche Fülle dieser Beratungspunkte macht den Beschluß der Bischofskonferenz verständlich, künftig die weniger wichtigen Entscheidungen nicht mehr innerhalb der Tagesordnung der Vollversammlung, sondern „im Umlaufverfahren" herbeizuführen, „unter der Voraussetzung, daß die Hauptkommission und die jeweils zuständige Fachkommission ihr Einverständnis gegeben haben". Diese und andere „internen" Beschlüsse, wie etwa die zur Erweiterung verschiedener Beraterkommissionen, die Berufung Kardinal Höffners in die Hauptkommission, die Erweiterung der Kontaktgruppe zum Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland um die Bischöfe Hengsbach (Essen) und Tenhumberg (Münster) und des Sekretariats der Bischofskonferenz, können wohl als organisatorische Voraussetzung für die Durchführung der großen Vorhaben gelten, die in übrigen Tagungspunkten zur Sprache kamen. Alle diese Vorhaben sollen, nach Kardinal Döpfner, der Förderung von „Brüderlichkeit und Solidarität in der Kirche" dienen.
Konkret wollte er darunter verstanden wissen, daß „wichtige Entscheidungen für die ganze Kirche ... mit den Bischofskonferenzen vorher abgestimmt werden" müssen; doch über deren Verwirklichung hinaus solle die „Mitverantwortung für die ganze Kirche" klar gesehen werden. Obwohl sich die Bischofskonferenz anläßlich ihrer außerordentlichen Vollversammlung im November eigens mit der Synodenthematik befassen und dabei die Verabschiedung der Statuten vornehmen und die Themenvorschläge in die Debatte bringen wird, haben die Bischöfe auch in Fulda — ebenso wie schon bei ihrer Frühjahrskonferenz (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 201 ff.) — das Thema Synode behandelt und erste „Weichen gestellt" („Rheinischer Merkur", 3. 10. 69). Dies geht auch aus den beiden wichtigsten Entscheidungen hervor, die von der Bischofskonferenz getroffen wurden: 1. die Einsetzung einer Vorbereitungskommission, deren personelle Zusammensetzung aber erst einige Wochen später namentlich bekanntgegeben wurde und die als „fachlich qualifiziertes Arbeitsteam" die Geschäftsordnung ausarbeiten, Meinungsumfragen vorbereiten und einen differenzierten Themenentwurf erstellen soll. 2. die Festlegung des Eröffnungstermins, wobei man einem aus dem Zentralkomitee der Deutschen Katholiken kommenden Vorschlag gefolgt ist. Demnach soll die konstituierende Sitzung „voraus-

sichtlich schon im Herbst 1970, spätestens im Frühjahr 1971" stattfinden. Die eigentlichen Arbeitssitzungen aber, wie vorgesehen, sollen im Herbst 1972 beginnen. Die erste Sitzung dient der Wahl der Synodalkommissionen, die die thematischen Arbeitsunterlagen der Synode, also die Schemata, erstellen sollen.

Wenn man in der Aussage des Kardinals Döpfner über die Notwendigkeit, zu einem „Prozeß der gemeinsamen Meinungs- und Willensbildung zu kommen", das Bestreben erkennen dürfte, es nicht zu einem „Synodalperfektionismus" kommen zu lassen, so wäre dies angesichts der geringen Chancen einer einschneidenden Änderung der Statuten immerhin noch ein ermutigendes Zeichen der Bemühung nach Offenheit und Beweglichkeit der Synode auf eine „ausgewogene Verwirklichung von notwendiger Autorität und breiter Mitverantwortung vieler" hin. — Autorität war damit wohl nicht in einem episkopal-exklusivistischen, auf bloße „Mitverantwortung" abdrängenden Sinn verstanden.

Die Priesterfrage

Das „Vertrauensverhältnis" zwischen den Bischöfen und den Priestern, das heute „unverzichtbarer denn je" sei, gegenwärtig aber besonders strapaziert ist, wird gewiß auch schon während der Priesterausbildung grundgelegt. Daher befaßte sich die Bischofskonferenz mit einigen Arbeitsunterlagen für „mögliche Reformmodelle der Priesterausbildung", die vom Sprecher der Regentenkonferenz vorgetragen wurden. Nach den aufgrund des überarbeiteten Entwurfs vom 18. Juli 1969 zusammengestellten „Leitlinien für die Priesterausbildung in den Bistümern Deutschlands", die zusammen mit dem seit längerem geplanten „Lehrschreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt" veröffentlicht werden sollen und die sich auf die „Heranbildung des hauptamtlichen und ehelosen Priesters" beziehen, geht man von folgenden Zielvorstellungen aus: Man „sieht und sucht" den Priester heute als einen Menschen, der seiner natürlichen Existenz nach zu möglichster Reife und möglichstem Selbstand gekommen und daher zur menschlichen Begegnung fähig und zum Austausch bereit ist. Als „gläubiger Mensch" und „Diener am Glauben" soll er das kirchliche Amt als Dienst begreifen, der „selbstlos ausgeübt werden muß". Nach Darlegung der menschlichen Voraussetzungen für den priesterlichen Dienst befaßt sich die Vorlage mit der „Entfaltung und Vertiefung des Glaubenslebens", gibt Schwierigkeiten an und weist auf Hilfen hin. Für die wissenschaftliche Ausbildung werden fünf Grunderfordernisse genannt: Befähigung zur geistigen Auseinandersetzung, Absolvierung eines Einführungskurses, „stoffliche Neubesinnung des Theologiestudiums mit einer stärker betonten Themenstruktur" (gegenüber der bisherigen Fächerstruktur); die Auswahl der Themenbereiche soll „der Fragestellung der Studenten und den Aufgaben, die sich aus der jeweiligen Seelsorgesituation her stellen", angepaßt sein. Schließlich wird eine „stärkere Integration von Studium, Spiritualität und Praxis" gefordert. Unter dem Titel „Strukturen der Ausbildung" werden verschiedene *Phasen* und für diese wiederum verschiedene *Modelle* angegeben. „Unverzichtbar" in den einzelnen Phasen bleibt allerdings neben dem Studium an einer theologischen Fakultät bzw. Hochschule gemäß der Studienordnung der deutschen Bischöfe die Bindung an „die Gemeinschaft der Diözesantheologen", d. h. die grundsätzliche Beibehaltung des Seminarsystems. Die erste Phase soll der „Initiation" in Studium und geistliches Leben in der Kursgemeinschaft (Theologenkonvikt bzw. Priesterseminar) dienen (erstes bis zweites bzw. drittes Semester). Die zweite Phase (drittes bzw. viertes bis zehntes Semester) ist dem Studium und der „Begegnung mit dem Berufsfeld" (verschiedene Praktika) gewidmet. Hier wird auch die Möglichkeit des Gruppenlebens von vier bis acht Studenten am Studienort der Diözese geboten. Im Pastoralseminar (dritte Phase) sollen die Grundfunktionen priesterlicher Tätigkeit eingeübt und das darauf folgende Diakonatspraktikum aufgenommen werden. Die Priesterweihe schließt die Ausbildung nicht ab, sondern „eine beständige Weiterbildung" soll den Klerus für die Aufgaben vorbereiten, die ihm jeweils gestellt sind. Doch erst weitgehende und zeitlich ausgedehnte Experimente werden zeigen, ob mit diesen Modellen schon die lange geforderte Erneuerung der Priesterausbildung erreicht wird.

Die Bischofskonferenz hat auch der Durchführung einer „gut angelegten" und „auf breiter Basis" durchgeführten Umfrage bei den Priestern, die, wie Kardinal Döpfner ausdrücklich betont hat, von den Priestern selbst angeregt wurde, zugestimmt.

Die Bischofskonferenz befaßte sich auch mit den Priester-Solidaritätsgruppen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 327 ff.), d. h. soweit man aus der Presseerklärung Kardinal Döpfners schließen kann, standen dabei wohl mehr die negativen Aspekte im Vordergrund. Der Kardinal sprach von „Symptomen" innerhalb der Priesterschaft, die „auf ein die Gemeinschaft gefährdendes Mißtrauen hindeuten". Die Solidaritätsgruppen seien sorgfältig zu beobachten und „im einzelnen differenziert" zu beurteilen. Wörtlich führte er aus: „Diese Gruppen vergessen nämlich dann die Brüderlichkeit, wenn sie sich nicht in erster Linie um das Gespräch und den Ausgleich zwischen den Generationen und den unterschiedlichen seelsorglichen Auffassungen bemühen, sondern sich nur zusammenschließen zu dem Zweck der Durchsetzung einseitiger Aspekte der Theologie und des pastoralen Dienstes."

Bildungspolitische Fragen

Bildungsfragen, wie sie heute im katholischen Bereich gestellt werden, gehen längst über die leidigen — und hoffentlich endgültig erledigten — Diskussionen um die Konfessionsschule hinaus (vgl. auch Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 152). Immerhin haben sich die deutschen Bischöfe „wenigstens kurz" mit der Situation an den Hochschulen beschäftigt und Überlegungen angestellt, was sie selbst „und die Kirche zur Verbesserung der religiösen und sozialen Situation an den Hochschulen konkret beitragen können" (vgl. auch ds. Heft, S. 524). Zudem hat die Bischofskonferenz „grundsätzlich" der Errichtung eines *„katholischen Instituts für Pädagogik"* zugestimmt, das die Bemühungen mehrerer bereits bestehender katholischer Institutionen organisatorisch zusammenfassen soll. Schulmodelle sollen erprobt und die Lehrerausbildung intensiviert werden. Eine Kommission unter Vorsitz von Bischof *J. Pohlschneider* soll sich der Vorbereitung der organisatorischen Voraussetzungen eines solchen Instituts widmen, das eine Forschungs- und Dokumentations-

studienabteilung sowie ein Trainings- und Fortbildungszentrum haben soll. Man hat sich für die Geschäftsform einer GmbH entschieden. Außerdem soll das Institut dem Ring bildungspolitischer Institutionen beitreten, um den Austausch von Arbeitsergebnissen zu ermöglichen. Weiterhin wurde der Plan zur Errichtung einer *Bundesschulkonferenz* gebilligt, die, ähnlich wie die bereits bestehenden Landesschulkonferenzen, nun auf Bundesebene in allen Bereichen der Bildungsplanung und Bildungspolitik die christlichen Vorstellungen und Grundsätze zur Geltung bringen soll; ebenso wird sie die katholischen Bestrebungen und Beiträge zur Bildungs- und Schulreform koordinieren und die freien katholischen Schulen und Schulmodelle fördern. Ihr sollen die Vorsitzenden der Landesschulkonferenzen und bis zu zehn Berater der Bischofskommission für Erziehung und Bildung, Vertreter des katholischen Büros in Bonn und der katholischen Büros bei den Bundesländern, weiterhin Vertreter der zuständigen bischöflichen Zentralstellen für Schulen und Vertreter der freien Schulen und der katholischen Lehrer- und Elternverbände angehören. Besondere Aufmerksamkeit verdient ein weiteres Projekt, das in ähnlicher Weise wie der von den Bischöfen im Frühjahr beschlossene theologische Fernkurs für Laien (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 150) die Möglichkeiten der Glaubensbildung erweitern soll. Einem Vorschlag des deutschen Instituts für Fernstudium an der Universität Tübingen zufolge hat die Bischofskonferenz die Bildung und Durchführung eines *Fernstudium-Lehrgangs für katholische Religionspädagogik* gebilligt. Dieser Lehrgang, der zusammen mit dem deutschen Institut für Wissenschaftliche Pädagogik in Münster und dem Katechetischen Institut in München geplant werden soll, wird „insbesondere Lehrern für ihre berufliche Fortbildung" zugute kommen. Der zweijährige Kurs endet mit einem Zertifikat. Die praktische Durchführung des Kurses soll einer noch einzurichtenden „Arbeitsstelle für katholische Religionspädagogik in der Trägerschaft des Deutschen Instituts für Fernstudium an der Universität in Tübingen beim deutschen Institut für Wissenschaftliche Pädagogik in Münster" übertragen werden. Erst nach zweijähriger Vorarbeit kann mit der praktischen Erprobung des Lehrganges begonnen werden, für die weitere zwei Jahre angesetzt sind. Allein die Lehrgangsentwicklung wird einen geschätzten Betrag von DM 425 000.— erfordern; davon sollen 50 % vom Tübinger Institut übernommen werden. Innerhalb des Lehrgangs sind mehrtägige Direktkurse vorgesehen. Voraussetzung für die Teilnahme ist allerdings die Hochschulreife, da der Lehrgang auf Hochschulniveau arbeiten soll. Das Institut übernimmt die fernstudiendidaktische, nicht aber die fachtheologische Verantwortung.

Kirchliche Informationspolitik

Anscheinend war es den Bischöfen ein echtes Bedürfnis, sich auch mit publizistischen Fragen zu befassen. Konkret wurde über die Frage der weiteren Finanzierung von „Publik" und über das „spezielle Problem" der Struktur, Arbeitsweise und über den personellen und technischen Ausbau der katholischen Nachrichtenagentur debattiert. Die „Publik"-Entscheidung ist vom Verwaltungsrat und vom Verband der Diözesen anläßlich der außerordentlichen Vollversammlung der Bischofskonferenz im November zu erwarten. Eine Strukturreform der KNA sowie eine „Überprüfung des Informationsnetzes im Inland" wurde von den Bischöfen befürwortet. Zur finanziellen Sicherung der Agentur soll ein Sockelbeitrag von der Bischofskonferenz geleistet werden. Zudem wird von der übrigen Kirchenpresse finanzielle Subventionierung erwartet. Mit der Bereitschaft hierzu von seiten der kirchlichen Presse wird dann gerechnet, wenn die Kirchenpresse, vor allem die finanziell kräftigeren Organe, stärker als bisher ihre erwirtschafteten Einnahmen im publizistischen Bereich investieren können. Eine Expertenkommission wird Vorschläge ausarbeiten mit dem Ziel, die KNA zu einer „in jeder Hinsicht konkurrenzfähigen Agentur" zu machen. Damit hat man sich nochmals für eine eigene Agentur entschieden und andere Lösungsmöglichkeiten, wie die Schaffung eines kirchlichen Presseamtes oder einer kirchlichen Abteilung bei neutralen Presseagenturen, zurückgestellt.

In „ein paar grundsätzlichen Bemerkungen" ist Kardinal Döpfner, offenbar auf Anregung eines Bischofs, der in einem konkreten Fall intervenierte, während der Pressekonferenz zum Abschluß der Herbstversammlung der Deutschen Bischofskonferenz auch auf die kirchliche Publizistik im allgemeinen eingegangen. Wörtlich heißt es: „Man kann und darf von der Publizistik nicht erwarten, daß sie vorhandene Spannungen, offensichtliche Fehlentwicklungen, den Widerspruch zu Entscheidungen, verdeckt. Andererseits muß Publizistik, sofern sie sich als Medium der Kommunikation versteht, immer auch einen Beitrag zur Integration leisten. Ihr wichtigster Integrationsbeitrag ist die sachgerechte und umfassende Information. Modische Tendenzen einer die Information verdeckenden Kommentierung dienen nicht der Kommunikation vielfältiger Meinungen, sondern der Auflösung letzter Gemeinsamkeiten." Weiterhin wurde die „Notwendigkeit" und „Pflicht zur Diskretion", deren Grenzen offensichtlich etwas eng gezogen scheinen, angesprochen. Ein Hauch von Unzufriedenheit mit der Publizistik war auch in den weiteren Ausführungen Kardinal Döpfners zu spüren. Die „Indiskretion über noch im Gang befindliche Überlegungen, unfertige Entwürfe, vorläufige Gesprächsbeiträge ist vor allem dort, wo sie benützt wird, um andere Meinungen mundtot zu machen oder Ergebnisse eines Überlegungsprozesses einseitig zu determinieren, keine Information, sondern eine Irreführung". Nach einer wörtlichen Auslegung dieser „grundsätzlichen Bemerkungen" wäre davon gerade das betroffen, was zu einer echten Meinungsbildung erforderlich ist, nämlich „umfassende Information". Nun, vielleicht wäre es nicht ganz richtig, aus diesen Ausführungen gleich Ansätze zu einem „kirchlichen Maulkorbgesetz" herauszulesen, aber anscheinend glaubt man an die Existenz einer sogenannten „gewissen Presse" auch im kirchlichen Bereich, der man einen verantwortlichen Umgang mit Informationen und Meinungsäußerungen nicht zutraut.

Weitere Fragen

Da Brüderlichkeit sich vor allem im Dienst am Nächsten zeigt, wurde die Notwendigkeit einer interkonfessionellen Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe und der Friedensförderung betont. Die Weiterführung der Aktion Adveniat ist von den Bischöfen nicht wie bisher

auf jeweils weitere drei Jahre, sondern auf unbestimmte Zeit genehmigt worden. In einer eigenen Erklärung „zur politischen Situation in der Bundesrepublik" haben die Bischöfe nochmals ihren Standpunkt hinsichtlich des Staat-Kirche-Verhältnisses gegenüber der FDP definiert und betont. Außerdem haben sie „noch einmal ausdrücklich vor dem Radikalismus von links und von rechts" gewarnt. In seiner Abschlußpredigt sprach Bischof Tenhumberg von einer „Wachstums- und Wandlungskrise", in der „Verkrustungen abgeworfen, neue Wege eingeschlagen und Gärungsprozesse eingeleitet" werden, die „ohne mancherlei Bitterstoffe nicht auskommen" können. Wenn die Zuversicht, die in dieser Predigt deutlich hervortrat, mehr sein will als „Beruhigung", wenn der während der Konferenz gezeigte Wille zu vielfältigen Erneuerungen fruchtbar und aktiv bleiben soll — was sich vor allem in der Art und Weise zeigen wird, in der die Beschlüsse ausgeführt werden —, dann dürfte diese Bischofskonferenz wirklich im Sinne „Brüderlichkeit und Solidarität in der Kirche" gewesen sein.

Generalsynode der VELKD zur Einheit der evangelischen Kirche

Über der dramatischen Tagung der Generalsynode der VELKD-West in Tutzing (6. bis 8. Oktober 1969) hing wie ein Menetekel das Urteil der Eisenacher Generalsynode der VELKD-Ost: „Wir sind keine Kirche geworden!" Der neue Leitende Bischof, *H. O. Wölber*, zitierte es in seinem Eröffnungsvortrag, der eine Wende der evangelischen Kirchenpolitik herbeiführen sollte, es aber trotz seiner großartigen Vision nicht vermochte. Nach der endgültigen Auflösung der EKD durch die Bildung des Kirchenbundes der DDR auf der Synode von Potsdam im September 1969 (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 491) waren durchgreifende Entscheidungen zur Umstrukturierung der EKD-West zu erwarten. Der „Rat der EKD", dessen restliche 14 Mitglieder, darunter auch Bischof Wölber, am 25./26. September zu der neuen Lage Stellung nahmen, war nicht voll entscheidungsfähig, da er in Grundsatzfragen die Synode sprechen lassen muß, die erst 1970 zusammentritt. Er begnügte sich mit der Erklärung, daß er die neuentstandene Lage respektiert und zu gegebener Zeit die rechtlichen Folgerungen daraus ziehen werde. Er vollzog die Beschränkung seiner Zuständigkeiten auf das Gebiet der BRD, freute sich aber trotz des „folgenschweren Einschnitts in der über hundertjährigen Geschichte des Zusammenschlusses der Evangelischen Kirche in Deutschland" an der verbleibenden „Gemeinsamkeit der Verantwortung für das Zeugnis und den Dienst der Kirche". Gemeint ist die Erhaltung des Artikel 4, 4 der Grundordnung des DDR-Kirchenbundes, der — wie die Reaktion der Ostberliner Presse erkennen ließ — vermutlich nun doch gefährdet ist. Schweigen wäre besser gewesen!

„Deutsche Evangelische Kirche Augsburgischer Konfession"

Das Intervall bis zur nächsten Synode der EKD-West versuchte Bischof Wölber durch eine nicht ganz neue Initiative zu nutzen. In den Verfassungskämpfen des Jahres 1933 wurde von lutherischen Kreisen, z. B. Generalsuperintendent Zöllner (Westfalen), auch von Otto Dibelius, der Plan empfohlen, die „Evangelische Kirche der altpreußischen Union", einst von König Friedrich Wilhelm III. durch Machtwort und Kürassiere befohlen, wieder in ihre konfessionellen Bestandteile aufzulösen, d. h. in ihre lutherischen und reformierten Gemeinden, jene mit dem Kleinen Katechismus Luthers, diese mit dem Heidelberger Katechismus lebend. Sie sollten zu neuen Kirchenkörpern zusammengesetzt werden, um mit den echt lutherischen Landeskirchen von Bayern, Hannover, Schleswig-Holstein usw. eine einzige beherrschende Lutherische Kirche Deutschlands zu bilden. Diese hätte kraft lutherischen Obrigkeitsverständnisses und der Lehre von den „Zwei Reichen" nicht entfernt jenen Widerstand gegen Hitlers „Reichskirche" geleistet, den die aus der Union unter reformierter Initiative kommende „Bekennende Kirche" ins Leben rief. Aber der ekklesiastische Plan scheiterte daran, daß nicht mehr das historische Bekenntnis der Reformation, sondern ein aktuelles Bekennen gegen die neuen Irrlehren von „Blut und Boden" nötig war.

Ein Bekennen überdies, das sich nicht auf den Kirchenartikel VII der Confessio Augustana von der Unnötigkeit bestimmter kirchlicher Ordnungen stützen konnte, sondern aus reformiertem und biblischem Geist heraus die Einheit von Glauben und kirchlicher Ordnung gegen deren Politisierung verkündete („Barmer Theologische Erklärung" 1934). Diese Zusammenhänge hatte die groß gemeinte Konzeption von Bischof Wölber nicht bedacht oder nicht bedenken wollen. Als Gegner der bekannten „politischen Denkschriften" des Rates der EKD ist ihm der reformierte Einfluß gegen den Strich gegangen. Er will ihn ausklammern und isolieren.

Auf der einen Seite ist seine Vision einer neuen evangelischen Kirche rückwärts gewandt zur Confessio Augustana von 1530 (vgl. die Analyse seines Planes in: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 402—403). Auf der anderen Seite hat er ein konkretes Bewußtsein von der Auswegslosigkeit der Lage der stagnierenden VELKD. In seinem Grundsatzreferat weht auch ein Hauch von Geschichte. Hart erklärte er, die VELKD stehe doch „weitgehend auf dem Abstellgleis" und leide unter dem „Image mangelnder Aktualitätsbereitschaft" an der Krise des landeskirchlichen Partikularismus. Aber Wölber sah über die spezifisch lutherischen Sorgen hinaus. Er nannte die Tatsache, daß „der Bekenntnischarakter immer irrelevanter" werde. Das soziologische Schicksal des deutschen Protestantismus sei ein „de facto-Unionismus", der durch die Arnoldshainer Konferenz an der EKD vorbei noch unterbaut werde. Da gehe es praktisch darum, die EKD zur vollen Kirchengemeinschaft „umzuerklären". Er nannte auch noch tiefere Probleme, z. B. die Isolierung der „Theologenkirche" von den Laien, den „Separatismus der Fachtheologie" mit ihrer illegitimen Distanz zur verfaßten Kirche. Sorgen, die wir in unserem eigenen Bereich kennen. Er sah vor allen die Notwendigkeit, gegen den Säkularismus ein neues Verständnis des Evangeliums zu erarbeiten, aber eben auf dem

Fundament der Augsburgischen Konfession. Das war seine *conditio sine qua non,* und daran scheiterte er.
Er hatte in Ablehnung der Arnoldshainer Konferenz die Herauslösung der lutherischen Gemeinden aus der Union im Sinn und schlug enthusiastisch die „Reduktion der VELKD" und ihre Ablösung durch eine „Deutsche Evangelische Kirche Augsburgischer Konfession" vor. Er hält die Rechtfertigungslehre für die einzig mögliche Grundlage einer solchen Kirche, übersieht aber, daß sie bereits nicht mehr als die „Mitte der Schrift" angesehen wird, da sie nicht imstande ist, die Christen und die Kirchen in der Ausübung ihrer spezifischen Verantwortung für die Unordnung dieser Welt zu üben. Was Wölber als die „revolutionäre Situation", als das „Erdbeben" ansieht, das man nicht überschätzen könne, kommt nicht von der Inspiration der Rechtfertigungslehre Luthers, sondern von den Wölber ziemlich fremden ökumenischen Inspirationen des „Gesetzes Christi", die den römisch-katholischen verwandt sind. Was hochmodern sein sollte, wurde durch einen Rest lutherischer Romantik vereitelt.

Widerspruch von allen Seiten

So gern manche orthodoxen Lutheraner von dieser Vision hörten, waren die meisten doch überzeugt, daß sie nach den Erfahrungen der letzten Jahrzehnte irreal ist. Einspruch erhoben u. a. die lutherischen Bischöfe *Heinrich Meyer,* Lübeck, und *Friedrich Hübner,* Kiel, gegen den Versuch, von den Unionskirchen „Vorleistungen" zu fordern. Landesbischof *Dietzfelbinger* erinnerte als Ratsvorsitzender der EKD daran, daß man von der bewährten und praktizierten Zusammenarbeit innerhalb der EKD ausgehen müsse. Die Laiensynodalen waren ohnehin an dem „Schattenboxen" der Bischöfe und Theologen nicht interessiert (epd, 9. 10. 69). Der entscheidende Widerstand kam von dem eingeladenen Gast, Vizepräsident der „Evangelischen Kirche der (altpreußischen) Union", *Oskar Söhngen,* Berlin. Er führte einen Brief von Präses *Joachim Beckmann,* Düsseldorf, bei sich, den er vor der Generalsynode zur Verlesung brachte (epd, 7.10.69). Darin wurde klug und höflich der Wunsch der Synode angesprochen, daß „wir uns nicht mit der in der EKD bereits gewachsenen Gemeinschaft begnügen, sondern um ein höheres Maß von Gemeinschaft ringen" sollten. Aber leider sei es nicht möglich, den Ansatz der Arnoldshainer Konferenz wieder aufzugeben; denn die Confessio Augustana sei nur *ein* bestimmender Ausgangspunkt und keineswegs als Einheitsbekenntnis der evangelischen Kirche geeignet. Beckmann leitet eine Kirche, die ebenso und noch mehr als die von Westfalen mit dem Heidelberger Katechismus der Reformierten zusammenlebt. Er erinnerte auch daran, daß man soeben erst eigens eine gemischte Kommission aus Lutheranern und Unionsmännern zur Fortführung des Ausgleichs von Arnoldhain gebildet habe. Dabei sollte es bleiben.
Die Stimmung auf der Generalsynode war einer Restauration abgeneigt und verlangte entschieden neue Schritte, um aus der Enge der bisherigen VELKD herauszukommen. Es wurde hart mit den orthodoxen, meist bayerischen Synodalen um die Resolution gerungen, die schließlich die Vision Wölbers begrub und zu einem vertretbaren Realismus zurückfand. Darin hieß es, man wolle die volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, aber keine zentralistische Einheitskirche. Die Vielfalt müsse erhalten bleiben. Man sollte sich auch mit den Unionskirchen um ein neues Verständnis des Evangeliums bemühen, um den Herausforderungen der Gegenwart zu begegnen. Darin solle die Augsburgische Konfession „als Ausdruck des gemeinsamen reformatorischen Ansatzes *bestimmender Ausgangspunkt* sein und als ökumenisches Grundbekenntnis der Reformation aufgenommen werden". Die Lehrkompromisse, die unter Leitung des Lutherischen wie des Reformierten Weltbundes auf europäischer wie auf amerikanischer Ebene schon erzielt worden sind (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 115f.), blieben unerwähnt. Als nächstliegendes Ziel wurde die Bildung einer gemeinsamen lutherischen Kirche in Nordelbien aus den Landeskirchen Hamburg, Hannover, Lübeck, Holstein und Schleswig gefordert. Sie soll als „Modell" dienen. Die schwerwiegende Personalfrage, wer der „Erzbischof" über den lutherischen Bischöfen sein soll, blieb unerörtert und interessiert auch kaum.
In der abschließenden Pressekonferenz zeigte Bischof Wölber sich mit dem Ergebnis zufrieden. Es habe „eine Umfunktionierung der VELKD als Baustein des gesamten deutschen Protestantismus" erbracht. Das Gespräch mit den übrigen Kirchen über eine gemeinsame theologische Erklärung werde „ohne Vorbehalt und ohne jede Abschirmung" erfolgen. Die Augsburgische Konfession werde nicht als „Paket" eingebracht, denn man müsse prüfen, was davon heute noch „reformatorische Identität" sei und ob sich die beiden Ströme des lutherischen und kalvinischen Glaubens „zu einem gemeinsamen Uransatz vereinigen" lassen.
Danach zogen sich die lutherischen Bischöfe zu einer dritten Klausurtagung zurück. Das Thema lautete diesmal nach außen: „Funktion und Auftrag der Kirche in der Gesellschaft", aber dahinter stand die ernstere Frage, was aus der Kirchensteuer wird und wie man ihrer Reduzierung durch entsprechende Rationalisierung der föderalistischen Verwaltung begegnen kann.

Die erste Vollversammlung der römischen Theologenkommission

Nicht allzu groß waren die Erwartungen, mit denen — unterkühlt von einem guten Schuß Skepsis — die 30 Mitglieder der internationalen römischen Theologenkommission (mit Ausnahme des polnischen Theologen *S. Olejnik*) kurz vor der Eröffnung der Bischofssynode zu ihrer ersten Vollversammlung in Rom vom 6. bis 8. Oktober im Domus Mariae (Wohn- und Tagungsort) zusammentraten. Dafür waren die unerquicklichen Konfliktfälle einiger prominenter Theologen noch zu frisch in Erinnerung. So hatte mancher noch gehofft, daß z. B. *E. Schillebeeckx* doch noch an den Arbeiten der Kommission beteiligt würde, wie es von verschiedenen Presseorganen irrtümlich gemeldet wurde. Diese verhaltene Spannung wich jedoch — erfreulicherweise — schon nach der Papstansprache in der Audienz des ersten Tages, die durchweg mit Befriedi-

gung zur Kenntnis genommen und als „ausgewogen" bezeichnet wurde, auch wenn der „Osservatore Romano" (6./7. 10. 69) in der Überschrift eine kleine Akzentverschiebung in Richtung auf Einheit der Lehre bei aller Pluralität theologischer Meinungen vornahm.

Primat der Wahrheit

Der Hauptakzent der Papstansprache schien immerhin auf der Anerkennung und Würdigung der Freiheit und Eigenständigkeit der theologischen Arbeit zu liegen, auf dem Dienst, den er sich aus der Hilfestellung der Theologenkommission für die Ausübung seines Lehramtes versprach. So betonte Paul VI. nochmals, er erkenne die „der theologischen Forschung eigenen Gesetze und Forderungen" durchaus an, d. h. er sei bereit, jene der „theologischen Wissenschaft und Forschung spezifische Freiheit der Ausdrucksform zu respektieren", ohne die es keine Entwicklung gebe. „In dieser Hinsicht möchten wir in euch die Furcht zerstreuen, der von euch geforderte Dienst sei bedingt und begrenze den Umfang eurer Studien, so daß berechtigte Untersuchungen und begriffliche Formulierungen behindert würden. Wir wollen nicht, daß sich in euch die unberechtigte Furcht festsetzt, daß zwei Primate miteinander wetteifern, der Primat der Wissenschaft und der Primat der Autorität, während es doch im Bereich der Lehre nur einen Primat gibt, den der geoffenbarten Wahrheit, des Glaubens, den sowohl die Theologie wie das Lehramt der Kirche einmütig, wenn auch auf verschiedene Weise, zu fördern sucht." Weiter betonte der Papst, daß er „gern den Fortschritt und den sog. theologischen ‚Pluralismus' gestattet". Freilich fehlte auch nicht der Hinweis auf die Notwendigkeit, die Tradition, die „gleiche innere Wahrheit der katholischen Lehre", zu wahren sowie das Volk Gottes „gegen so große, viele und drohende Irrtümer zu verteidigen, die sich heute gegen das überlieferte Glaubensgut der geoffenbarten Wahrheit erheben".

Dieses offensichtliche Bemühen des Papstes, das Vertrauen der Theologen zu gewinnen und sie nicht in die innere Emigration gehen zu lassen, war nach dem Eindruck mancher Theologen auch deutlich in den Sitzungen selbst — von seiten des Vorsitzenden, Kardinal *F. Šeper*, wie auch des Untersekretärs der Glaubenskongregation, *Ch. Moeller* — zu spüren, die vom ersteren, der zugleich Präfekt der Glaubenskongregation ist, als Gesprächsleiter sehr leger geführt wurden. So wurde das Klima dieser ersten Zusammenkunft — bei allen vorhandenen sachlichen Differenzen und Gegensätzen — von allen durchweg als gelöst und frei von Animositäten angesehen.

Aufgabe der Kommission war es, sich in einer tour d'horizon auf die heute vordringlichsten theologischen und pastoralen Probleme zu einigen. Diesem Zweck diente der erste Vortrag von *K. Rahner*, der bereits Monate zuvor allen Mitgliedern zur Stellungnahme zugesandt worden war und zusammen mit diesen Stellungnahmen und dem Referat von *G. Philips* in den „Documenta pro prima sessione plenaria" abgedruckt vorlag.

Defensio fidei heute

Rahners Referat sucht in drei Punkten die Schwierigkeiten zu umschreiben, welche einem neuen Selbstverständnis der Glaubenskongregation heute entgegenstehen: 1. Die *Historizität* neuer theologischer Ideen und Schulen werde von der Glaubenskongregation nicht genügend ernstgenommen und daher vorschnell von ihr als in Widerspruch zur traditionellen Lehre stehend abgestempelt. Weiter würden die römischen Behörden den wissenschaftlichen Fortschritt (in Psychologie, Anthropologie u. a.) zu spät erkennen.

2. Wir erleben heute einen *gesellschaftlichen und geistigen Wandlungsprozeß*, dessen genauere Natur und Konsequenzen noch zu wenig bekannt seien. Wie habe daher in einer solchen Situation die Glaubenskongregation ihre Aufgabe der defensio fidei wahrzunehmen? Die frühere Alternative, Unterwerfung oder Verlassen der Kirche sei für unser heutiges Selbstverständnis unannehmbar, zumal gerade der junge Klerus eine Trennung von theoretischer Wahrheit und existentieller Verwirklichung ablehne.

3. Die frühere *Einheit zwischen Glaube und Theologie* bestehe nicht mehr. Theologie als wissenschaftliche Glaubensinterpretation werde von sich ändernden philosophischen, kulturellen und anderen Voraussetzungen her betrieben. Daher ließen sich die verschiedenen theologischen Schulen heute nicht in ein einziges System einordnen. Das aber bedeute, die Glaubenskongregation dürfe heute keine einheitliche Theologie mehr voraussetzen noch allein die verschiedenen theologischen Lehrmeinungen beurteilen. Da wir aber zu einem großen Teil unsere eigene gesellschaftlich-geistige Situation nicht kennen, sind uns die heutigen Mittel und Wege der Verkündigung der christlichen Wahrheit noch weitgehend unbekannt. Das gleiche gelte vom Verkündigungsinhalt. Unter dieser Rücksicht sei es notwendig, frühere irrtümliche Lehräußerungen der Kurie auch offiziell als falsch zu erklären. Methodisch gesehen, müsse die juridische Verfahrensweise aufgegeben werden.

Von diesen heutigen Vorgegebenheiten her stellten sich für Rahner einige allgemeine Fragen für das Selbstverständnis der Glaubenskongregation: 1. Wie ist heute der eine Glaube zu schützen, wenn er sich in einer Pluralität theologischer Lehrmeinungen darstellt? 2. Wie hat man sich heute gegenüber solchen zu verhalten, die formal rechtlich gesehen zur Kirche gehören, aber sich nur noch partiell mit der kirchlichen Autorität und den Glaubensinhalten identifizieren (bis hin zum lautlosen Glaubensabfall), während nicht formell zur Kirche Gehörige u. U. mehr vom Glaubensinhalt der Kirche annehmen und tiefer existentiell glauben als formale Katholiken? Wer von beiden gehöre mehr zur Kirche? Wer dürfe das Sakrament empfangen? 3. Wie verhalten sich Sittlichkeit und Recht zueinander? Wie weit ist der Gläubige an das forum externum gebunden, in dem sein Handeln vielleicht als „unsittlich" zu qualifizieren ist, wie weit an das forum internum, in dem er Gott allein gegenübersteht (das Phänomen der mit dem Gesetz vereinbaren Immoralität)? 4. Was an der konkreten Ordnung (Ordnung im weitesten Sinne verstanden) der Ortskirchen ist göttlichen, was menschlichen Rechts? Zu Unrecht werde diese konkrete Ordnung in einem erheblichen Teil als göttliches Recht angesehen, während sie doch nur geschichtlich bedingt sei. Da sie unangefochten durch die Jahrhunderte tradiert wurde, habe man sich einfach an sie gewöhnt, ohne sie zu hinterfragen. In einer Zeit gesellschaftlicher Strukturreformen müsse

auch die Kirche sich dieser Frage stellen (z. B. Bischofswahl, Selbständigkeit nationaler Bischofskonferenzen oder auch des Pfarrers gegenüber dem Bischof). An Einzelfragen nannte Rahner: Mischehe, communicatio in sacris, Kindertaufe, Unauflöslichkeit der Ehe, Zölibat.

In der sich anschließenden *Debatte* standen vor allem das Thema der Einheit des Glaubens (theologischer Pluralismus) und die konkrete Weise der Ausübung des Lehramtes heute im Vordergrund. In der ersten Frage zeichnete sich insofern ein Konsens ab, als Notwendigkeit und Legitimität dieses Pluralismus grundsätzlich anerkannt wurden, die konkreten Kriterien für dessen Grenzen jedoch erst noch erarbeitet werden müßten. Hinsichtlich des zweiten Themas wurde eingeräumt, daß man in der Vergangenheit das ordentliche Lehramt zu sehr wie das außerordentliche behandelt habe. Wie aber das ordentliche sich vom außerordentlichen Lehramt im konkreten Vollzug unterscheide, müsse ebenfalls noch genauer untersucht werden.

Verfahrensordnung und Statut

Die vom Löwener Theologen *G. Philips* ausgearbeitete Verfahrensordnung, über die dieser in einem zweiten Referat berichtete, wurde im wesentlichen akzeptiert. Ergänzungen waren in keinem Falle restriktiv, sondern extensiv, so z. B. sein Vorschlag, die Kommission möge auch der Bischofssynode zur Verfügung stehen. Im Prinzip ist die Verfahrensordnung, die im wesentlichen nach den Erfahrungen des Zweiten Vatikanums ausgearbeitet wurde, flexibel gehalten und für weitere Änderungen offen. Was die personale Besetzung der Unterkommissionen betrifft, so konnten die Mitglieder der Kommision selbst ihre Wünsche äußern. Die endgültige Verteilung erfolgt durch Kardinal Šeper und G. Philips, die freilich die persönlichen Wünsche der einzelnen Theologen (zu welcher Kommission sie gehören möchten), die geographischen und numerischen Aspekte wohl nicht ohne Kompromiß werden in Einklang bringen können. Als Prinzip gilt: in jeder Unterkommission müssen verschiedene Tendenzen vertreten sein. Sie selbst kann nach freiem Ermessen eine unbegrenzte Anzahl von Fachleuten nach dem alleinigen Kriterium der Fachkompetenz zur Beratung heranziehen, bis hin zu Marxisten und Atheisten. Die Thematik der Unterkommission soll jeweils nach einem abstrakt-spekulativen und einem pastoral-praktischen Aspekt behandelt werden. Unter den Mitgliedern der Kommission soll maximaler Informations- und Gedankenaustausch stattfinden. Die Arbeitsergebnisse der Unterkommissionen werden allen Mitgliedern der Kommission zur Stellungnahme zugesandt. Im Prinzip ist ihre Veröffentlichung vorgesehen, offen bleibt vorerst noch die Frage, in welcher Form dies geschehen soll. Die Thematik kann vorgeschlagen werden: von den Theologen selbst, vom Papst, von der Bischofssynode und der Glaubenskongregation. Die Arbeitsergebnisse der Gesamtkommission werden direkt dem Papst zugeleitet, der sie an die Glaubenskongregation weitergibt.

Die Frage nach dem *Verhältnis zur Glaubenskongregation* wurde in der Debatte von den Mitgliedern der Kommission selbst mit Nachdruck gestellt. Kardinal F. Šeper demonstrierte seine Position als Präsident der Kommission mit einem etwas zweideutigen Vergleich aus den politischen Verhältnissen zwischen Österreichern, Ungarn und Kroaten aus der K.-u.-k.-Zeit, wollte damit aber zu verstehen geben, daß seine Doppelposition als Präfekt der Glaubenskongregation und als Präsident der Theologenkommission als rein faktische Personalunion zu verstehen sei. Der Papst selbst beschränkte sich in seiner Ansprache auf den Wunsch, die Zusammenarbeit (mutua illa adiutrix opera, collaboratio cum...) mit dem Dikasterium, das für den Schutz des Glaubens eingesetzt sei, möge sich möglichst segensvoll auswirken. Nach Titularbischof *C. Colombo* (vgl. „Osservatore Romano", 8. 10. 69) ist die Kommission als selbständiges, offizielles (nicht privates) „Studienorgan" und nicht als Organ der Glaubenskongregation zu bezeichnen. Sie unterstehe dieser auch nicht, sondern sei direkt dem Papst verantwortlich, auch dann, wenn sie von der Glaubenskongregation mit einem bestimmten Projekt beauftragt wird.

Folgt man der Wiedergabe des Interviews von C. Colombo im „Avvenire" (8. 10. 69), so scheint dieser (in der Antwort auf die Frage eines Journalisten) eine Einordnung der Kommission in die Kurie vorauszusetzen. Allerdings muß zur Klärung hinzugefügt werden, daß C. Colombo sein Interview am Dienstag vormittag (7. 10. 69) gab, an dem in der Kommission gerade diese Frage aufgeworfen und besprochen wurde. Der Vertrauenstheologe des Papstes griff also der Debatte vor. Setzt man also die exakte Wiedergabe des Interviews im „Avvenire" voraus, so mögen auf dem Hintergrund römischer Mentalität und geübter Praxis noch nicht alle Zweifel bezüglich der Selbständigkeit ausgeräumt sein. In der Debatte selbst scheint man sich im wesentlichen auf Arbeitsteilung geeinigt zu haben: Aufgabe der Glaubenskongregation sei es, die defensio fidei wahrzunehmen (die Beurteilung von Büchern, Artikeln usw.), während es Aufgabe der Theologenkommission sei, die für die Zukunft der Kirche vordringlichen Fragen aufzugreifen und zu untersuchen. Diese Arbeitsteilung kann auch so verstanden werden, daß die Theologenkommission als Konsultations- und Gutachtergremium der Glaubenskongregation nicht zur Behandlung von Einzelfällen (etwa bei Lehrzuchtverfahren), sondern zum Studium genereller und langfristiger Themen zur Verfügung (al servizio) stehe. Die gleiche Funktion habe die Theologenkommission auch gegenüber dem Papst und gegenüber der Bischofssynode zu erfüllen. Das secretum pontificium, Punkt 11 des vorläufigen Statuts, wurde in der Diskussion so präzisiert, daß man dessen Umfang und Art der persönlichen Diskretion und Mitteilungsbereitschaft der Theologen freistellte.

Vier Unterkommissionen

Nicht zuletzt dem Drängen von Kardinal Šeper war es zu verdanken, daß man am letzten Tag doch noch zur Aussonderung konkreter Themen für die Bildung von Unterkommissionen kam. Diese Aussonderung erfolgte nach dem Prinzip der Häufigkeit der von allen Theologen vorgeschlagenen Themen. Von den sieben so ausgesiebten Themen einigte man sich durch Abstimmung auf vier: 1. Die Einheit des Glaubens (wie weit kann die Pluralität in der Theologie gehen, ohne daß die Identität des Glaubens aufgegeben wird?). 2. Das Priestertum (Verhältnis von allgemeinem und besonde-

rem Priestertum, Zölibat, Verhältnis zum Bischof, Eigenständigkeit und Eigenverantwortung u. a.). 3. Das christliche Leben und die Zukunft der Menschheit (Theologie der Hoffnung, Entwicklungsproblematik, gesellschaftlicher Strukturwandel, Revolution, gesellschaftskritische Funktion der Kirche u. a.). 4. Die Erkenntniskriterien christlicher Sittlichkeit (Vorrang des persönlichen Gewissens vor der Autorität? Gibt es ein bleibendes Sittengesetz? u. a.). Da auch diese Themen noch zu allgemein gestellt waren, wurde es den Unterkommissionen überlassen, einzelne Aspekte herauszugreifen und sie näher zu präzisieren. Ein von der Unterkommission *(M.-J. le Guillou, W. Burghardt, C. Vagaggini)* ausgearbeitetes und vom Plenum gebilligtes Schlußkommuniqué gibt ein knappes, etwas fleischloses Gerippe der Arbeiten der Theologen. Der am Ende der drei Tage bei den Theologen vorherrschende Eindruck war: ein guter Anfang, ein konkretes Ergebnis, soweit dies die drei Tage überhaupt erlaubten, und ein wenig mehr Hoffnung. Freilich ist dieses Ergebnis dadurch bedingt, daß man noch nicht in die konkreten Details ging, in denen erst die Gegensätze scharf hervorgetreten wären.

Grundschulkongreß in Frankfurt am Main

Vom 2. bis zum 5. Oktober 1969 fand in Frankfurt ein Kongreß über „Funktion und Reform der Grundschule" statt. Veranstalter und Initiatoren dieser überregionalen Tagung waren der Arbeitskreis Grundschule e. V. (Vorsitzender Prof. *E. Schwarz*), die Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft (Vorsitzender *E. Frister*) und das Schuldezernat der Stadt Frankfurt (Schuldezernent Prof. *P. Rhein*). Eine für den einzelnen unüberblickbare Zahl und Vielfalt von Teilnehmern, Themen und Vortragenden dokumentierten das allseitige Interesse an Problemen der Erziehung und des Unterrichts in der Grundschule. 600 bis 800 Teilnehmer wurden erwartet, ca. 3500 sind gekommen. — Man könnte geradezu von einem repräsentativen Querschnitt aller an Fragen der Elementarbildung interessierten und in diesem Bereich tätigen Pädagogen sprechen: Theoretiker wie Praktiker waren vertreten, angefangen von den Professoren der Universitäten und pädagogischen Hochschulen über Fachleute der Schulabteilungen und Lehrer der Grundschule bis zu Jugendleiterinnen und Kindergärtnerinnen, wobei allein die letztgenannte Gruppe ca. 1/5 bis 1/4 der Kongreßteilnehmer stellte. Das Ausmaß und die Differenziertheit der Thematik spiegelt die Programmfolge wider: drei große programmatische Vorträge zur Einführung in das jeweilige Tagesthema, 20 Hauptreferate, etwa 100 Spezialreferate und 33 Arbeitskreise.

Allgemeines Ziel des Kongresses war nach den eigenen Worten der Veranstalter „nicht, sich selbst und die gegebenen Zustände bestätigen zu lassen, sondern beides in Frage zu stellen und die Notwendigkeit von Veränderungen bewußtzumachen".

Funktionswandel bedingt Reformen

Die Initiatoren gingen von der grundsätzlichen Überlegung aus, daß der Funktionswandel der Grundschule Reformen erfordert. Die Weimarer Grundschule war die erste gemeinsame Schule für alle Kinder; zugleich aber war sie eine den trennenden Zweigen des Schulsystems vorgeschaltete Stufe. Sie hatte also zwei gegensätzliche Funktionen zu erfüllen: einmal Auslese für eine weiterführende höhere Schule, zum andern Vorbereitung auf die Oberstufe der Volksschule. An diesem Widerspruch krankte die Grundschule; häufig wählte man als Ausweg die Flucht in eine pädagogische Eigenwelt. Seit 1919 bis zur Gegenwart haben sich die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse grundlegend geändert und damit auch Aufgabe und Auftrag der Schule im allgemeinen und der Elementarschule im besonderen. Die sich zunehmend demokratisierende Gesellschaft fordert eine demokratische Schule, d. h. eine Chancengleichheit der Bildung, einen gemeinsamen, von der sozio-ökonomischen Schicht unabhängigen „Start" für alle Kinder.

In unserer Zeit wird also der Vor- und Grundschule als eine Hauptfunktion die der ausgleichenden Bildung und Erziehung aller Kinder zugesprochen und aufgetragen. Daher die programmatische Forderung des Kongresses: „Die Grundschule von Weimar ist zur Grundstufe einer demokratischen Schule auszubauen, in die sie als Fundament und Glied voll zu integrieren ist."

An welchem Punkt der Schullaufbahn soll nun die durch den Funktionswandel bedingte Reform der Schule beginnen? — Zweckmäßigerweise in der Richtung, in der die Schule durchlaufen wird. Also: Schulreform von unten. Entsprechend dieser Devise nahmen Fragen der vorschulischen Bildung und Erziehung einen breiten Raum ein, ja man könnte sagen, die Dimension „Elementarbildung" zog sich wie ein roter Faden durch alle Arbeitskreise, Referate und Diskussionen. Mit guten Gründen (u a. Vermeidung eines Bruchs in der Entfaltung der Leistungspersönlichkeit vom Vorschul- zum Grundschulalter; Ausgleich der Bildungschancen) kam man zur Forderung der obligatorischen Vorschule, wie sie in anderen europäischen und außereuropäischen Ländern bereits seit längerer Zeit verwirklicht ist (z. B. in Frankreich, England, Amerika).

Die Realisierung dieser Gesamtkonzeption von Vor- und Grundschule ist nicht denkbar ohne die Berücksichtigung der neuen Erkenntnisse und Einsichten, vor allem in den Bereichen der Entwicklungs-, Begabungs- und Lernpsychologie. Eine zusammenfassende und zugleich richtungweisende Einführung in diesen Themenbereich gab Prof. *H. Weinert*, Heidelberg (Begabung und Lernen im Kindesalter). Mit Spezialthemen beschäftigten sich u. a. Univ.-Doz. *L. Schenk-Danzinger* (Beziehungen zwischen Reifen und Lernen in ihrer Bedeutung für Organisation und Lehrplan der Grundschule), Prof. *H. Heckhausen* (Lernmotivation) und Prof. *E. Schwartz* (Begabungsforschung). Dabei ging es vor allem um die Frage, wieweit Anlage, Reifung und altersbedingte Phasen der bildenden Einwirkung im Kindesalter Grenzen setzen oder das Lernen nur modifizieren sowie dessen verändernder Einwirkung unterliegen. Mit anderen Worten: Es ist die Leistungsfähigkeit und Reichweite des entwicklungspsychologischen Modells der nach inneren Gesetzen und

in diskontinuierlichen Schüben oder Stufen ablaufenden psychischen Reifung zu überprüfen. In der Diskussion konnte sich eher der Standpunkt durchsetzen, den Reifungsbegriff überhaupt fallenzulassen, weil nach der heute vorwiegenden Auffassung kein Entwicklungsvorgang — in welchem psychischen Teilbereich auch immer — adäquat als Reifungsgeschehen im traditionellen Sinn beschreibbar sei.

Anlagen entfalten sich nach Art und Ausmaß nicht zwangsläufig nach einem genetisch fixierten „Programm", sondern realisieren sich nur in der Auseinandersetzung mit lernmäßigen Herausforderungen und Anregungen. Die Konsequenzen eines so grundlegenden Wandels der entwicklungspsychologischen Theorie betreffen im Vor- und Grundschulbereich vor allem den Fragenkomplex des optimalen Lernbeginns — der u. a. nach Lehrstoff und Entwicklungsstand des Kindes variiert — sowie die Frage nach den angemessenen Zeiträumen für frühes Lernen. Beide — Lernbeginn und Lernzeiträume — sind auf dem Hintergrund der angedeuteten Akzentverschiebung in der Entwicklungspsychologie neu zu überdenken und verantwortlich festzulegen. Die Verschiebungen und Veränderungen in der begabungspsychologischen Konzeption — vom statischen zum komplex-dynamischen Begabungsbegriff — sowie die motivationspsychologischen Neuansätze (vgl. vor allem Heckhausen) kamen in ihrer Bedeutung für eine Elementardidaktik ebenfalls ausführlich zur Sprache, können hier jedoch nur angedeutet werden.

Neue Bildungsinhalte

Auf diesen grundlegenden Erörterungen aufbauend, widmeten sich unzählige Referate den verschiedensten traditionellen wie neueren Inhalten grundlegender Bildung (Einführung durch Prof. *I. Lichtenstein-Rother*). So wurden u. a. erörtert und diskutiert: Werkunterricht, Sexualerziehung, Verkehrserziehung, Musik, Leibeserziehung, Mathematik, naturwissenschaftlich-technischer Lernbereich, Fremdsprachenunterricht, Schreiberziehung, Rechtschreibunterricht. Darüber hinaus beschäftigte man sich eingehend mit der Rolle der audio-visuellen Medien (vor allem des Schulfernsehens und des Schulfunks), besonders im Hinblick auf die Neuorientierung des Sachunterrichts.

Einen für die künftige Entwicklung der Reformbestrebungen wichtigen Ausschnitt brachten die Erfahrungsberichte und der Erfahrungsaustausch über Programme und Versuche in Kindergärten, Vorschul- und Grundschulklassen. Besonders hervorzuheben wären hier die Berichte über das vorschulische Sprachtrainingsprogramm für 3- bis 5jährige Kinder in Hannover (Stadtschulrat Dr. *Harde*), über das Lesenlernen im Vorschulalter — die breiteste und methodisch fundierteste Untersuchung dieser Art wird in Regensburg unter Leitung von Prof. *D. Rüdiger* durchgeführt —, über Schulkindergärten und Vorbereitungsgruppen (Vorschulklassen) in Berlin (Dipl.-Psych. *Schüttler-Janikulla*) sowie über die Hessischen Schulversuche mit der Früheinschulung Fünfjähriger zur Entwicklung einer 2jährigen Eingangsstufe der Grundschule (Oberregierungsschulrat *Kroj*).

Mit Möglichkeiten und Mitteln der Differenzierung beschäftigte sich der Themenkreis „Ausgleichende Erziehung und Grundstufe", in den Prof. *Rauschenberger* einführte. Hier ging es im wesentlichen um die Frage, unter welchen Voraussetzungen die Vor- und Grundschule die ihr von der Gesellschaft zugeschriebene Funktion der Herstellung des gleichen Ausgangsniveaus aller Kinder (natürlich in Anpassung an die jeweilige individuelle Begabungsart und -höhe) erfüllen kann (u. a. Prof. *Mollenhauer:* Sozialisation und Schulerfolg; *U. Oevermann:* Schichtenspezifische Formen des Sprachverhaltens und ihre Bedeutung für eine ausgleichende Erziehung; Prof. *Arnold:* Begabungsfeststellung und die Förderung der Bildungswilligkeit durch die Grundschule). In diesem Rahmen wurden auch zahlreiche Fragen aus dem Bereich der Sonderpädagogik zur Diskussion gestellt.

Die Veranstalter des Grundschulkongresses waren über die sachlich-wissenschaftliche Auseinandersetzung der hier angesprochenen Probleme hinaus bemüht, diese pädagogische Tagung politisch effizient zu gestalten. Sie sahen eine der Hauptaufgaben des Kongresses darin, „die neuerkannte Bedeutung der grundlegenden Schulstufe ... der politischen Öffentlichkeit bewußt zu machen, damit eine verantwortbare Schulerziehung im Kindesalter ermöglicht wird". Ausdruck fand diese Leitidee u. a. in der Beteiligung namhafter Persönlichkeiten (u. a. Senator *C.-H. Evers,* Staatssekretärin Frau Dr. *H. Hamm-Brücher,* die Kultusminister *B. Vogel* und *E. Schütte*) der Kultur- und Schulpolitik an den einschlägigen Veranstaltungen (Parteien und Grundschule, Elternhaus und Grundschule). Ein ausführlicher Kongreßbericht wird voraussichtlich im Februar 1970 in Buchform veröffentlicht werden.

Das vierte Theologengespräch zwischen Moskauer Patriarchat und EKD

Vom 12. bis 19. September 1969 hat in der Geistlichen Akademie von Leningrad die vierte Konferenz von Theologen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland stattgefunden. Im Verlauf von nunmehr zehn Jahren sind diese Konferenzen zu einer festen Einrichtung geworden. Selbst in der ständig wachsenden Zahl ökumenischer Begegnungen sind sie bislang so gut wie der einzige Ort, an dem eine kontinuierliche Zusammenarbeit von Theologen einer östlichen und einer westlichen Kirche praktiziert wird. Sie sind inzwischen eine Selbstverständlichkeit geworden, die im Blick auf frühere Begegnungen zwischen östlicher und westlicher Christenheit alles andere als selbstverständlich ist.

Angefangen haben diese Konferenzen noch vor dem offiziellen Eintritt der Russischen Orthodoxen Kirche in den Ökumenischen Rat der Kirchen im Jahr 1961. Erste Kontakte wurden 1956 aufgenommen, wobei die entscheidende Anregung von russischer Seite ausging. Gefragt wurde damals, inwieweit die traditionellen Kontroverspunkte zwischen der orthodoxen und der evangelischen Kirche überhaupt noch mit dem gegenwärtigen Zustand des kirchlichen Lebens und der Theologie übereinstimmen. 1959 fand dann in noch sehr kleinem Kreis die erste Konferenz in der Evangelischen

Akademie Arnoldshain statt. Das Thema lautete damals: „Tradition und Glaubensgerechtigkeit." Die zweite Konferenz wurde 1963 in der Moskauer Geistlichen Akademie im Dreifaltigkeits-Sergius-Kloster in Zagorsk abgehalten unter dem Thema: „Vom Wirken des Heiligen Geistes im Gottesdienst, in den Sakramenten und in den Synoden." 1967 folgte die dritte Konferenz im evangelischen Jugendzentrum Kloster Höchst (Odenwald) über das Thema: „Das christliche Verständnis der Versöhnung in biblischer Begründung, im Handeln der Kirche und in der Mitverantwortung für den Frieden der Welt." Die vierte Konferenz behandelte nun die Frage „Taufe und neues Leben", besonders im Blick auf den Dienst des Getauften in der Welt.

Die Delegationen beider Kirchen werden jeweils von den Präsidenten der Kirchlichen Außenämter geleitet: vom Moskauer Patriarchat Metropolit *Nikodim* (Rotov) von Leningrad und Novgorod, von der EKD der Leiter des Außenamtes, *D. A. Wischmann*. Delegationsmitglieder waren auf der russischen Seite: Erzbischof *Michail* (Čub) von Voronež und Lipeck, Bischof *Michail* (Mudjugin) von Astrachan und Enotaev; von der Leningrader Geistlichen Akademie die Professoren Erzpriester *M. Speranskij* und Erzpriester *L. Voronov*, Dozent Erzpriester *I. Belevcev* sowie Lektor *V. Sorokin*; der Rektor des Geistlichen Seminars Odessa Archimandrit *Agafangel* (Savvin); von der Moskauer Geistlichen Akademie die Professoren Erzpriester *A. Vetelev* und *V. D. Sareyčev* sowie Dozent *D. P. Ogickij*.

Lehrunterschiede nicht im Vordergrund

Die deutschen Delegierten, die bisher immer einzeln, wenn auch in einer gewissen Kontinuität, eingeladen wurden, bilden seit 1967 einen offiziellen Ausschuß der EKD für die theologischen Gespräche mit der Russischen Orthodoxen Kirche. Dazu gehören die Professoren *L. Goppelt*, München, *G. Harbsmeier*, Göttingen, *G. Kretschmar*, München, *Fairy von Lilienfeld*, Erlangen, *E. Schlink*, Heidelberg, *R. Slenczka*, Bern (jetzt Heidelberg), *E. Wolf*, Göttingen.

Worin liegt der Sinn und welches sind die Ergebnisse dieser Gespräche? Obwohl die Gespräche in kirchlichem Auftrag stattfinden, sind sie keine Vereinigungsverhandlungen. Dies entspricht weder ihrer Intention noch der Struktur der Orthodoxen Kirche, die in ihrer Gesamtheit, nicht aber durch ihre Gliedkirchen solche Schritte vorzubereiten hätte. Unmittelbares Ziel der Gespräche sind vielmehr die theologische Verständigung und die gegenseitige Information, nicht zuletzt auch die persönliche Begegnung. Schon die Hauptthemen der bisherigen Konferenzen zeigen, daß nicht nur Lehrunterschiede behandelt werden. Bei der Auswahl der von beiden Seiten vereinbarten Thematik wird vielmehr besonderer Wert darauf gelegt, auch die Aufgabe der Kirche in der heutigen Welt einzubeziehen. So werden in den einzelnen Referaten seit der zweiten Konferenz regelmäßig folgende Aspekte unter dem Hauptthema behandelt: die exegetische Grundlegung, Kirchen- und Theologiegeschichte, besonders im Blick auf das patristische Zeitalter, Dogmatik und schließlich Sozialethik. Zusätzlich wird noch ein Thema gewählt, das zur gegenseitigen Information über besondere Eigentümlichkeiten und Entwicklungen des kirchlichen Lebens dient.

Nach diesem Grundschema wurde in diesem Jahr über folgende Einzelthemen jeweils von orthodoxer und evangelischer Seite referiert und diskutiert: 1. Taufe und neues Leben nach Joh. 3 und Röm. 6; 2. der Dienst des Getauften an der Welt nach dem Zeugnis der Kirchenväter; 3. der getaufte Mensch als Mitarbeiter im Versöhnungshandeln Gottes an der Welt; 4. Taufe und Zugehörigkeit zur Kirche; 5. das Tatzeugnis des Getauften im sozialethischen Aspekt bzw. Getaufte und Ungetaufte in ihrem gemeinsamen Dienst zum Wohl der Menschheit; 6. als Informationsthema: Vertreter orthodoxer bzw. evangelischer Spiritualität.

Während bei den Diskussionen früherer Tagungen die Lehrunterschiede sowie die mit ihnen verbundenen Verständigungsschwierigkeiten im theologischen Vokabular noch viel Zeit beanspruchten, trat dies bei dem diesjährigen Thema ganz zurück. Die Taufe als solche ist weder nach ihrem Vollzug noch nach der Lehre ein kontroverstheologisches Problem, was freilich nicht ausschließt, daß es im weiteren Zusammenhang der Auffassungen von der Kirche und besonders auch vom geistlichen Amt manche Unterschiede gibt. Ausdrücklich wurde aber z. B. in den Schlußthesen auf die mögliche, durch Situation und Tradition bedingte Mannigfaltigkeit im Taufritus hingewiesen. Die Frage der gegenseitigen Anerkennung einer gültig vollzogenen Taufe wurde nicht erörtert. Nach der heutigen Praxis wird ohnehin bei Konversionen in der Regel auf eine Wiedertaufe verzichtet. Bei der Diskussion über die exegetischen und historischen Referate tauchten keine prinzipiellen Differenzen auf. Bei dieser wie auch schon bei der vorangehenden Konferenz zeigte sich vielmehr, wie hilfreich und fruchtbar gerade die gemeinsame Beschäftigung mit den biblischen Texten ist. Denn von hier aus ist es schon oft gelungen, Unterschiede in der dogmatischen Terminologie und Akzentsetzung verständlich zu machen.

Kontroverse Interpretationen

Ein typischer und so auch beim Gespräch über die Taufe aufbrechender Differenzpunkt ergibt sich indes regelmäßig in der theologischen Beurteilung des christlichen Lebens. Von orthodoxer Seite wird dabei gerne die nach der Taufe geforderte persönliche Aktivität des Getauften im Ringen um die Heiligung, auf evangelischer Seite stärker das Moment der Gabe und der Neuschöpfung betont. Obwohl schon bei der ersten Konferenz klargeworden war, daß die theologischen Fronten der Reformationszeit nicht auf die gegenwärtige Begegnung von orthodoxer und reformatorischer Theologie übertragen werden können, scheint es für beide Seiten schwer, hier eine eindeutige Formel zu finden und vor allem eine gemeinsame Sprache zu sprechen. Immerhin kann im Gespräch aber dann auch von orthoxer Seite ein Satz auftauchen wie dieser: „Wir betrachten das Gute nicht als Leistung für das Wirken Gottes, sondern als Wesen unseres Heils." Dieser Satz würde sich durchaus decken mit dem reformatorischen Verständnis der guten Werke als Früchte des Glaubens. Aber diese Verständigung muß von beiden Seiten immer wieder neu artikuliert werden.

Einen breiten Raum nahm in der Thematik dieser Konferenz wie auch schon bei der vorigen die Beschäftigung mit der sozialethischen Problematik ein. Zweifellos ist dies immer

ein heikler Punkt, da ja von den konkreten politischen Zusammenhängen niemals abstrahiert werden kann. Wenn politische Stellungnahmen für alle Kirchen und die ökumenische Begegnung ohnehin ihre Schwierigkeiten mit sich bringen, so darf man dies besonders bei der unmittelbaren Konfrontation von Vertretern aus zwei recht gegensätzlichen politischen und gesellschaftlichen Lagern erwarten. Es gibt hier neuralgische Punkte für die Teilnehmer, nicht zuletzt aber auch für die außenstehenden Beobachter dieser Gespräche. Mancher mag dann politische Stellungnahmen erwarten oder gar fordern und, wenn diese fehlen, Kompromisse vermuten.

Nun ist aber die Uniformität des politischen Urteils noch niemals ein Zeichen oder auch eine Grundbedingung christlicher Einheit gewesen — weder im Osten noch im Westen. Es ist im Gegenteil verheißungsvoll, wenn trotz aller politischen Differenzen eine Begegnung von Christen als Christen innerlich und äußerlich möglich ist. Umgekehrt wäre es verhängnisvoll, wenn politische Fronten zum christlichen Programm erhoben würden. Vor allem aber kann man bei diesen Gesprächen immer wieder die Erfahrung machen, daß im Grundsätzlichen die praktischen Probleme der beiden Kirchen keineswegs so weit voneinander entfernt sind, wie es bei der Gegensätzlichkeit der politischen Lager scheinen mag. Denn gemeinsam ist auf jeden Fall die Begegnung mit einem praktischen Indifferentismus und auch Atheismus. Gemeinsam ist aber auch die Aufgabe, in der jeweiligen Situation das Evangelium recht zu verkündigen und zu leben. Wenn gerade von orthodoxer Seite immer wieder auf der Frage nach der Zusammenarbeit von Getauften und Ungetauften insistiert wurde, so geschah dies gerade unter diesem Gesichtspunkt, daß der Kirche das Zeugnis des Glaubens, nicht aber der Kampf gegen den Unglauben aufgetragen ist.

Praktische Probleme

Dazu wurden im Gespräch auch ganz praktische Probleme berührt, wie etwa dieses: Von evangelischer Seite wurde gefragt, ob in der russischen Kirche nicht auch Bedenken gegen die Kindertaufe aufbrächen, wenn die spätere christliche Unterweisung nicht möglich ist. Die Antwort wurde von Metropolit *Nikodim* selbst gegeben, der sagte, daß man die Taufe eines Kindes ablehne, wenn sie, etwa von der Großmutter des Kindes, gegen den ausdrücklichen Willen der Eltern verlangt werde. Denn in diesen Fällen bestehe auch die Gefahr, daß das Kind später von seiner Taufe überhaupt nichts erfahre. In anderen Fällen wird aber getauft, und zwar einmal im Blick auf den sakramentalen Charakter der Taufe, zum andern weil ein Getaufter, auch wenn er erst später wieder den Weg zur Kirche findet, wissen darf, daß er bereits dazugehört. Von orthodoxer Seite wurde dann auch gleich die berechtigte Gegenfrage gestellt, ob denn bei obligatorischem Religionsunterricht in den Schulen und unbeschränkter kirchlicher Unterweisung die Zahl der aktiven Gemeindeglieder tatsächlich größer sei, wo man doch, wie im vorrevolutionären Rußland, so auch heute in westlichen Ländern vor dem Phänomen einer Entfremdung von der Kirche stehe. Ebenfalls berührt wurde die Frage nach der Auseinandersetzung mit der modernen Naturwissenschaft. Es heißt sicher nicht, bei allem, was man hier tun und sagen kann, aus der Not eine Tugend zu machen, wenn darauf erwidert wurde, die christliche Kirche habe die Welt nicht mit wissenschaftlichen Traktaten, sondern mit dem Vorbild christlichen Lebens erobert.

Eine wesentlich größere Gefahr als in der gesamten antireligiösen Propaganda erblickte ein anderer Gesprächsteilnehmer in einer häufig begegnenden ritualistischen Intransigenz mancher Gemeindeglieder im Gottesdienst, die bisweilen Außenstehende grob zurechtweisen, wenn sie sich nicht richtig bekreuzigen oder sonst nicht der Tradition entsprechend verhalten.

Wer die kirchlichen Verhältnisse in Rußland einigermaßen kennt, wird sich vor einer romantischen Verklärung ebenso hüten, wie er es bei seiner eigenen Kirche tun wird. Aber er wird auch lernen können, daß die Erfüllung der Aufgabe der Kirche niemals mit den äußeren Bedingungen steht und fällt. Gerade in den unterschiedlichen Verhältnissen ist es ein wichtiges Ergebnis, wenn in dem Resümee dieser Konferenz gemeinsam gesagt werden konnte: „Alle Gesprächsteilnehmer verstehen übereinstimmend die Taufe als Akt der Wiedergeburt bzw. Neuschöpfung. Mit ihm tritt der Christ als neue Kreatur in das Verhältnis der Versöhnung mit Gott sowie in den täglichen und intensiven Kampf mit der Sünde; zugleich übernimmt er die Verpflichtung zum Dienst an anderen Menschen durch das Bekenntnis und die Verkündigung der Wahrheit des Evangeliums, durch das Vorbild einer christlichen Lebensführung, durch das mutige Eintreten für Gerechtigkeit und Frieden in tätiger Nachfolge Christi."

Ein Gesamtbericht von dieser Konferenz wird, wie es auch nach den vorangegangenen Begegnungen geschah, vom Außenamt der EKD veröffentlicht werden. (Bisher sind folgende Berichtsbände erschienen: 1. „Tradition und Glaubensgerechtigkeit", Luther-Verlag, Witten 1961; 2. „Vom Wirken des Heiligen Geistes, ebd. 1964. Dazu das Tagungsprotokoll in „Evangelische Theologie" 25 (1965) S. 512—564; 3. „Versöhnung", ebd. 1967.)

Die panislamische Konferenz in Rabat

Die von der Arabischen Liga einberufene „panislamische Konferenz" fand vom 22. bis 24. September in Rabat (Marokko) statt. Der unmittelbare Anlaß war der Brand der El-Aksa-Moschee in Jerusalem (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 459 ff.). Als eigentliche Initiatoren der Konferenz gelten König Faisal von Arabien und König Hassan II. von Marokko. Faisal hat diese Konferenz gegen die Absicht der „progressiven" arabisch-sozialistischen Staaten durchgesetzt. Daß diese ihr überhaupt zustimmten, ist nur so zu verstehen, daß wenigstens einige von ihnen auf verstärkte diplomatische Hilfe der nichtarabischen muslimischen Staaten hofften.

Das bloße Stattfinden der Konferenz wurde von König Hassan II. ein Wunder genannt. Selbst die laizistische Türkei schickte einen Vertreter, und der Schah von Persien — beide Staaten haben Israel anerkannt — erschien persönlich neben anderen zehn muslimischen Staatsoberhäuptern. Das Ereignis kann allerdings

auch durch rationale Gründe erklärt werden. Der Moscheebrand hat zweifellos viele Muslimen erregt. Durch die Teilnahme an der Konferenz können sich gerade jene muslimischen Regierungen salvieren, die diplomatische oder gar Handelsbeziehungen zu Israel unterhalten. Daß die laizistische Türkei einen Vertreter entsandte, war ein Zugeständnis an jenen Teil der Bevölkerung, der die Laizisierung auch heute noch nicht verschmerzt hat. Der Schah von Persien wiederum kam, um die arabischen Monarchen zu unterstützen und Nassers Position zu schwächen. Nasser konnte sich durch Krankheit entschuldigen — er hätte schlecht zwischen Faisal und dem Schah gepaßt. Syrien und der Irak sagten ab — sie versprachen sich nichts von der Konferenz.

Eine Absage an die Progressiven war auch der Umstand, daß kein Vertreter der Palästinenser geladen wurde, nur Vertreter von Staaten sollten teilnehmen. Auf Drängen der Araber wurde einem Vertreter der palästinensischen Befreiungsfront *(el-Fatah)* gestattet, der Konferenz die Forderungen dieser Organisation vorzutragen. Pakistan bestand schließlich darauf, keinen Vertreter Indiens zu laden, ein Land, in dem immerhin 60 Millionen Muslimen leben und das sich durch seine Beziehungen zu Ägypten reichlich Verdienste um die arabische Sache erworben hat.

Die Beschlüsse

In der Tat kam die Konferenz vor allem aus zwei Gründen zustande: sie wurde gegen den Widerstand Ägyptens schnell einberufen, und man verzichtete auf eine Tagesordnung. Die Teilnehmer wurden lediglich eingeladen, um über den Brand der El-Aksa-Moschee und über Jerusalem zu debattieren („Le Monde", 23. 9. 69). Die Israelfrage war in der Einladung also ausgeklammert. Sie kam dann zwar doch auf die in Rabat ausgehandelte Tagesordnung, doch wurde dort z. B. der Vorschlag Libyens, von den Teilnehmern den Abbruch der diplomatischen und kommerziellen Beziehungen zu Israel zu verlangen, nicht aufgenommen. Keiner der hiervon betroffenen Staaten wäre dazu bereit gewesen.

Der *el-Fatah* forderte auf der Konferenz nicht nur die volle Unterstützung und Anerkennung seiner Organisation, sondern auch das Recht, in allen muslimischen Staaten Informations- und Werbebüros zu unterhalten. Daß eine solche Forderung auf taube Ohren stieß, versteht sich beinahe von selbst, denn diese Organisation versteht sich in jeder Hinsicht als revolutionär.

Die arabischen Staaten sind mit ihren extremen Forderungen nicht durchgedrungen. Die Konferenz zeichnete sich vor allem durch ihre Mäßigung aus. Vom Heiligen Krieg war nicht mehr die Rede — man hatte inzwischen bemerkt, daß diese Vokabel wenig Anklang fand. König Hassan II. von Marokko kritisierte sogar die Fanatiker (und zugleich die Reaktion Ägyptens auf das magere Konferenzergebnis), deren sinnloses Gerede niemandem nütze. Welchen praktischen Wert die Schlußresolution hat, auf die sich die Konferenz schließlich einigte, vermögen selbst Kenner nicht zu evaluieren. Prima facie scheint die Resolution ein Erfolg der Araber zu sein: Die Großmächte werden aufgerufen, ihre Bemühungen um den Rückzug der israelischen Streitkräfte aus den im Juni 1967 besetzten Gebieten zu intensivieren. Die Konferenzteilnehmer wollen jede Lösung des Palästinaproblems verwerfen, welche Jerusalem nicht den Status zurückgebe, den es vor dem Junikrieg gehabt habe. Sie bekunden die tiefe Verbundenheit der Muslimen mit Jerusalem, woraus sich für die muslimischen Regierungen die Entschlossenheit ergebe, für die Befreiung Jerusalems zu kämpfen. Sie sichern dem palästinensischen Volk ihre volle Unterstützung für die Wiedererlangung seiner Rechte und die nationale Befreiung zu.

Dies ist zweifellos mehr als man nach dem Beginn der Konferenz hätte erwarten dürfen. Ob dies allerdings mehr als eine wohlwollende Deklaration ist, vermag niemand zu sagen — zu viele einander widersprechende Interessen waren auf diesem Kongreß vertreten. Das gleiche gilt für die Frage, ob diese Konferenz, die sich als muslimisches Gipfeltreffen bezeichnete, überhaupt einen Sinn hatte. Es wurde ein ständiges Sekretariat eingerichtet, und man beschloß wieder zusammenzutreten, um die Belange des Islams wahrzunehmen. Von Panislamismus war nicht die Rede. Aber ernsthafte Arbeit einer solchen Konferenz paßt nicht in das Konzept der „progressiven" arabischen Staaten und der Sowjetunion — konservative Tendenzen dürften hier das Übergewicht haben. (Faisal von Arabien nannte *zwei* Feinde des Islams: den Zionismus und den Kommunismus.)

Brückenschlag zu den Kirchen?

Durch die Abhaltung der muslimischen Gipfelkonferenz sollten die nicht-arabischen muslimischen Staaten mittels der heiligen Stätten in Jerusalem in den Israelkonflikt verwickelt werden. Dabei ist es nicht geblieben. Vom ersten Tag an hoffte man in den arabischen Staaten, daß das „Sakrileg der Israelis" auch eine Reaktion der Kirchen hervorrufen würde. Daß dies nicht geschehen ist, hat zunächst enttäuscht, aber keineswegs entmutigt, und man hat unterdessen neue Versuche unternommen, die Kirchen in dieser Sache zu engagieren. Der Staatspräsident des Libanon, Ch. Helou, maronitischer Christ, sollte in Rabat nicht nur für die Muslimen, sondern auch für die Christen des Libanon sprechen und anschließend im Vatikan die Ergebnisse der Konferenz unterbreiten. Der maronitische Kardinal Meouchi soll ein christlich-muslimisches Treffen wegen der heiligen Stätten vorbereiten.

Im gleichen Zusammenhang sind neue Annäherungsversuche muslimischer Würdenträger zu verstehen. Die Al-Azhar-Universität (die schon seit langem nichts unternimmt, was der ägyptischen Regierung nicht genehm ist), entdeckte, daß der Platz der Muslimen im ökumenischen Gespräch leer geblieben ist, während doch die Juden daran teilhaben, und bestimmte zwei Gelehrte, *Mahmud Haballah* in Washington D. C. und Muhammed Abdul Rauf in New York als Repräsentanten (NC, 25. 9. 69). Das Angebot der Teilnahme an einem christlich-muslimischen Gespräch müßte unter anderen Umständen als ein Ereignis von religionsgeschichtlicher Tragweite gewertet werden. So wie es jetzt erfolgt, ist es vielleicht nicht mehr als ein Manöver — eben ein Versuch, die Kirchen im Israelkonflikt zu implizieren.

In eben diesem Kontext ist es zu verstehen, daß sich König Hassan II. aus Anlaß der panislamischen Konferenz mit einem Schreiben an den Papst wandte und darin zum Ausdruck brachte, daß die Teilnehmer

der Konferenz allein von der Sorge um den Frieden und um die heiligen Stätten der monotheistischen Religionen in Jerusalem bewegt würden.
In der Antwort ging der Papst (vgl. „Osservatore Romano", 2. 10. 69) gerade auf den konzilianten Ton dieses Briefes ein und beklagte jede Gewalttätigkeit besonders im Heiligen Lande und in Jerusalem. Zugleich schlage der Papst vor, daß Vertreter der drei monotheistischen Religionen den bedauernswerten Anlaß nutzen sollten, um den einzigartigen und heiligen Charakter Jerusalems und seiner heiligen Stätten zu erhalten.
In dieser Antwort wird das Problem auf seinen Kern zurückgeführt: Es gibt in Jerusalem heilige Stätten, die wegen ihrer besonderen Bedeutung auch eines besonderen Schutzes bedürfen. Es dürfte zwar kaum möglich sein, Repräsentanten der drei Religionen zu finden — denn wer sollte die Kirchen, wer das Judentum repräsentieren? —, aber die israelische Regierung hat wiederholt versichert, daß sie bereit ist, den heiligen Stätten einen besonderen Status zuzuerkennen, wobei an eine Exterritorialität zu denken ist, die der der diplomatischen Vertretungen ähnelt. Wie es scheint, sind in dieser Angelegenheit bereits die ersten Kontakte aufgenommen worden. Am 6. Oktober empfing Papst Paul VI. den israelischen Außenminister *Abba Eban* in Privataudienz. Dieser Besuch ist im Zusammenhang mit den Bemühungen des Papstes im Nahost-Konflikt zu verstehen. In einer Verlautbarung des vatikanischen Presseamtes heißt es, daß über die Möglichkeit einer friedlichen Lösung des Nahost-Konflikts, des Problems der Palästinaflüchtlinge und des Status der heiligen Stätten gesprochen worden sei. Papst Paul VI. habe dabei erneut bekräftigt, daß die Einstellung des Heiligen Stuhles einzig an den religiösen Motiven und an den christlichen Idealen der Humanität und der Liebe orientiert sei.
Dieser Verlauf der Bemühungen des Papstes hat wenigstens in Ägypten, sicherlich aber auch in anderen arabischen Staaten, sehr negative Reaktionen hervorgerufen; schließlich hatte man in der Frage der heiligen Stätten auf ein muslimisch-christliches Zusammengehen gerechnet. In fast peinlicher Weise verlangt der außenpolitische Berater Nassers, *Fawsi*, vom apostolischen Pronuntius in Kairo Aufklärung über den Verlauf des Gespräches zwischen Papst Paul und Abba Eban (obgleich ein sehr ausführliches Kommuniqué veröffentlicht wurde) und ließ es offenbar auch nicht an indirekten Drohungen gegen die Christen in Ägypten fehlen („Frankfurter Allgemeine Zeitung", 9. 10. 69). In der ägyptischen Außenpolitik sind zwar solche spontanen selbstdecourrierenden Akte nicht gerade selten, es ist aber der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, daß man in Kairo das sich anbahnende Gespräch zwischen Hassan II. und Papst Paul VI. unmöglich machen will, um die Ineffizienz der muslimischen Weltkonferenz unter Beweis zu stellen.

Länderberichte

Südkoreas Entwicklungskrise

Politische Beobachter sagen für die kommenden Monate heftige innenpolitische Auseinandersetzungen für Südkorea voraus. Für viele verknüpft sich damit sofort die Vorstellung von Studentenrevolten, die immerhin schon einmal, lange bevor die jetzt andauernde weltweite Studentenprotestbewegung einsetzte, eine südkoreanische Regierung zum Sturz brachten. Damals, im April 1960, waren Unregelmäßigkeiten bei Wahlen sowie massiver Druck, Terror und Mord seitens der Polizei und des Geheimdienstes Ursache der von Studenten ausgehenden Bewegung gegen den seit 1948 herrschenden Präsidenten der „Republik Korea" (Südkoreas offizielle Bezeichnung im Gegensatz zur „Koreanischen Volksdemokratischen Republik" im Norden des Landes), Syngman Rhee.

Die Kandidatur von Park Chung Hee

Heute ist die voraussichtliche Kandidatur des Präsidenten *Park Chung Hee* für eine dritte Amtsperiode ab 1971 Anlaß für die massiven Angriffe der Opposition, da hierfür eine Verfassungsänderung notwendig wäre und außerdem nach ihrer Meinung „die totale Diktatur besiegelt" würde. Angesichts der seit 1961 anhaltenden Aufwärtsentwicklung in der Wirtschaft und der Stabilität Südkoreas sowie der wachsenden Bedrohung und Infiltration aus Nordkorea (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 365 ff.) ist nur zu hoffen, daß sich eine vernünftige und gewaltlose Klärung in dieser Frage herbeiführen läßt. Sah es Anfang des Jahres noch so aus, als wolle Park Chung Hee seine eigene Entscheidung und damit auch den eventuellen Anlaß für Aktionen der Opposition zumindest bis Dezember hinauszögern, so scheint nun die oppositionelle „Neue Demokratische Partei" (Shinmin) gewillt, von sich aus die Frage hochzuspielen. Da sie mit nur 47 der insgesamt 175 Abgeordnetenstimmen die Zweidrittelmehrheit für eine Verfassungsänderung nicht verhindern konnte, griff sie am 7. September zu einem sehr ausgefallenen Mittel: sie löste sich auf. 44 ihrer Abgeordneten wurden zunächst formell aus der Partei ausgeschlossen. Sie konnten aber nach südkoreanischem Gesetz ihre Abgeordnetensitze behalten. Dann löste man die Partei auf und nahm damit den drei Abgeordneten, die für die Verfassungsänderung stimmen wollten, ihre Mandate, da sie als ehemalige, nicht ausgeschlossene Mitglieder einer aufgelösten Partei keine Rechte als Volksvertreter mehr besitzen. In einem Gegenzug billigte das südkoreanische Parlament in Abwesenheit der Opposition, die zum gleichen Zeitpunkt ein Sit-in im Parlamentssaal veranstaltete und nicht von der Verlegung des Abstimmungsortes unterrichtet worden war, mit 122 zu Null Stimmen die Verfassungsänderung. Nachdem das Ergebnis der Volksabstimmung vom 17. Oktober 65,5 % zu seinen Gunsten erbracht hat, ist die taktische Drohung Park Chung Hees, für den Fall, daß er nicht die einfache Mehrheit für den Entwurf erringen kann, zurückzutreten, hinfällig geworden. Zur Zeit scheint er beim größten Teil der Bevölkerung noch hoch im Ansehen zu stehen, wobei man sich weitgehend nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten richtet. Die kleine, aber

zähe Opposition findet sich hauptsächlich unter Studenten, Intellektuellen und unter der städtischen Bevölkerung. Allzu leicht wird sie wegen ihrer Kritik an der Regierung als „kommunistischer Vortrupp" angesehen. Wenn auch feststeht, daß trotz des seit 1948 bestehenden Verbotes einer kommunistischen Partei verschiedentlich Untergrundgruppen, vom Norden begründet und unterstützt, anzutreffen sind, so geht diese pauschale Verdächtigung aller kritischen Stimmen doch weit über das für die Sicherheit notwendige Maß hinaus. Nicht zuletzt die Entführung von Koreanern aus der Bundesrepublik vor zwei Jahren durch den südkoreanischen Geheimdienst machte deutlich, wie leicht „Beweise" für prokommunistische „Tätigkeit" zustande kommen, wenn man das Antikommunistengesetz von 1961 und das Gesetz für nationale Sicherheit zur Anwendung bringt. Dabei böten die durch schreckliche Erfahrung mit den Kommunisten während des Koreakrieges belehrten 29 Millionen Südkoreaner und die rund 600 000 Mann starke Armee bereits einen großen Rückhalt gegen Infiltration größeren Ausmaßes durch kommunistische Agitatoren.

Nicht mit europäischen Maßstäben zu messen

Im übrigen wäre es aber wohl falsch, das Regierungssystem und die Demokratie Südkoreas nach westlichen Maßstäben zu messen, nicht nur, weil dies einer erneuten Überheblichkeit des Westens gleichkäme, sondern auch, weil typisch asiatische Gegebenheiten und Entwicklungen dabei völlig außer acht gelassen würden. Gerade die Geschichte Koreas macht deutlich, wie schwierig es für ein asiatisches Land ist, mit Tradition und westlichem Fortschrittsdenken, mit Kolonialvergangenheit und hochindustrialisierter Verlockung fertigzuwerden. Nach jahrhundertelanger gemäßigter Abhängigkeit von China, nach einem fürchterlichen Überfall durch Japan und anschließendem hermetischem Abschluß gegenüber der Umwelt über mehr als 250 Jahre hinweg, nach gewaltsamer Öffnung der Grenzen 1876 und schließlich von 1910 bis 1945 dauerndem demütigendem Kolonialstatus unter den Japanern hätte die Kapitulation Japans endlich die Möglichkeit für das koreanische Volk bringen können, seinen eigenen Weg zu bestimmen. Doch die nach der sowjetisch-amerikanischen Zweiteilung des Landes „zwecks Entwaffnung der Japaner" beginnende Entwicklung machte spätestens 1948 deutlich, daß auch diesmal die Koreaner wieder übergangen und „verkauft" wurden.

Um den Patrioten und lange Zeit im Ausland ausgebildeten Syngman Rhee gruppierte sich eine Regierung im Süden, der Kim Il Sung im Norden gegenüberstand. Nachdem der Norden Beobachtern der Vereinten Nationen den Zutritt verweigert hatte, konnten lediglich südlich des 38. Breitengrades unter UN-Aufsicht Wahlen stattfinden, aus denen Syngman Rhee erfolgreich hervorging. Die UN erkannten daraufhin am 15. August 1948 die Regierung der Republik Korea als „einzige legale Regierung an, die Korea und das koreanische Volk repräsentiert". Diese Entscheidung gilt auch heute noch für die Weltorganisation.

Hatte schon die Teilung des Landes viel vom ursprünglichen Elan der hoffnungsvollen Koreaner von 1945 geraubt, so vermehrten der Angriff der Nordkoreaner vom 25. Juni 1950 mit dem folgenden, 1,7 Millionen Menschenleben fordernden Krieg und die sich nach dem Waffenstillstand immer stärker ausbreitende despotische Führung Rhees im Süden des Landes die Lethargie und das Gefühl der Ohnmacht der Bevölkerung. Erst durch die unerschrockenen Aktionen der Studenten im März und April 1960, bei denen mehrere hundert Studenten von der Polizei bei Straßenkämpfen erschossen wurden, wuchs wieder das Selbstvertrauen einzelner Bevölkerungsschichten. Aber schon bald zeigte sich, daß die neue Zivilregierung unter *J. M. Chang* den enormen Schwierigkeiten und der Zügelung der vielfältig aufbrechenden politischen Aktivitäten nicht gewachsen war.

Importierte Demokratie?

Am 16. Mai 1961 ergriff deshalb eine Gruppe hoher Militärs unter Führung von General Park Chung Hee in einem unblutigen Staatsstreich die Macht, „um der drohenden Anarchie zu begegnen". Damals setzte die neue Führung die Verfassung außer Kraft. Den Verbündeten, den Vereinigten Staaten, die sich von den Ereignissen überrumpelt fühlten, versprach man — um weiterhin die von dort kommende, dringend benötigte Hilfe zu erhalten —, es gehe darum, die politische Korruption auszuschalten, die antikommunistische Front zu stärken und das Land in eine Richtung zu führen, die schon in absehbarer Zeit wirtschaftliche Unabhängigkeit bringen solle. Spätestens im Mai 1963 sollten dann wieder zivile und verfassungsgemäße Zustände eintreten. Zunächst jedoch übernahm überall das Militär die Gewalt, die Nationalversammlung wurde aufgelöst und eine umfangreiche Kampagne zur „Hebung der Moral" und Verteidigungsbereitschaft gestartet. Die Landbevölkerung vertraute sich schon bald der neuen Führung an, während die Intelligenz ihr die Mitarbeit versagte. Nachdem im Winter 1962/63 politische Parteien wieder zugelassen wurden, schien sich das politische Leben etwas zu normalisieren, doch ließen die große Arbeitslosigkeit und die bis dahin geringen wirtschaftlichen Erfolge zum damaligen Zeitpunkt einen größeren Machtwechsel allgemein als gefährlich erscheinen.

Park Chung Hee tat dann einen Schritt, der seiner Regierung mehr Glaubwürdigkeit und in der Folgezeit auch größere Erfolge brachte. Er trennte sich vom Militär, gründete die Republikanisch-Demokratische Partei und stellte sich damit zur Wahl für eine neue Zivilregierung. Am 16. Oktober 1963 wurde er zum Präsidenten gewählt, und auch die erste Wiederwahl am 3. Mai 1967 brachte ihm mit 51,4 % der Stimmen gegenüber 40,9 % für seinen Gegenspieler Posun Jun von der Neuen Demokratischen Partei den Vorsprung. In der Zwischenzeit hat er sich im Süden — trotz aller Vorbehalte wegen der strengen Handhabung der Antikommunistengesetze — eine beachtliche Position erworben, die besonders auf seinen Erfolgen bei der Durchsetzung der 1961 den Amerikanern gegenüber genannten Ziele beruht.

Im Februar 1962 legte Park Chung Hee seine Gedanken über die Zukunft des Landes in einem Buch nieder (Ein Weg für unser Volk — Betrachtungen zum sozialen Wiederaufbau, deutsch: Dong-a-Verlag, Seoul, Korea 1964). Dabei ging er besonders auf die speziellen koreanischen, durch die Geschichte bedingten Probleme einer eigenständigen Politik ein. Er faßte sie in drei Punkten zusammen: „Als erstes müssen wir uns über das verhängnisvolle Erbe, das uns unsere Geschichte hinterlassen hat, klar werden. Der Streit der Parteien, den wir von der Yi-Dynastie übernahmen, muß ausgerottet werden, und die Unterwürfigkeit, die uns aus der Zeit der japanischen Kolonialherrschaft blieb, darf nicht andauern ... Zweitens müssen wir uns von Armut befreien. Im besonderen

müssen wir das chronische Elend der Landbevölkerung ausmerzen ... Drittens müssen wir eine gesunde Demokratie errichten. Wir müssen aus dem Versagen der importierten Demokratie lernen, die in der koreanischen Wirklichkeit nicht Fuß fassen konnte, und müssen uns selbst bemühen, das Fundament für eine koreanische Form der Wohlstandsdemokratie zu finden ... (a. a. O., S. 4 und 5). Wie viele andere koreanische Politiker beklagt auch er den „raschen Verfall unserer herkömmlichen Gesellschaftsstruktur" durch „die vorschnelle Übernahme der westlichen Zivilisation". Man dürfe nicht erwarten, „daß politisches Gedeihen und wirtschaftliche Entwicklung, die beide die besten Abwehrmittel gegen den Kommunismus sind, allein durch die Imitation der nur äußerlichen institutionellen Seite der Demokratie in Ländern wie Korea entstehen" (S. 222). Er tritt ferner dafür ein, „nötigenfalls selbst undemokratische Notmaßnahmen" zu treffen, „um die Lebensbedingungen der Völker Asiens zu verbessern": „Aus diesem Grunde ist es beinahe unmöglich, daß die Regierung in Asien aus dem Volke kommt ..." Im übrigen fürchteten die Völker Asiens heute „Hunger und Armut mehr als irgendwelche Pflichten, die ihnen vom Totalitarismus auferlegt werden" (S. 225).
Diese Einstellung scheint von den meisten der nichtkommunistischen Länder Asiens in mehr oder weniger großem Umfang geteilt zu werden. Im eigenen Land machte er sich damit bei der Intelligenz nur Feinde. Doch vielleicht sollte man Park Chung Hee zugute halten, daß er die Situation des Großteils der koreanischen Bevölkerung realistischer einschätzt als manche der im Westen erzogenen und ausgebildeten Heimkehrer. Er kennt die Mentalität der mehr als 50 % Koreaner, die in der Landwirtschaft arbeiten. Er hat bewiesen, daß er — selbst am 30. September 1917 in einer Bauernfamilie geboren und zunächst in der Provinz als Volksschullehrer tätig — sich für ihre Belange einsetzt. Für dieses sein Verständnis und seine Hilfe werden sie ihm, solange die Erfolge anhalten, wohl auch die Treue halten.

Problematische Rechtsstaatlichkeit

Wichtig vor jeder Beurteilung oder gar Verurteilung der politischen Führung Südkoreas ist auch die Kenntnis der Gründe des sozio-ökonomischen Wandels und der kulturellen Konflikte. Nicht nur die jahrhundertelangen und besonders in der jüngsten Geschichte vermehrt auftretenden *demütigenden Erfahrungen* des gesamten, traditionell sehr stolzen Volkes sind ein zu berücksichtigender Faktor im politischen Leben der Republik Korea, sondern auch die Wandlungen im Bereich des früher wichtigsten Eckpfeilers des Volkes, der festen *Familienstruktur*. Aus konfuzianischer Tradition heraus galten die Ahnenverehrung und die Führung durch das Familienoberhaupt als wichtigste Voraussetzung für die Ordnung im Staate. Doch bereits durch die Kolonialisierung der Japaner zwischen 1910 und 1945, bei der der größte Teil des Grundbesitzes von koreanischen Grundbesitzern auf japanische Einwanderer überging, veränderte sich das paternalistische System. Die später einsetzende Abwanderung in die Städte zerstörte weitgehend das Großfamiliensystem, die Emanzipation der Frau trug ebenfalls viel zu der Zerstörung der traditionellen Ordnung bei. Gewiß klagen heute nur wenige über diese Entwicklung, doch fehlt es an neuen Leitbildern, an neuen Strukturen. Westliche Modelle können hier kaum der asiatischen Mentalität gerecht werden („Korean Quarterly", Summer 1966).

Interessant und wichtig ist auch, daß trotz dieses noch andauernden Umbruchs die Mehrheit der Bevölkerung noch skeptisch gegenüber Recht und *Rechtsstaatlichkeit* ist. Dazu machte der Dozent der Rechte an der Yonsei-Universität in Seoul, *Pyong Choon Hahm*, schon vor einiger Zeit im Rahmen der Arbeit der Internationalen Juristenkommission folgende Angaben: „Vor allem ist das derzeitig geltende und vollstreckte Recht nicht das Ergebnis der Lebensart des Volkes. Das Volk besitzt kein ‚wertvolles Erbe der Gesetzlichkeit', auf das es stolz sein könnte. Das gegenwärtige Recht ist von Europa nach Korea verpflanzt worden ... Es gibt dem Koreaner gesetzliche Rechte; diesem widerstrebt es jedoch, sie auszuüben, da es traditionsgemäß nicht als ‚ehrenhaft' galt, seine Zuflucht beim Recht zu suchen. In früheren Zeiten, vor der Einführung des europäischen Rechtssystems, diente das Recht als ein System zur Beherrschung des Volkes ... Das Wort ‚Recht' bedeutete in jeder Hinsicht das Gegenteil von Freiheit ... Tatsächlich gab es nie eine Vorstellung von Freiheit, die man auch nur entfernt mit dem hätte vergleichen können, was sich ein Grieche oder ein Römer darunter vorstellte." Diese Einstellung des Volkes verstärkte sich noch durch das neue Rechtssystem, das die japanischen Kolonialherren mitbrachten, denn „das Recht war erneut ein Werkzeug der Unterdrückung — einer Unterdrückung, die um so verhaßter war, da sie durch eine Fremdherrschaft ausgeübt wurde". Hinzu kam der verhängnisvolle Umstand, daß der Rechtsbruch geradezu als „patriotische Tat" angesehen war. Dadurch stellt die Aufgabe, den schädlichen Widerstand des Volkes dem Recht gegenüber zu bekämpfen, bis heute die Regierung und die Juristen vor ein nur schwer lösbares Rätsel, das um so mehr der Lösung harrt, als man ohne eine solche das Grundproblem einer gerechteren Regierungsform kaum beseitigen kann: „Die Rechtsstaatlichkeit wird als wesentlich für eine gut funktionierende Demokratie erachtet. Jetzt sagen wir jedoch, daß wir erst die Demokratie haben müssen, ehe wir die Rechtsstaatlichkeit erlangen können. Dies ist der Circulus vitiosus, in dem sich ein Entwicklungsland wie Korea bewegt."

Oppositionelle Fermente

Wenn man angesichts dieser Problematik die Entwicklung Südkoreas seit 1963, dem Jahre, in dem nach allgemeinen und nach UN-Beurteilung freien und korrekten Wahlen die parlamentarische Demokratie erstmals wirklich Fuß faßte, betrachtet, so muß man der Regierung Park Chung Hee ein anerkennendes Zeugnis ausstellen. *L. Stucki* glaubt dafür drei Hauptgründe zu sehen: die Presse, die junge Generation und die kluge Wirtschafts-Entwicklungs-Politik (vgl. L. Stucki, Brennpunkt Ostasien, Scherz-Verlag, Bern/München/Wien 1967, S. 116). Die *Presse*, durchaus in wichtigen Fragen an staatliche Weisungen und Überprüfung gebunden, kann sich heute zumindest offene Kritik an der Regierung erlauben. Sie hat sich im Rahmen der besonderen Situation des Landes eine eigene Rahmengesetzgebung verpaßt, die eine Art Selbstkontrolle darstellt. Auch der *Jugend* gesteht man in begrenztem Umfang Unruhe zu, greift jedoch sofort ein, wenn größere Aktionen ersichtlich sind. Lange Zeit genossen alle Studenten wegen ihrer führenden Rolle bei der Absetzung Syngman Rhees ein besonderes Prestige und eine Art „Unberührbaren-Status", doch hat sich dies spätestens seit den heftigen Attacken der Studenten gegen ein

Abkommen mit Japan im März 1964 geändert. Die junge Generation macht besonders die Politik der absoluten Isolierung von Nordkorea nicht mehr in vollem Umfange mit. Sie glaubt, durch private Kontakte und unpolitische Fühlungnahme ließe sich manches in der verhärteten politischen Szenerie aufweichen und zum Besseren wenden. Hier trifft sie sich mit den Ansichten der Opposition, die ebenfalls den starren antikommunistischen Kurs für verfänglich hält. Vielleicht sind auf diesem Gebiete in Zukunft Änderungen zu erwarten, mit einer Anerkennung oder gar Zusammenarbeit hätte dies nichts zu tun. Außerdem fänden sich dafür in Südkorea auch kaum genügend Anhänger.
Mitternächtliche Ausgangssperre, Postzensur oder -beschlagnahme und weiter Einfluß des unmittelbar dem Präsidenten unterstellten Geheimdienstes CIA bieten der Opposition weiteren Stoff, die gegenwärtige Regierung als diktatorisch zu bezeichnen. Allerdings muß auch sie zugeben, daß wegen der ständigen Bedrohung aus dem Norden Vorsicht wirklich geboten ist. Hier wird ein weiteres Mal deutlich, welchen Änderungen ein demokratisches Modell unter Umständen in besonderen Situationen unterworfen werden kann oder muß. Man darf eben nicht vergessen, daß es in Korea nur einen Waffenstillstand gibt.

Kampf um wirtschaftliche Stabilität

Zu diesen Image-Belastungen kommen die großen Anforderungen im Bereich der *Wirtschaft*, denen die Regierung gerecht werden muß. Nicht nur das durch die Situation des geteilten Landes bedingte 600 000-Mann-Heer, sondern auch die 4,5 Millionen Flüchtlinge aus dem Norden, die aufgenommen wurden, vergrößerten die Aufgabenstellung. Außerdem galt es einen Ausweg aus dem Dilemma zu finden, daß sich die meisten Bodenschätze und Industrieanlagen schon immer im nördlichen Teil des Landes befanden. Hinzu kamen der Kampf gegen den Analphabetismus und für eine gründliche Bildungsreform, die modernen Ansprüchen gerecht wird.
Offensichtliche Erfolge kann Park Chung Hee auf dem Gebiet der Wirtschaft aufweisen. „Auf sozialem Gebiet ging Korea ähnlich vor wie Formosa: die Großgrundbesitzer wurden durch die Landreform zu Industriellen gemacht, die Pächter zu selbständigen, landbesitzenden Bauern" (L. Stucki, a. a. O., S. 118). Doch sind immer noch zu viele Menschen in der Landwirtschaft beschäftigt, so daß die Aufteilung des landwirtschaftlichen Einkommens noch nicht zu genügender Steigerung des Lebensstandards führt. Einen Ausweg böte verstärkte Industrialisierung, doch sind diese Projekte schwieriger zu verwirklichen. Im übrigen versucht die Regierung seit Ende 1967, statt einer Expansion um jeden Preis das Prinzip Stabilität und ausgewogenes Wachstum zu verfolgen und der Landwirtschaft mit hohen staatlichen Zuschüssen zu helfen. Bei der *Industrialisierung* geht man ähnlich vor wie im Japan der Meiji-Zeit, dem Schritt in die Moderne: Der Staat plant und finanziert die neuen Fabriken, übergibt sie aber später privaten Unternehmern. Privatkapital ist in dem noch armen Korea (Bruttosozialprodukt pro Kopf 135 Dollar) spärlich, die Regierung bringt die Mittel durch Steuern, Geldschöpfung und Auslandsanleihen auf. Die Inflation hat sie indessen eingedämmt (vgl. „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 25. 1. 68). Überall in Korea lassen sich Zeichen des Fortschritts erkennen. Das Sozialprodukt wuchs von 1962 bis 1966 im Schnitt um 8,3 %, 1967 bis 1968 sogar um 11 %. 1961 betrug der Export nur 43 Millionen Dollar, 1968 waren es bereits 500 Millionen Dollar. Der augenblickliche laufende Zweite Fünfjahresplan konnte bisher eingehalten werden, und man erarbeitet bereits Richtlinien für den dritten Plan ab 1972. 1957 war die koreanische Wirtschaft nach Aussagen von Park Chung Hee zu 52 % auf amerikanische Mittel angewiesen, 1969 ist die Wirtschaft zu 92 % unabhängig. Bis 1971 will man versuchen, in der Lebensmittelversorgung autark und von finanzieller Auslandshilfe weitgehend unabhängig zu sein (Pressekonferenz vom 25. 4. 69). Gaben die USA bisher die höchsten Kredite, so ist inzwischen Japan ein weiterer Kreditgeber großen Ausmaßes geworden. Direkte Unterstützung für ein Großstahlwerk will man von dort allerdings zur Zeit noch nicht gewähren, da dies die — nur theoretisch bestehende — Balance zwischen schwerer und leichterer Industrie des gesamten Korea stören würde. Mit dem Bau des Werkes müßte die südkoreanische Unabhängigkeit auch im *schwerindustriellen* Sektor hervorgehoben werden, was nach der Ansicht mancher Experten die Befürchtungen Nordkoreas, eine Wiedervereinigung werde in weite Zukunft hinaus nicht mehr möglich sein, bestätigen müßte („Neue Zürcher Zeitung", 30. 8. 69). All diese Zahlen dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß es noch große Armut und Ungerechtigkeit in Südkorea gibt. Die Monatslöhne liegen meistens noch zwischen 60 und 120 Mark, sehr viele Bauern leben in ärmlichen Verhältnissen und müssen ausreichende Ernährung, eine schützende Unterkunft, ärztliche Betreuung und Maschinen für die Ernte entbehren.
Die Sorge um das *Bildungswesen* hat anerkennenswerte Erfolge erbracht: eine der höchsten Bildungsraten der Welt, die allerdings teilweise auch zu „akademischer Überproduktion" führte. Viele Studenten kehren nach dem Auslandsstudium deshalb nicht zurück. Einflüsse aus dem Ausland haben sich als nützlich erwiesen, Privatinitiativen fanden dankbare Anerkennung. Theoretisch besteht allgemeine Volksschulpflicht. Wahrscheinlich wird die geisteswissenschaftliche Bildung noch zu stark bevorzugt, während technische Kenntnisse fehlen.
In allen diesen Bemühungen sieht die Regierung auch einen Beitrag zum Kampf gegen den Kommunismus. Sie konnte befriedigt zur Kenntnis nehmen, daß der *Norden* die Entwicklung im Süden immer skeptischer und mißtrauischer beobachtet. Wohlstand und Ruhe sind dort am wenigsten geschätzte Eigenschaften des „kapitalistischen" südlichen Feindes. Auch auf außenpolitischem Gebiet verstärkt die Regierung in Seoul die Anstrengungen, mit der Entwicklung Schritt zu halten. Argwöhnisch verfolgt man die neue Asienpolitik von Präsident *Nixon* und sucht sich bereits für den Fall eines stärkeren amerikanischen Rückzuges aus Ostasien neue Freunde und starke Verbündete. Besonders Japan, mit dem man soeben erst gegen starke Opposition einen Schlußstrich unter jahrhundertelange Feindschaft setzte, soll helfend beispringen. Auch Nationalchina und Südvietnam werden verstärkt konsultiert. Wie ernst Südkorea Dank für erhaltene Hilfe und Vorsorge gegen ein weiteres Ausbreiten des Kommunismus nimmt, zeigt die Entsendung von rund 50 000 Soldaten an die südvietnamesische Front. Gleichzeitig sind weiterhin 55 000 US-Soldaten in Südkorea stationiert.
Glücklicherweise hat es bisher keinen Anlaß für innenpolitische Unruhen durch Auseinandersetzungen zwischen religiösen Gruppen gegeben. In dieser Hinsicht zeichnet sich das Nachkriegs-Korea durch eine bemerkenswerte

Toleranz aus. Schon die wechselnde Führungsspitze macht dies deutlich: Syngman Rhee war Methodist, der für kurze Zeit amtierende Übergangspräsident J. M. Chang war führend in der katholischen Laienbewegung, und der jetzige Präsident ist Anhänger des Buddhismus, während seine Frau aus einer streng traditionell konfuzianischen Familie stammt und seine älteste Tochter 1965 mit Zustimmung der Eltern zum Katholizismus konvertierte. Vorbei sind zum Glück die Zeiten, da Syngman Rhee sich mit einer „The Cross over Korea" betitelten und vom Außenministerium vertriebenen Broschüre als ein großer christlicher Staatsmann anpreisen ließ, wobei er die Etappen seiner Hinwendung zum Christentum mit großen Phrasen schilderte.

Eine über zehn Jahre hinweg (von 1952 bis 1962) durchgeführte Studie über die Religionszugehörigkeit der führenden koreanischen Politiker erbrachte, daß 32,5 % einer der protestantischen Denominationen angehörten, während 13,3 % Buddhisten, 17,5 % Konfuzianer, 8,5 % Katholiken, 0,3 % Anhänger der Ch'ondokyo-Bewegung und 27,9 % ohne Religionszugehörigkeit waren (vgl. Asian Survey, Juli 1963). Damit sind zwar die wichtigsten Religionsgruppen genannt, doch ergibt sich eine bemerkenswerte Verschiebung im Vergleich zur Religionszugehörigkeit der Gesamtbevölkerung. Zwar gibt es kaum genaue bzw. übereinstimmende Zahlen, doch kann man heute etwa davon ausgehen, daß 5 % der Bevölkerung Buddhisten, 4,5 % Protestanten (hauptsächlich Presbyterianer und Methodisten), 4 % Konfuzianer, 1,5 % Katholiken und 0,12 % Anhänger der Ch'ondokyo-Gruppe sind. Die Volksreligionen Schamanismus und Animismus erfreuen sich weiterhin großer Beliebtheit, lassen sich aber wegen fehlender Organisation nicht zahlenmäßig erfassen. So gering die Prozentzahlen aussehen mögen, es läßt sich doch im Vergleich mit früheren Angaben ein bemerkenswerter Aufschwung aller Religionsgemeinschaften aufzeigen, der sich besonders dadurch auszeichnet, daß er der steilste Anstieg ganz Asiens ist und nicht nur eine Bevölkerungsschicht, sondern alle, auf dem Lande und in der Stadt, erfaßt hat, wobei vielmals eine Integration in traditionelle Glaubensrichtungen und Institutionen erfolgte.

Die Führungsrolle der Protestanten unter den christlichen Religionen ist zurückzuführen auf die Öffnung Koreas 1876 und besonders ein Abkommen mit den USA von 1882. Ein glücklicher Umstand, nämlich die ärztliche Hilfeleistung eines protestantischen Missionars bei der Verwundung des Prinzen, die eine besondere Gunst beim König zur Folge hatte, öffnete schließlich die Tore weit für amerikanische Presbyterianer und Methodisten. Doch schon gegen Mitte des 19. Jahrhunderts trat auch eine von christlichem Gedankengut inspirierte neue koreanische Religion auf den Plan, die sich im Gegensatz zur „Westlichen Lehre", dem Christentum, als „Östliche Lehre" (Tonghak) bezeichnete und ein Konglomerat verschiedener großer Religionen darstellte. Die stark nationalistische Bewegung, die zunächst die dringenden sozialen Aufgaben der Zeit, denen sich damals nur die Katholiken widmeten, als Katalysator für ihre Ausbreitung nutzte und sich dabei von dem Grundsatz leiten ließ, es werde eine „religiöse Führung im Lande eher als im Himmel oder in Rom benötigt, um die Farmer von ihrer unerträglichen Last zu befreien" (Korea — Its Land, People and Culture of all Ages, Hakwon-Sa. Seoul 1960, S. 326), erlebte nach Zeiten der Verfolgung einen neuen Aufschwung und nahm 1905 den Namen „Ch'ondokyo" oder „Gesellschaft des Himmlischen Weges" an. 1930 soll sie ca. zwei Millionen Anhänger gehabt haben, heute ist ihr Einfluß nicht mehr so groß. Ca. 25 weitere erwähnenswerte Splittergruppen machen heute von sich reden.

Christentum im Schatten „neuer Religionen"

Bezüglich des Christentums und seiner weiteren Aufgaben und Chancen in Korea stellen sich die Verantwortlichen neuerdings ernste Fragen. Bereits in den vergangenen Jahren hatten einige wenige koreanische christliche Lehrer auf die zunehmende Desintegration der koreanischen Kirchen und den abnehmenden Einfluß der Christen aufmerksam gemacht, darunter Presbyterianer, Methodisten und ein katholischer Priester. Die Summe ihrer Überlegungen erschien bereits 1964 (Desolate Korean Religion: New Propositions to Make Christianity an Aboriginal Faith, „Sasanggye", VII/1964, S. 192 ff.).

Besonders die Tatsache, daß neuerdings auch in Korea — wie in Japan — die Sinchongkyo, die „Neuen Religionen", an Boden gewinnen, wirkt alarmierend, haben sie doch momentan einen größeren Zulauf zu verzeichnen als die christlichen Gemeinschaften. Die durch Säkularisierung und die Ernüchterung des Lebens in technisierter Umwelt hervorgerufene Leere wird hier plötzlich von dynamischen Religionen wie Park Changnokyo („Die Religion des älteren Park"), der „Olivenbaum-Sekte", ausgefüllt. Ihr Gründer, Park Tae Sun, einst Funktionär in der Presbyterianischen Kirche, ist bekannt für seinen Mystizismus, seine strengen Moralgrundsätze und für die Errichtung neuer Städte, in denen seine Anhänger Fabriken betreiben (vgl. Spencer, J. Palmer, Korea and Christianity — The Problem of Identification with Tradition, Royal Asiatic Society, Seoul 1967, S. 108). Eine der wenigen ausführlichen Untersuchungen dieses Phänomens (F. Moos [University of Kansas], Some Aspects of Park Chang No Kyo — A Korean Revitalization Movement, in: Anthropological Quarterly, Washington 1964, S. 110 f.) beginnt mit der Bemerkung, daß manche der westlichen Beobachter die Auftritte dieser Gruppe ungewöhnlich oder gar amüsant finden mögen. Dabei sollten sie aber nicht vergessen, daß solche Bewegungen eine einmalige und bezeichnende Kapazität gezeigt hätten, um tiefen öffentlichen Enthusiasmus und konsequente zivile Aktionen zu bewirken, und das in einer Zeit, da diese beiden traditionellen Werte diskreditiert seien und neue Werte noch keineswegs genügend assimiliert seien. Anscheinend habe diese Bewegung sowohl einen Weg zur Überwindung der Leere als auch einen zur Überwindung trostlosen und armen Daseins gewiesen. In vielen Einzelheiten ähnelt diese neue Religionsgemeinschaft den nach dem zweiten Weltkrieg in Japan vielfach entstandenen „Neuen Religionen", deren größte und bekannteste die Soka Gakkai ist. Diese japanische Bewegung hatte 1963 auch in Korea Fuß gefaßt und innerhalb kurzer Zeit in acht größeren Städten Südkoreas Zweige errichtet. Trotz des nicht geringen Zulaufs wurde sie am 15. Januar 1964 vom koreanischen Erziehungsministerium für illegal erklärt. Ähnlich schien zunächst Park Changnokyo auch zu blühen. Besonders die Regierung Syngman Rhee beobachtete vom Beginn der Tätigkeit im Jahre 1956 an die Arbeit ganz genau und beschimpfte den Begründer Park Tae Sun als „Mörder" und „Kommunisten". Seither stand er ständig im Mittelpunkt von Beschuldigungen — „Scharlatan, Häretiker, Schwindler, Betrüger". 1959 wurde er zu zweieinhalb Jahren Gefängnis verurteilt, wegen seines

wachsenden politischen Einflusses jedoch schon bald wieder entlassen. Aber auch unter Syngman Rhees Nachfolger J. M. Chang machte man ihm wieder den Prozeß, die Kette der Vorwürfe wurde immer länger. Seiner Bewegung tat dies jedoch keinen Abbruch. Die Regierung Park Chung Hee läßt ihm größtenteils Freiheit und gab sogar offiziell zu einigen Projekten ihre Zustimmung.

Der heute 52jährige Park Tae Sun hatte bereits 1944, nach seiner Rückkehr aus Japan, eine Doppeltätigkeit ausgeübt, wie sie heute für ihn und seine Bewegung typisch ist. Neben Aufgaben in der Presbyterianischen Kirche betrieb er mit 340 Arbeitern die „Koreanische Präzisionsmaschinen-Gesellschaft". Über verschiedene Stationen hinweg widmete er sich schließlich der Straßenpredigt. Bei einem solchen Treffen, an dem ca. 20 000 Menschen teilnahmen, soll er schließlich 1955 eine Vision gehabt haben, bei der „heiliges Feuer" und „frisches Wasser" direkt vom Himmel auf ihn herabgekommen seien. Kurz darauf soll ein Krüppel geheilt worden sein. Damals begann bereits die Verehrung, und er selbst bezeichnete sich als „einen aus dem Osten", von dem Isaias (41, 1) bereits gesprochen habe. Er ging sogar so weit, den gesamten Vers so zu deuten, daß mit „Osten" Korea gemeint sei, mit den „Küstenländern" Japan — und dies Japan sei nun „ruhig". Hier spielt er offensichtlich mit nationalistischen Emotionen.

Eine der ersten Aktivitäten der Bewegung nach Parks Ausschluß durch die Presbyterianer war die Gründung der „Christlichen Stadt Nr. 1" für mehr als 20 000 Anhänger mit großen, gewinnbringenden Fabrikanlagen. Eine weitere Stadt für 100 000 Menschen befindet sich nach Angaben von F. Moos im Bau, während die Stadt Nr. 2 bereits am 20. Juli 1962 begonnen wurde. Als Zweiggründung für alle „externen", d. h. nicht religiösen Betätigungen wurde zum gleichen Zeitpunkt die „Zion Foundation" errichtet, die aus Abteilungen für Erziehung, Geschäft und Konstruktion besteht. Es gibt vom Kindergarten bis zur Universität alle Zion-Bildungseinrichtungen, es gibt Post-, Telefon-, Transport- und Elektrizitätssektionen. 1964 zählte die Bewegung 1,8 Millionen Anhänger, vom Analphabeten bis zum Universitätsprofessor. Ohne fremde oder Regierungshilfe entstand in kurzer Zeit ein größeres Netz von Zion-Institutionen. Bereits 1962 produzierten die Fabriken mehr als 50 verschiedene Produkte von „Christlichen Karamelbonbons" bis zu Pianos, aber auch künstliche Blumen und Soya-Sauce werden bereits unter dem Markenzeichen „Zion" ausgeführt. Glas-, Zement- und Stahlproduktion folgen.

Die Bezahlung der Arbeiter liegt unter dem koreanischen Durchschnitt, und doch machen die Anhänger mit, weil sie sich mitverantwortlich und als Mitbesitzer fühlen. Im übrigen bringen viele neue Anhänger ihr gesamtes Hab und Gut mit, manche verlassen ihre Familien, um sich dem „ewigen Leben im koreanischen Paradies" zu widmen. Bei den Gottesdiensten steht die Predigt im Mittelpunkt, ansonsten erinnert sehr viel an die Presbyterianer. Die theologische Grundlage selbst ist äußerst verschwommen, so daß sich Vertreter der katholischen Kirche, als sie sich äußern sollten, ob es sich um eine häretische Gruppe handle, sagten, dies könne erst nach genauem Studium der Lehren und der Praxis erfolgen. Natürlich ist den protestantischen Gruppen eher an einer solchen Feststellung gelegen. Die Mitglieder der Bewegung selbst bezeichnen sich als „Wahre östliche Christen", die ihre Anweisungen direkt vom Himmel und nicht von einer westlichen Spitze erhalten, und begegnen protestantischen Verdächtigungen mit dem Hinweis, auch die Protestanten seien ja früher von den Katholiken als Häretiker verdammt worden. Es bleibt abzuwarten, wie sich diese Gruppe, deren Aktivität und Bedeutsamkeit von offiziellen Stellen zunehmend heruntergespielt wird, in den kommenden Jahren entwickeln wird.

Probleme der Christen

Alle anderen Religionsgemeinschaften jedenfalls haben sich bereits zusammengeschlossen in der „Gesellschaft der Religionen Koreas". Hier scheint die Zusammenarbeit — besonders im Hinblick auf spezielle koreanische Bedürfnisse — sehr gut zu gedeihen. Neben den verschiedenen christlichen Gruppen und Gemeinschaften sind auch die Buddhisten und die Ch'ondokyo darin vertreten. Der Dialog selbst hat zunächst unter den Christen begonnen, während es für eine Ausweitung auf die Buddhisten anscheinend nicht genügend Vorarbeit gibt. Die Buddhisten spielen in Korea nicht die Rolle, die sie etwa in Vietnam spielen, da in Korea bis 1910 der Konfuzianismus praktisch Staatsreligion war.

Die Protestanten bekamen den Erfolg Park Tae Suns am meisten zu spüren. Dennoch schätzt man die Zahl der Protestanten heute auf zwei Millionen. Sie haben im sozialen Bereich große Verdienste, hemmten ihre Aktivität in der letzten Zeit aber häufig selbst durch immer neue Aufspaltungen. So gibt es allein vier presbyterianische Kirchen. Priestermangel besteht nicht, ja allein das Theologische Seminar der Presbyterianer in Seoul hatte 1967 so viele Kandidaten wie alle indischen protestantischen Seminare zusammen. Die 600 protestantischen Gemeinden Seouls bilden das Herzstück des religiösen Lebens. Hier finden allmorgendlich um 5 Uhr Gebetsversammlungen statt. Neben der Evangelienverkündigung widmet sich die protestantische Kirche aber auch dem Schulwesen, der Krankenbetreuung und der Information durch eigene Rundfunksender. Mit erheblichen finanziellen Mitteln aus den USA entstand vielfach nach westlichem Vorbild eine christliche Präsenz in allen Lebensbereichen. Neuerdings hat dies die Frage aufgeworfen, ob man damit nicht die Kräfte zu sehr aufsplittere, ob man nicht zu sehr „abhängig" werde, ja vielleicht sogar den typisch koreanischen Weg, der bei den neuen Religionen so erfolgreich ist, völlig außer acht lasse. Selbst die theologische Grundlage sei vielfach falsch gelegt, da man im konservativen westlichen Stil erzogen sei, sich dann aber — um „koreanisch" zu werden — nicht mehr nach der Entwicklung im Westen gerichtet habe und nun, da man noch nichts Eigenständiges hat, im Konservativismus beharrt. Ebenfalls im Hinblick auf die neuen Gruppen fragt man sich, ob es richtig war, den Individualismus der Christen zu fördern.

Fast die gleichen Probleme stellen sich den Katholiken. Mit einem durchschnittlichen Jahreszuwachs von 44 500 während der vergangenen zehn Jahre erhöhte sich die Zahl der Gläubigen (1945 waren es erst 183 600) von 285 752 im Jahre 1957 auf 731 628 Mitte 1967.

Damit hat sich die katholische Kirche in Korea einen nicht zu übersehenden Stand erworben. Seit Errichtung der Hierarchie am 10. März 1961 ist Südkorea in 3 Erzdiözesen und 12 Diözesen eingeteilt. Aus der Tatsache, daß in Korea 2 koreanische und 2 ausländische Erzbischöfe (einer davon ist der Pro-Nuntius), 7 koreanische und 5 ausländische Bischöfe sowie 416 koreanische und 341 ausländische Geistliche tätig sind und nur 335 Pfarreien, jedoch 1882 Missionsstationen existieren

(Zahlenangaben nach „Korean Catholic Directory", Seoul 1968), läßt sich der besondere Charakter der koreanischen Kirche bereits ablesen, der noch durch die Anwesenheit von 27 weiblichen und 14 männlichen Orden unterstrichen wird. In konsequenter Folgerung aus dieser besonderen Struktur zwischen einheimischer und Missionskirche kam es im Dezember 1968 zu einem ersten Treffen zwischen Mitgliedern des ständigen Komitees der koreanischen Bischofskonferenz und der Konferenz der höheren Ordensoberen der Männerorden in Korea und vom 21. bis 23. Januar 1969 zur ersten gemeinsamen Konferenz, auf der es um eine möglichst effektive gemeinsame Planung und Schwerpunktfestsetzung ging. Probleme wie das der verheirateten Diakone, Errichtung eines Nationalen Pastoralinstitutes und Intensivkurse für Priester, Schwestern und Laien wurden damals besprochen und werden seitdem diskutiert bzw. bereits gelöst.

Trotz des ständigen Anstiegs der Berufe und einer schon erfreulichen Zahl einheimischer Priester ist der Priestermangel erschreckend hoch, und auch die enorme Entlastung durch die 2305 männlichen und 1007 weiblichen Katechisten — besonders auf sozialem und pädagogischem Gebiet — reicht nicht aus. Da die koreanische Kirche nach den Philippinen, Vietnam und Ceylon den prozentual höchsten Anteil an Katholiken (bezogen auf die Gesamtbevölkerung) in ganz Asien aufzuweisen hat und die Zahl der Katechumenen im Vergleich zu den Getauften nirgends so hoch ist wie dort, zeigt sich auf diesem Gebiet momentan die größte Schwierigkeit. Die rapide Zunahme der Aufgabenbereiche und die große, noch immer nicht geschlossene Lücke, die der Koreakrieg in die Reihen der Katholiken riß (fünf Bischöfe, 82 Priester, zahlreiche Ordensangehörige und Seminaristen und Tausende Katholiken wurden damals ermordet), werden noch auf lange Sicht fast unüberwindbare Hindernisse bedeuten.

Wachsendes Prestige

Auffallendes Merkmal ist, daß die katholische Kirche eine Kirche der Armen — und der Intellektuellen ist. Wichtigste Aufgabe der Kirche war und ist zunächst, den traditionellen Gemeinschaftsbegriff der Koreaner, der nur die Sippe unter der Führung des Vaters kannte, auszuweiten. Kam es mit Ende des Koreakrieges durch Zerstreuung der Sippen, Tötung vieler Eltern und Eigenverantwortung der alleinstehenden Kinder bereits zu einer abrupten Veränderung (vgl. Ditha Roithner: Kirche der Armen, „Theologisch-praktische Quartalszeitschrift" 115, 1967/1, S. 71 ff.), so „schufen die Urbanisierung und der Zustrom der Menschen in die Städte auf der Flucht vor dem Krieg einen ganz neuen Sinn für die Freiheit, und im weiteren Verlauf führte das vielfach zu einer Absage an die traditionelle gesellschaftliche Ordnung und deren einengende Schranken. In dieser Umbruchsituation versucht nun die Kirche, dem Koreaner die Brüderlichkeit aller Menschen unter der Vaterschaft Gottes nahezubringen" (S. 73). Man versucht in Einzelkontakten und -gesprächen, „auf einem neu erworbenen Selbstbewußtsein aufbauend, die Achtung vor jedem Menschen und den Willen, ihnen zu dienen", herbeizuführen und weiterhin das autoritäre Vaterbild der Tradition durch „das Moment der liebenden Sorge des Vaters für jedes seiner Kinder" zu ersetzen. Erst nach diesen Bemühungen konnte man sich in verstärktem Maße den sozialen Aufgaben (unter Hinzuziehung von Koreanern) und dem Ausbau des Laienapostolates widmen. Katholischer Akademikerverband, Kath. Hochschuljugend, Frauenbewegung, Arbeiter und Landjugendbewegung haben mit viel Elan ihre Arbeit aufgenommen. Über die seit langer Zeit mit großer Einsatzfreude und Opferbereitschaft geleistete Sozialhilfe in 34 Krankenhäusern, 25 Ambulanzen, 26 Waisenhäusern, 8 Altenheimen, 16 Leprosorien, 94 Kindergärten und über 100 Bildungseinrichtungen von der Grundschule bis zum College hinauf (diese Aktivitäten sind etwa genauso auf protestantischer Seite anzutreffen) widmet sich die Kirche seit einiger Zeit weitergehenden und als Initialzündung wirkenden Projekten. Beeinflußt durch SELA (Komitee zur Förderung sozio-ökonomischen Lebens in Asien) und unterstützt von Misereor und anderen Hilfsorganisationen gründete man Arbeiterzentren und z. B. das „Institut für Arbeitsbeziehungen" in Seoul. Neben der menschlichen und sozialen Betreuung der Arbeiter widmet man sich hier in Intensivkursen für Arbeitnehmer besonders der Schulung in den wichtigsten theoretischen und praktischen Grundlagen für ein unabhängiges, erfolgreiches Gewerkschaftswesen, um somit speziell das Versagen der ganz der Regierung ergebenen Gewerkschaften wettzumachen (vgl. dazu den ausführlichen Bericht: Modelle kirchlicher Sozialarbeit in Korea, „Die Katholischen Missionen", Juli/August 1969). Einen ersten Erfolg in dieser Hinsicht konnte eine von der CAJ gegründete Gewerkschaftsgruppe im vorigen Jahr verbuchen, die die unhaltbaren und leider in Korea noch vielfach anzutreffenden Mißstände in einer Seifenfabrik brandmarkte: Kinderarbeit, 12-Stunden-Tag, 7-Tage-Arbeit, verspätete Lohnauszahlung. Nach Entlassungen, Verhaftungen und Fabrikschließungen als Folge dieser Aufklärungsarbeit setzten sich nicht nur der zuständige Bischof, sondern auch die koreanische Bischofskonferenz in offenen Briefen in den Tageszeitungen für die CAJ und deren Forderung nach freier Gewerkschaftsarbeit ein. Unter diesem und dem Druck der dadurch aufgerüttelten Bevölkerung entschuldigten sich die Verantwortlichen auf Arbeitgeber- und Regierungsseite für ihr Vorgehen, machten die Zwangsmaßnahmen rückgängig und versprachen eine Überprüfung der frühkapitalistischen Mißstände. Hatte die Bischofskonferenz im Sommer 1967 bereits „eine kurze, prägnante Zusammenfassung der päpstlichen Sozialenzykliken in der einprägsamen Form eines Glaubensbekenntnisses mit 19 Artikeln" veröffentlicht und kurz zuvor einen hauptamtlichen Sozialreferenten für jedes Bistum zur Pflicht gemacht, so wurde jetzt erstmals dieses Konzept in der Öffentlichkeit demonstriert.

Dieser Durchbruch hat das Prestige der katholischen Kirche erhöht und gleichzeitig den einzig gangbaren Weg für die Zukunft gewiesen: Unabhängigkeit von jeder Interessengruppe, Solidarität mit den Unterdrückten und Einbettung der Kirche mit koreanischen Mitteln im koreanischen Volk. Es wäre schade, wenn durch die in letzter Zeit enorm angestiegenen Übertritte vom Protestantismus zum Katholizismus, die laut „Missi" (10/1968) „in die Zehntausende" gehen und „auf freier persönlicher Entscheidung nach reiflicher Überlegung beruhen" sollen, diese neuen Grundlagen wieder erschüttert würden. Eifersüchteleien und Konkurrenzdenken sind soeben beseitigt und durch fruchtbare Zusammenarbeit besonders im sozialen Bereich ersetzt worden. Mehr als je zuvor bedarf Südkorea der Impulse und Mitarbeit aller Christen.

Die Reformbestrebungen der peruanischen Militärregierung

Der Umsturz einer lateinamerikanischen Regierung erregt außerhalb des betroffenen Landes kaum mehr Aufsehen als ein Streik in Frankreich. Gegenüber den großartigen Programmen, die die meisten Putschisten entwerfen, ist man mit Recht sehr skeptisch, denn aus den angekündigten strukturellen Umwälzungen ist zumeist nichts geworden. Was sich als „Revolution" verstanden wissen wollte, äußerte sich regelmäßig als simpler Personalwechsel innerhalb der gleichbleibenden Machtelite. Mit wenigen Ausnahmen — hier ist Fidel Castros Kuba an erster Stelle zu nennen — sind die Reformprogramme Theorie geblieben oder bald versandet. In einigen Fällen haben erneute Umstürze von seiten der Reaktion die eingeleiteten Maßnahmen abgebremst oder rückgängig gemacht — man denkt hier von allem an Guatemala und Bolivien.

Als vor über einem Jahr, am 3. Oktober 1968, eine Gruppe peruanischer Militärs die Regierung des Architekten *F. Belaúnde Terry* stürzte und eine „nationalistische Revolution" verkündigte, wurde dieser Militärputsch des Generals *J. Velasco Alvarado* trotz der radikalen Ansprachen und Proklamationen nur als eine weitere Äußerung der politischen Instabilität Lateinamerikas registriert, dem man keinerlei umstürzende Bedeutung zumessen wollte. Es handelte sich ja bereits um die *neunundfünfzigste „Revolution"* Lateinamerikas allein seit Ende des zweiten Weltkriegs und um den vierten Umsturz in Perú selbst seit 1948. Seitdem haben weiter coups d'État in Panamá und Bolivien stattgefunden, und auch die Ablösung des erkrankten Staatschefs von Brasilien durch eine Militärjunta unter Übergehen des Vizepräsidenten geschah verfassungswidrig. In der dreizehnmonatigen Regierungszeit Velascos hat sich jedoch bereits eine reformerische Entwicklung angebahnt, die, zumindest von ihrer Zielvorstellung her, als wirklich revolutionär betrachtet werden muß. Diese neue peruanische Revolution ist von einer erstaunlichen Radikalität gekennzeichnet, welche sich nicht nur in den verschiedenen wirtschaftlichen und politischen Programmpunkten äußert, sondern sich auch bereits in der Durchführung manifestiert. Im eigenen Land und in ganz Lateinamerika ist das Echo auf diese Vorgänge überwiegend positiv. Nicht nur die Kirche hat sich hinter die Maßnahmen der Generalsjunta gestellt, auch das kubanische Regime spendet den peruanischen Militärs ungewöhnlichen Beifall (vgl. AFP, 28. 6. 69).

Unsichere Zukunft

Es ist naturgemäß noch nicht abzusehen, was aus dieser Bewegung schließlich werden wird. Für eine Revolution genügen nicht allein gute Absichten und Zähigkeit in der Durchführung. Ebenso entscheidend sind die Widerstandskräfte der Opposition und im Fall Perús die politischen und wirtschaftlichen Reaktionen der USA. Die peruanische Junta Militar de Gobierno, die sich ausschließlich aus Generälen, Vize- und Konteradmiralen zusammensetzt, ist sich der Gefahr eines „anti-golpe", eines Gegenschlags der Reaktion, durchaus bewußt. Noch im Mai dieses Jahres äußerte sich Staatschef Velasco recht drastisch gegenüber dem Lateinamerikakorrespondenten *M. Niedergang:* „Vielleicht finden Sie mich beim nächsten Besuch aufgehängt" („Le Monde", 27. 6. 69). Trotz dieser unsicheren Zukunftsaussichten sind die Vorgänge in Perú geradezu typisch für Lateinamerika, sie lassen Entwicklungslinien erkennen, die als zukunftsträchtig betrachtet werden müssen, auch wenn sie im Einzelfall unterbrochen werden mögen. Die Unternehmungen der Mannschaft Velascos werden in den Nachbarstaaten sehr aufmerksam verfolgt, und man darf erwarten, daß manche Aktion als vorbildlich und nachahmenswert empfunden wird. *K. Lindenberg* bemerkt, daß die peruanische Junta durch ihre „pointiert nationalistische und sozialreformerische Orientierung ein neues Modell von möglicherweise kontinentaler Tragweite zu etablieren im Begriff steht" (Nasserismus in Lateinamerika? Der Fall Peru, „Vierteljahresberichte der Friedrich-Ebert-Stiftung", September 1969, S. 290). Gewiß handelt es sich bei den Initiatoren der peruanischen Reform erneut um Militärs, jedoch mit wesentlichen Unterschieden zur traditionellen Armeeclique. Sie entstammen nämlich nicht der Aristokratie des Landes, sondern zum Teil sogar sehr bescheidenen Verhältnissen, womit auch die üblichen Abhängigkeiten von den Interessengruppen der begüterten Schicht entfallen. Ebenso bedeutungsvoll ist die Tatsache, daß sich ihre Ausbildung nicht auf das übliche Kriegshandwerk beschränkt hat, sie umfaßte vielmehr auch Probleme der Volkswirtschaft, der Soziologie und der internationalen Politik, so daß diese jüngeren Kräfte aus der Militärakademie Centro de Altos Estudios Militares (CAEM) sich mit Recht als *„Technokraten der sozialen Revolution"* verstehen können (Lindenberg, a. a. O., S. 307). Sie mögen vielleicht die Schwierigkeiten unterschätzen, die ihnen jetzt erwachsen können, trotzdem ist nicht zu verkennen, daß die revolutionären Generäle die Problemzusammenhänge, die die Unterentwicklung in Perú und in ganz Lateinamerika bedingen, klar erkennen und auch die erforderliche Abhilfe im Auge haben.

Abhängigkeit von den USA

Perú gehört zur ärmeren Hälfte der lateinamerikanischen Länder. Das Bruttosozialprodukt pro Kopf der Bevölkerung liegt bei 300 US-Dollar im Jahr. Von den etwa 13 Millionen Peruanern (die Urwaldindianer sind statistisch gar nicht miterfaßt) sind etwa 46 % Indios, 12 % europäischer Abstammung, 37 % Mischlinge, der Rest asiatischer und afrikanischer Herkunft. Das jährliche Bevölkerungswachstum liegt gegenwärtig bei 3,1 %. Nach den Aussagen des Wirtschafts- und Finanzministers, General *F. Morales Bermúdez,* beträgt die Auslandsverschuldung 847 Millionen Dollar. Davon haben die USA Anspruch auf etwa 200 Millionen, internationale Organisationen auf etwa 350 Millionen, die Bundesrepublik auf 157 Millionen (nach „Le Monde", 31. 7. 69).

Diese Verschuldungsbilanz ist ein deutliches Zeichen für die traditionelle Abhängigkeit vom Ausland, in erster Linie von den Vereinigten Staaten, die nicht nur über bilaterale Verträge, sondern auch über die internationalen Körperschaften die größten Geldgeber sind und somit auch wirksame Pressionen auszuüben vermögen. Diese Abhängigkeit von den USA hat auch beim Sturz der Regierung Belaúnde eine wichtige Rolle gespielt. Der Putsch fand nur wenige Monate vor den Präsidentschaftswahlen statt, durch die Belaúnde aus Verfassungsgründen ohnedies abgelöst worden wäre. Die Frage, warum die Militärs

diesen Zeitraum nicht abwarteten, wird unterschiedlich beantwortet. Die einen sehen den Grund in der traditionellen Feindschaft zwischen Militärs und APRA-Partei, deren Führer *V. R. Haya de la Torre* aller Wahrscheinlichkeit nach die Wahl gewonnen hätte. Die APRA ist die größte Massenpartei Perús, die allerdings ihre früheren radikalen Tendenzen weitgehend abgeschliffen hat und zu einer fortschrittlichen Populistenbewegung geworden ist, in der die Ideologie eine untergeordnete Rolle spielt. Obwohl die Militärs heute manche Programmpunkte der Apristen übernehmen, die Haya bereits 1924 verkündet hat (Kampf dem „Yankee-Imperialismus", Enteignung von Grundbesitz und Industrieanlagen), besteht die seit über vierzig Jahren andauernde Verfeindung zwischen APRA und Militär fort. Eine andere Version lautet, Belaúnde wäre wegen seiner erfolglosen Politik gegenüber den USA wohl von konservativen Militärs gestürzt worden, die sozialreformerische Gruppe um Velasco sei jenen nur zuvorgekommen. Ja, Velasco soll sogar bereits im Spätsommer 1968 mit Belaúnde über einen Pakt gegen die konservativen Militärs verhandelt haben (vgl. Lindenberg, a. a. O., S. 295). Vielleicht haben sich auch diese beiden Aspekte verflochten, letzten Endes jedoch war es das politische Scheitern Belaúndes, das das Vorgehen Velascos überhaupt ermöglicht hat. Dem Zivilisten Belaúnde war es nicht gelungen, Perú aus der politischen und wirtschaftlichen Krise herauszuführen, die Stagnation des anfänglich hoffnungsvollen Reformprogramms war immer deutlicher geworden. Seit 1967 befand sich das Land in einer bedenklichen wirtschaftlichen Krise. In Belaúndes eigener Partei AP und in der Koalitionsregierung verstärkten sich die Spannungen, das reformfreudige Militär entfremdete sich zunehmend der Regierung. Das ausschlaggebende Moment war schließlich Belaúndes Unfähigkeit, die Verhandlungen mit der nordamerikanischen *International Petroleum Company* zugunsten Perús abzuschließen. Dieser Mißerfolg führte zu seinem Sturz, hatte er doch ausdrücklich bei seinem Amtsantritt 1963 versprochen, die Angelegenheit innerhalb von drei Monaten zu bereinigen.

Seit den zwanziger Jahren genoß die IPC aufgrund eines internationalen Schiedsspruchs von Paris, den Perú jedoch nicht anerkannte, erhebliche Steuervorteile. Zu Beginn der Regierung Belaúndes wurde vom peruanischen Kongreß ein Gesetz verabschiedet, das noch einmal die Nichtanerkennung der Entscheidung von 1922 bekräftigte. Um ausländische Investitionen nicht abzuschrecken, beschränkte sich Belaúnde jedoch auf halbe Maßnahmen und Kompromisse. Es kam schließlich zu einem Skandal, als ein Vertragsdokument über die Vorteile zugunsten der US-Investitoren plötzlich nicht mehr aufzufinden war. Die IPC-Frage war zum Angelpunkt des nationalen Prestiges geworden.

General Velasco hingegen schlug sofort eine *harte Verhandlungslinie* ein. Binnen weniger Tage nach seinem Umsturz stellte er eine Forderung von 690 Millionen Steuernachzahlungen, die die IPC jedoch zurückwies. Obwohl die Verhandlungen noch nicht als abgeschlossen betrachtet werden können, hat Velasco Anfang September dieses Jahres vorläufig den ganzen IPC-Besitz beschlagnahmt. Perú hat sich bislang von verschiedenen Pressionsversuchen seitens der USA nicht einschüchtern lassen. So wurde angedroht, die *Wirtschaftshilfe* von etwa 40 Millionen im Jahr sowie die begünstigte Abnahme der peruanischen Zuckerproduktion, die ebenfalls 30 bis 40 Millionen Dollar im Jahr ausmacht, zu streichen (vgl. die Kritik an der US-amerikanischen Politik durch „Commonweal", 25. 4. 69, S. 154). Als die USA ihre *Militärhilfe* strichen, reagierte die peruanische Junta mit der Ausweisung der nordamerikanischen Militärmission in Lima und verbat sich den Besuch des New Yorker Gouverneurs *Rockefeller,* der bei seiner Lateinamerikatournee auch nach Perú kommen wollte. Mit der gleichen Härte verfolgt Perú seine Interessen in der Hochseefischerei. Zusammen mit Chile und Ecuador beansprucht es eine *Hoheitszone von 200 Meilen,* während die USA nur 12 Meilen anerkennen. Deshalb hat die peruanische Marine jetzt schon mehrmals US-amerikanische Fischereiboote aufgebracht und erst nach Zahlung von Geldbußen wieder freigelassen (vgl. den Bericht zu diesem Konflikt in „Le Monde Diplomatique", September 1969). Hier spielen wirtschaftliche Fragen eine wesentliche Rolle. Perú ist der größte Fischmehlexporteur der Welt, die Ausfuhrwerte für dieses Produkt betrugen 1967 179,3 Millionen Dollar, das sind 23,1 % der gesamten peruanischen Ausfuhr (nach Statistical Abstract of Latin America 1967, Los Angeles 1968). Außerdem erkennt man in Lateinamerika zunehmend die Bedeutung des Fischreichtums, mit dem die proteinarme Nahrung aufgebessert werden kann.

Nicht nur demagogischer Effekt

Man konnte zunächst den Eindruck gewinnen, das neue Militärregime schlage vor allem deswegen den Anti-US-Kurs ein, um sich überhaupt im Sattel halten zu können. Sicher hat dieses Moment auch eine Rolle gespielt, jedoch hat die Junta inzwischen bewiesen, daß ihr nationalistisches Programm nicht nur auf demagogische Effekte abzielt, sondern auf Überzeugung beruht. Daß das sozialrevolutionäre Programm auch Reforminstrument ist, beweist die Tatsache, daß sich die Enteignungsmaßnahmen nicht nur gegen die ausländischen Firmen richten, sondern auch gegen die finanzkräftige Bourgeoisie im eigenen Lande, gegen eine Schicht also, die den Generälen viel gefährlicher werden kann als das Ausland. Deshalb ist das mit höchster Geheimhaltung vorbereitete, überraschend verkündete und unerwartet radikale Agrarreformgesetz wohl der entscheidendste Vorgang dieser peruanischen „Revolution", der den spektakulären Konflikt mit der IPC in den Schatten stellen dürfte.

Am 24. Juni 1969 verkündete das Militärregime das Gesetz Nr. 17716 zur Agrarreform, eine Maßnahme, die nicht nur die landwirtschaftliche Entwicklung, sondern in ihren Auswirkungen auch den industriellen Aufstieg fördern soll. Das Gesetz richtet sich gleichzeitig gegen zwei Grundübel der lateinamerikanischen Wirtschaftsstruktur, den *Latifundismus* und den *Minifundismus.* Immer wieder werden Statistiken veröffentlicht, aus denen hervorgeht, daß nur ein verschwindender Prozentsatz der Grundbesitzer über den Großteil des nutzbaren Bodens verfügt, während sich die großen Massen der Landbevölkerung in den kleinen Rest teilen müssen. Von den 1 285 216 km² Grundfläche Perús gelten überhaupt nur etwa 3 % als landwirtschaftlich nutzbar, wovon ungefähr die Hälfte bewirtschaftet wird. Nun bestehen Latifundien von über 50 000 ha neben Kleinstbesitz von „oft nur einer halben Ackerfurche", wie es in den Erläuterungen der peruanischen Botschaft in Bonn zum neuen Gesetz heißt. Eine deutschstämmige Familie soll mit 450 000 ha über den größten Bodenbesitz in ganz Perú verfügen. Zahl-

reiche US-amerikanische Firmen, darunter der Rockefeller-Konzern, bewirtschaften ebenfalls ausgedehnten Grundbesitz. Die W. R. Grace Co. produziert allein 40 % der gesamten peruanischen Zuckerernte (nach „International Herald Tribune", 26. 6. 69) und ist damit wesentlich an der Exportwirtschaft des Landes beteiligt.

Das Agrarreformgesetz

Nach den Grundsätzen der Agrarreform soll der Boden demjenigen gehören, der auf ihm arbeitet, eine uralte Forderung lateinamerikanischer Revolutionsprogramme. Die Regierung beruft sich klugerweise auf die Proklamationen der interamerikanischen Organisationen, der Allianz für den Fortschritt und auf päpstliche Enzykliken, wenn sie betont, sie komme bei ihren Maßnahmen nur Verpflichtungen nach, die ihr aufgrund internationaler und kontinentaler Übereinkommen obliegen. Velasco erinnert an die Konferenz amerikanischer Staaten in *Punta del Este* vom April 1967, auf der die Staatschefs der USA und der meisten mittel- und südamerikanischen Länder unter anderem auch folgenden Passus unterzeichneten: „Die Lebensbedingungen der Landarbeiter und der Bauern in Lateinamerika müssen geändert werden, um ihre volle Teilnahme am wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt sicherzustellen. Um dieses Ziel zu erreichen, sollen integrale Programme zur Modernisierung, Kolonisierung und Reform des Landes durchgeführt werden, und zwar zu dem Zeitpunkt, zu welchem die Länder dies fordern." Das peruanische Regime hält diesen Zeitpunkt für längst gekommen und betont: „Die von der Regierung aufgestellte Agrarreform, deren Bestimmungen sowohl für Peruaner als auch für Ausländer gelten, hat die Errichtung einer gerechteren und würdigeren nationalen Gesellschaft zum Ziel und beruht auf den internationalen Abmachungen, die von allen amerikanischen Ländern feierlich angenommen wurden."
Im einzelnen beinhalten die radikalen Bestimmungen folgendes: Der Enteignung fallen anheim „verlassenes Land", das während dreier Jahre in diesem Zustand verbleibt; wirtschaftlich nutzbares, aber „brachliegendes" Land; „ungenügend bewirtschaftetes" Land, das heißt, wenn die Erträge unter 80 % des Durchschnittsertrages der Region bleiben; „belehntes" Land, das nicht vom Besitzer, sondern von einem „Knecht" bearbeitet wird; schließlich „verpachtetes" Land, wobei der Pächter Vorrecht auf Zuspruch hat. Aber auch vom Besitzer selbst bewirtschaftetes Land wird enteignet — und davon sind die *Latifundienbesitzer im In- und Ausland betroffen* —, soweit es 150 ha im bewässerten Küstengebiet oder, je nach Gegend, 15 bis 55 ha in der Sierra und im Urwaldgebiet übersteigt. Aktien- und Kommanditgesellschaften als Inhaber von Grundbesitz und landwirtschaftlichen Betrieben werden verboten, sie müssen in Personalgesellschaften umgewandelt werden. Die enteigneten Grundstücke und Einrichtungen werden vornehmlich Genossenschaften, Landgemeinden und landwirtschaftlichen Gemeinschaften mit sozialen Interessen zugeschrieben. Natürliche Personen können Boden mittels eines Kaufvertrags erwerben, der eine Abzahlung in zwanzig Jahresraten vorsieht. Bei Zuschreibungen an natürliche Personen wird das Prinzip der *„landwirtschaftlichen Familieneinheit"* zugrunde gelegt, d. h. eine nach Region variable Bodengröße, von der eine Familie zu leben vermag, ihre Unkosten decken und Gewinne erzielen kann. Bei Enteignungen übernimmt der Staat Aktiva und Passiva. Bezüglich der zulässigen Rahmengröße der Besitzungen sollen auch Ausnahmen (an der Küste bis zu 200 ha) möglich sein, soweit der bisherige Inhaber produktive Arbeitsweise, soziales Verhalten gegenüber Arbeitnehmern und die Ableistung der Steuern nachweisen kann. Es sind also nicht nur sozialistische Gesichtspunkte, die in der peruanischen Agrarreform eine Rolle spielen, sondern ebenso pragmatische oder, wenn man will, kapitalistische. Zur Vermeidung eines plötzlichen Produktionsrückganges kann ein enteignetes Unternehmen einer staatlichen Sonderkommission zeitweise unterstellt werden. Der *Produktionsrückgang* wird allerdings bereits von den Betroffenen und von der Wirtschaftspresse prophezeit.
Angesichts lateinamerikanischer Erfahrungen mit Nationalisierungen ist dieses Argument auch nicht von der Hand zu weisen. Aber der Produktionsrückgang bei Enteignungen ist kein Naturgesetz, es wird auch davon abhängen, ob das Regime Velasco die erforderlichen Gegenmaßnahmen durchzusetzen vermag und auf die Dauer die Zügel in der Hand behält. Den Nutznießern der Reform hat die Regierung Kredite, technische Hilfe und Informationen versprochen. Als Mindestgröße landwirtschaftlichen Grundbesitzes — damit sollen die Minifundien beseitigt werden — setzt das neue Programm die Einheit von 3 ha fest, kleinere Flächen sollen zusammengeschlossen werden, bis sie eine familiengerechte Wirtschaftsgröße ergeben.
Das Regime verpflichtet sich auch zu *Entschädigungen* für nationalisierte und enteignete Güter. Je nach Bewirtschaftungsart soll eine Summe bis zu einer Million Soles (das sind nicht mehr als etwa 80 000 DM) in bar gezahlt werden, der Rest wird durch Schuldverschreibungen in Form von Staatspapieren abgeleistet, und zwar mit einer Laufzeit von 20, 25 und 30 Jahren und jährlicher Verzinsung von entsprechend 6, 5 und 4 %. Der Besitzer kann aber auch den vollen Wert seines Besitzes sofort erhalten, wenn er sich verpflichtet, diesen in Industrieunternehmungen zu investieren. Viele Einzelheiten sind noch unbestimmt. Manche Regelung wird sich wohl erst bei der Durchführung klären. Die Nichtbetroffenen dürften über den Modus der Schätzung enteigneten Besitzes schmunzeln: Die zu enteignenden Güter werden vom Staat entsprechend den Steuererklärungen und der Buchführung der Eigentümer veranschlagt.

Rückhalt bei der Kirche

Bereits wenige Tage nach Verkündigung des Agrarreformgesetzes hat die Regierung Kommissionen ausgeschickt, die zunächst in den ausländischen, aber auch in den peruanischen landwirtschaftlichen Großbetrieben die Führung übernehmen sollen. Eine massive Gegenaktion der verdutzten Betroffenen hat sich noch nicht bemerkbar gemacht, womit die Angelegenheit aber kaum als bereinigt betrachtet werden darf. Rückhalt findet das Regime bei der Kirche des Landes. Schon seit einigen Jahren sind in Perú sozial aufgeschlossene Priestergruppen aktiv, die mit Manifesten an die Öffentlichkeit treten, in denen die Zustände des Landes, darunter die Agrarstruktur, scharfer Kritik unterzogen werden (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 212). Im Januar dieses Jahres versammelte sich der peruanische Episkopat, um sich über die Konsequenzen aus der Medelliner Bischofskonferenz Rechenschaft zu geben. Sie nahmen daraufhin in einer öffent-

lichen Erklärung auch die ungerechten Strukturen des Landes aufs Korn (CIC Noticias, 29. 1. 69). Nach Verkündigung des neuen Gesetzes äußerten sich die Bischöfe erneut und betonten, das Gesetz entspreche den Erfordernissen struktureller Veränderungen, die technischen Einzelheiten und Durchführungsbestimmungen zu beurteilen stünde jedoch außerhalb des Kompetenzbereichs der Kirche. Für jeden Christen bestehe die Verpflichtung, sich „für Strukturwandlungen einzusetzen", indem er die Verwirklichung der Agrarreform tatkräftig unterstütze. Die Campesinos werden aufgerufen, sich in „Basisgruppen zu organisieren", um so den Prozeß ihrer Befreiung mitgestalten zu können (NADOC, 30. 7. 69). Allerdings haben verschiedene kirchliche Stellen und Gruppen immer wieder auf die Notwendigkeit hingewiesen, daß die peruanische Bevölkerung durch die entsprechende Bildung auf die Agrarreform auch vorbereitet werden müsse, ein Aspekt, der vom Velasco-Regime vernachlässigt werde.

Velascos Nationalismus

Für Ziel und Selbstverständnis der peruanischen Reformbewegung ist eine Rede General Velascos zum Nationalfeiertag am 28. Juli dieses Jahres aufschlußreich (Text in „La Prensa", 30. 7. 69). Seine Revolution sei kein „Militärputsch" (golpe militar) gewesen, es handele sich vielmehr um die „erste revolutionäre Bewegung", die jemals von den Streitkräften ausgegangen sei. „Es war der Beginn einer nationalistischen Revolution." Mit viel Pathos werden die Ideale der Freiheit, Gerechtigkeit und der republikanischen Staatsform bekräftigt. Im Augenblick geschehe „die definitive Befreiung" Perús, einer „egoistischen und kolonialen Oligarchie" habe man die Macht entrissen, man werde auch die „Freiheit von ausländischen Pressionen" erkämpfen und in Perú soziale Gerechtigkeit verwirklichen. Velasco erinnerte an den 28. Juli 1821, also an die Unabhängigkeitserklärung von Spanien, der jetzt ein zweiter Akt der Befreiung folge. „Wir befinden uns an der Schwelle der zweiten Unabhängigkeit." Er will Schluß machen mit Privilegien und Unrecht, „Formaldemokratie" und unerfüllten Versprechungen, politischer Korruption und Unterstützung des ausländischen Kapitals durch die einheimische Oligarchie. Stolz weist er auf seine Haltung der IPC gegenüber hin, eine der ersten großen Leistungen seiner Regierung. Einem „beschämenden und infamen Spektakel" sei ein Ende bereitet worden, einem jahrelangen unerträglichen Zustand, den eine Regierung nach der anderen mit „unentschuldbarer Frivolität" fortgeschleppt habe. „Die Armee hat das nicht akzeptiert." Das Öl sei peruanisches Eigentum. „Die International Petroleum Company ist aus dem Lande verschwunden."

Der General bekräftigte auch die Unabhängigkeit in der internationalen Politik. Perú sei frei, mit Ländern „anderer politischer Physiognomie" zusammenzuarbeiten. Er will damit die Absatzmöglichkeiten ausweiten und die wirtschaftliche und technische Zusammenarbeit in Anspruch nehmen. Tatsächlich hat Perú in den vergangenen 18 Monaten mit Bulgarien, Rumänien, Jugoslawien, der ČSSR, der UdSSR, Polen und Ungarn Botschafter ausgetauscht. Auch mit China sollen Verhandlungen im Gange sein. Velasco wünscht gute Beziehungen zu allen Ländern, die *Souveränität des Vaterlandes* — das gilt den USA in erster Linie — sei aber unabdingbar. Er fordert eine Revision der gesamten interamerikanischen Beziehungen, was vor allem die Wirtschaftsbeziehungen zwischen Nord und Süd betrifft. Ausländische Investitionen seien kein philanthropischer Akt, sondern ein Geschäft. Da die Investitionen notwendig seien, müsse man den Kapitalgebern auch klar bestimmte Gewinnanteile zuerkennen. Die Agrarreform werde durch ein neues Wassergesetz ergänzt. Die Bewässerungsanlagen sollen verstaatlicht und damit die Abhängigkeit der Kleinbauern aufgehoben werden. Natürlich betont er auch das eigenständig Peruanische an der „nationalistischen" Revolution. Nicht fremdländische Pläne lägen ihr zugrunde, sondern einheimische. Wenn man den Status quo beseitigen wolle, so sei man noch kein Kommunist. „Dies ist keine marxistische Revolution", betont Velasco ausdrücklich, der als Kirchgänger bekannt ist und von dem man weiß, daß er sich nicht in ein antikommunistisches Ost-West-Schema, das letzten Endes den USA dient, einspannen läßt.

In der gleichen Rede wird auch eine neue Konstitution angekündigt, die die Verfassung aus dem Jahre 1933 ablösen soll. Die Kirche hat hier bereits ihre Interessen angemeldet. Sie fordert die Abschaffung des staatlichen Vorschlagsrechts bei der *Besetzung von Bischofsstühlen* und tritt für eine verfassungsmäßige Verankerung der *Trennung von Staat und Kirche ein.* Damit soll beiden Bereichen größere Handlungsfreiheit ermöglicht werden.

Velasco möchte sein Volk auf seinen „Weg" zurückbringen und die „verlorene Größe" wiederbeleben. „Wir sind dabei, Geschichte zu machen." Eine Wiedergeburt Perús sei im Gange, wenn man sich auch großen Schwierigkeiten stellen müsse. Niemand werde ihn „im siegreichen Kampf für die revolutionären Ziele" aufhalten können, ja er spricht sogar von seinem „nationalen Kreuzzug", ein von Franco geprägter Begriff.

Der Mitteleuropäer tut sich im rechten Verständnis und in der sachlichen Einschätzung solcher Reden schwer. Aber dieser chauvinistische Stil ist nicht nur für lateinamerikanischer Militärs unverzichtbar, der Nationalismus ist in der gegenwärtigen politischen Situation des Kontinents wohl überhaupt die treibende Kraft — wenn man auch das Pathos nicht mit germanischem Sprachgefühl messen darf. Daß es Velasco nicht allein ums Pathos zu tun ist, hat er vor allem mit seiner Agrarreform bewiesen. Sich gegen den „US-Imperialismus" aufzubäumen ist in der gegenwärtigen Stimmung Lateinamerikas keine hervorragende Leistung, zumal sich die USA angesichts ihres asiatischen Engagements zurückhalten müssen (obwohl immer wieder eine Intervention der Marineinfanterie zugunsten des US-Kapitals prophezeit wird) und sich dort auch seit einiger Zeit eine Selbstbesinnung bezüglich des politischen Versagens der Vereinigten Staaten in Lateinamerika anbahnt. Das entscheidendere Problem dürfte wohl die zu erwartende Reaktion im eigenen Lande sein, nachdem Velasco der Bourgeoisie ihre Vorrechte streitig gemacht hat. Daß er den Schritt gewagt hat, peruanischen Privatbesitz zu enteignen und sich dadurch selbst in Gefahr zu bringen, zeigt, daß es ihm wirklich um Reformen zu tun ist. Die Regierung hofft, in vier bis fünf Jahren mit dem Reformprogramm abschließen zu können. Für liberales Wirtschaftsdenken muß das Vorgehen der Junta als schokkierend empfunden werden, ein Eindruck, der sich auch in den wirtschaftlich orientierten Tageszeitungen Europas niederschlägt. In solchen Kreisen gibt man auch dem Regime nur geringe Zukunftschancen.

Es wird sich in den nächsten Monaten herausstellen, ob

die Regierung die Produktionsrate zumindest beibehalten kann. Ja, eine Steigerung zur Abtragung der Auslandsschulden und Erhöhung des Lebensstandards wird auf die Dauer erforderlich sein, wenn die Regierung nicht in einer neuen Krise abtreten will. Die betroffenen Kreise werden sich formieren. Eine besondere Gefahr besteht darin, daß sie einen Teil des Militärs auf ihrer Seite haben. Wenn es Velasco nicht gelingt, eine wirtschaftliche Rezession zu vermeiden, die sich auch bei der breiten Masse bemerkbar machen kann, dann dürften seine reformerischen Maßnahmen in Gefahr sein. Es wird auch darauf ankommen, ob er bei der überwiegend indianischen Marginalbevölkerung, die zum Teil nur Ketschua oder Aymara, aber nicht Spanisch spricht, Verständnis und Unterstützung für seine Reformen findet. Rührende Berichte von tränenüberströmten Indios, die mit Land beschenkt wurden, kennzeichnen wohl nicht die Gesamtsituation. Immerhin wurden bereits einige hundert Ausbildungszentren beauftragt, den Geist der Reformbewegung zu verbreiten und zu erklären. Es wird schließlich auch viel davon abhängen, ob sich das Auslandskapital tatsächlich abschrecken lassen wird, wie es die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" regelmäßig prophezeit. „Publik" glaubt bereits eine unausweichliche Anlehnung an den Ostblock vorhersagen zu können, aber so einschichtig sind die Verhältnisse heute nicht mehr, daß man Perú mit Kuba vergleichen könnte.

Zum Jahrestag seiner Revolution, am 3. Oktober 1969, hat sich Velasco zu Widerständen im eigenen Land geäußert, er hat geradezu von einer Verschwörung der „wirtschaftlichen Oligarchie" gesprochen, die mit ihrem Geld und über die internationale Presse den „Fortschritt der Armen" zu verhindern suche. Er hat diesen Gruppen den Kampf angesagt. Die Bewährungsprobe für die peruanischen Revolutionäre dürfte damit begonnen haben.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Neue Entwicklungen in den Studentengemeinden

Seit dem 82. Deutschen Katholikentag in Essen im September vorigen Jahres, der in mancher Hinsicht noch einen Höhepunkt der Aktivität von Vertretern kritischer Studentengruppierungen darstellte (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 441 f.), ist es in der Öffentlichkeit etwas stiller geworden um diese „kirchlichen Rotgardisten". Dies liegt sowohl an der Uneinigkeit der anläßlich des Katholikentages gebildeten „Einheitsfront" und der sich immer stärker abzeichnenden Differenzierung in Zielsetzung und Arbeitsweise der verschiedenen Gruppen als auch an wichtigen Neuerungen und Erkenntnissen auf seiten der Katholischen Deutschen Studenten-Einigung (KDSE), der Studentenpfarrer-Konferenz und der einzelnen Studentengemeinde-Leitungen. Vergleicht man die sich jetzt anbahnenden Veränderungen mit den Tendenzen und Unsicherheitsfaktoren des vergangenen Jahres (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 274 ff.), so besteht nicht nur Anlaß zur Hoffnung auf positive Ergebnisse und einen Ausgleich zwischen den verhärteten Fronten, sondern leider auch zur Sorge über eventuell nun neu auftauchende Auseinandersetzungen mit den traditionellen katholischen Verbindungen.

Geht es noch um Erneuerung?

Anscheinend getreu dem Satz eines Adveniat-Werbeplakates „Studentenseelsorge heißt nicht: Beruhigt die Rebellen — Studentenseelsorge heißt: Nutzt ihren Reformwillen!" haben sich die verantwortlichen Stellen in anerkennenswerter Weise um eine neue Gemeindestruktur und um neue Impulse bemüht, die Raum für alle bieten, die wirklich bereit sind, mitzuarbeiten und ihren Beitrag zur Reform in Kirche und Gesellschaft im Rahmen der Arbeit der Studentengemeinden zu leisten. Das neue Konzept ist eigentlich so angelegt, daß jeder, der jetzt noch meint, sich weiterhin polemisch und politisch völlig einseitig für „konkrete Parteilichkeit und Polarisierung der Gemeinde im Sinne radikaler Kirchen- und Gesellschaftskritik" einsetzen und statt eines „brüderlichen Dialogs" „aktiven Widerstand" fordern zu müssen (so: Kritischer Katholizismus — Argumente gegen die Kirchen-Gesellschaft, Fischer Bücherei 1015, Frankfurt a. M. 1969, S. 74 ff.), sich die Frage gefallen lassen muß, ob es ihm überhaupt noch um die Anliegen der Kirche und des Glaubens geht. Immer mehr gewinnt man aus den Publikationen dieser Seite den Eindruck, als kämpfe sie nun fast mehr gegen alles Progressive, weil mit jedem Vertreter und jeder Erneuerung aus dieser Richtung ein „Buhmann" fällt. So ernennt man ihn oder sie (nach bekanntem Muster...) kurzerhand zum „sogenannten" oder „vermeintlichen" Fortschrittlichen, anstatt sich wirklichen Mißständen in verstärktem Maße zuzuwenden. Eifersüchtig scheint man jede „Konkurrenz" zu betrachten, die es, wenn es wirklich um eine Erneuerung ginge, eigentlich nicht geben dürfte. Es kann dieser Gruppe nicht abgesprochen werden, daß sie viel zu den sich jetzt abzeichnenden Veränderungen beigetragen hat, ihre neuerdings selbstgewählte Isolierung und Agitation von außen jedoch lassen nur den Schluß zu, daß es ihr um „Opposition auf jeden Fall" geht, deren Aufgabe es ist, „eine ‚Revolution' der kirchlichen Sozietät vorzubereiten, die aus den Imperativen christlicher Geistigkeit sich den Aufgaben einer demokratischen, sozialistischen und wissenschaftlichen Gesellschaftsordnung verpflichtet weiß" (Flugblatt „7 Thesen zu einer kirchlichen Opposition", hrsg. vom „Arbeitskreis Gesellschaft—Kirchen", Tübingen 1968). Entlarvender noch erscheinen die Schlußsätze im Kapitel über die Studentengemeinden in dem erwähnten Taschenbuch „Kritischer Katholizismus" (a. a. O., S. 82), in denen als „Erfolg der Bochumer Studentengemeinde die Emanzipation der Beteiligten von genau dieser Gemeinde als Emanzipation von der gegenwärtigen Kirche und deren Religion überhaupt" bezeichnet wird: „Das Modell nicht einer subversiven Minderheit, sondern einer Gemeinde, die deutlich machte, daß ihr theologischer Anspruch überflüssig wird im Kampf der Studenten für die Entwaffnung des kirchlichen Christentums. Sollte eine christliche Gemeinde 1969 noch eine Funktion haben in dieser Aus-

einandersetzung, dann nur als ‚trojanisches Pferd', das die Ideen und Modelle in die belagerte Festung schmuggelt." Sosehr durch eine solche Fixierung auch eine Zusammenarbeit erschwert wird oder gar unmöglich erscheint, endgültig sollte man die Tür für diese Gruppe nicht zuschlagen. „Dadurch, daß die teilweise berechtigte Ideologiekritik innerhalb der Kirche selbst zur Ideologie wird, wird der notwendigen nachkonziliaren Erneuerung der Kirche mehr Schaden als Nutzen zugefügt. Diese Erkenntnis sollte jedoch nicht zur Barriere für eine Dialogbereitschaft werden. Dies gilt um so mehr, als viele, die mit diesen Gruppen sympathisieren, kritiklos deren Analysen übernehmen, solange ihnen andere Reformversuche nicht bekannt gemacht werden. Hier liegt eine Verantwortung aller in der Kirche Engagierter, vor allem der Studentenpfarrer" (*V. M. Lissek,* Kritischer Katholizismus, „Wort und Wahrheit", 24/2, S. 180).

Aufbauend auf die „Kurzinformation zur gegenwärtigen Situation an den deutschen Universitäten und in den Katholischen Hochschulgemeinden", die die Studentenpfarrer der Bischofskonferenz Anfang März 1968 vorlegten (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 275 ff.) und in der sie u. a. vor der Krise in den Hochschulgemeinden warnten, die kommen müsse, „wenn der aufkommenden Unruhe und ihren Gründen nicht genügend Aufmerksamkeit und Verständnis geschenkt werde", verabschiedete die *Studentenpfarrer-Konferenz* vom 19.—22. 9. 1969 in Bonn als Arbeitsgrundlage den Pastoralplanentwurf „Zur Situation und zu den Aufgaben der Gemeinden an den Hochschulen", der von der Bischofskonferenz im März 1968 in Stuttgart angekündigt worden war. Der erste, vom Ältestenrat der Studentenpfarrerkonferenz erarbeitete Entwurf fand im September 1968 in seiner Gesamtheit nicht die Zustimmung der Studentenpfarrer und mußte deshalb überarbeitet werden. Auch die 2. Fassung vom Dezember 1968 wurde noch einmal zur Diskussion gestellt und aufgrund dieser Debatten und Vorschläge korrigiert. Innerhalb der Bischofskonferenz kam es ab 4. Juli 1969 zu einer Verlagerung des Verhandlungsortes des Pastoralplanentwurfes von der Kommission XII (Wissenschaft und Kultur, Vorsitzender: Kardinal *Jaeger*) zur Kommission III (Pastoralkommission, Vorsitzender: Kardinal *Döpfner*).

Pastoralplan für Studentengemeinden

Der Pastoralplan-Entwurf soll nach Ansicht seiner Autoren hauptsächlich als „Handreichung für die Arbeit in den Gemeinden" verstanden werden: „Mitarbeiter, Gemeinderäte, Studentenpfarrer, Gemeindeassistenten und Studentenpfarrerkonferenz sollen sich daran bei Planung ihrer Aktivitäten orientieren können. Darüber hinaus bieten die Ausführungen auch einer größeren Öffentlichkeit die Möglichkeit einschlägiger Information." So wichtig diese Zielsetzung und die Aussagen des Papiers für die Reformen in den Studentengemeinden sind, ohne die parallel dazu verlaufende Änderung der Organisationsformen der Gemeinden und der KDSE hätte vieles Theorie bleiben müssen. Der Pastoralplan zusammen mit der neuen KDSE-Satzung, die auf dem KDSE-Vertretertag vom 13. bis 16. 7. 1969 in Freising verabschiedet wurde, ermöglichen erst neue Wege für die Arbeit mit und unter den katholischen Studenten.

„Zur Klärung der theologisch offenen Frage, welche Kriterien für die Bestimmung einer Gruppe als Gemeinde im Hochschulbereich beigebracht werden können, hat die KDSE drei voneinander unabhängige theologische Gutachten in Auftrag gegeben [Kasper, Lehmann, Ratzinger], von denen das von Prof. *W. Kasper* seit Ende Mai 1969 allein vorliegt" (aus der Vorbemerkung des Pastoralplan-Entwurfes). Die Ausführungen von Kasper dienten sowohl als Grundlage für die Diskussion bei der KDSE und der Studentenpfarrer-Konferenz als auch für die endgültigen Fassungen des Pastoralplanes und der neuen Satzung. In seinem „Gutachten zu aktuellen Strukturfragen der Katholischen Studentengemeinden" vertrat Kasper die Ansicht, daß sich im andeutenden Wandel des Selbstverständnisses innerhalb der KSG „wichtige Vorzeichen und Vorgriffe für die künftige Verwirklichung von christlicher Gemeinde überhaupt ankündigen". Die für „ein letztes theologisches Urteil" notwendigen Erprobungen und kritischen Korrekturen glaubt er am besten durch Experimente in den Studentengemeinden angesiedelt zu sehen, da sie dafür „wegen der Mobilität ihrer Mitglieder und des wenig festgelegten kirchenrechtlichen Status besonders geeignet" erscheinen.

Nicht nur Kasper, sondern auch die neuen Pläne und Organisationsmodelle legen das Schwergewicht auf die *drei Fragen:* Wer gehört zur Gemeinde? Was sind die zentralen Aufgaben der Gemeinde? Wie weit ist eine „Demokratisierung" der Gemeinde möglich?

Nach der neuen KDSE-Satzung verstehen sich die einzelnen Gemeinden im Sinne des II. Vatikanischen Konzils als Kirche an der Hochschule. Nach Kasper „sind die Kriterien der Zugehörigkeit zunächst keine anderen als die Kriterien der Zugehörigkeit zur Kirche überhaupt: Taufe — Bekenntnis des Glaubens — Communio mit der Kirche". Wegen des „heute üblichen Systems der Kindertaufe und im Falle der Wahlmöglichkeit, zu dieser oder jener konkreten Gemeinde zu gehören", sind „mit der Taufe nicht eo ipso auch das personale Bekenntnis des Glaubens und die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinde gegeben", woraus sich die Forderung nach „personalem Bekenntnis des Glaubens" und dem „Willen, dieser konkreten Gemeinde anzugehören", ergeben. Seinem Ratschlag, alle bestehenden Gemeindesatzungen dahingehend zu verändern, daß nicht mehr jeder katholische Student einer Hochschule automatisch Mitglied der zuständigen Katholischen Studentengemeinde (KSG) ist, sondern daß ihr alle katholischen Studenten angehören *können,* „die sich zu Christus bekennen und ihren Glauben in der Studentengemeinde verwirklichen wollen", entsprechen die Absätze III, 2, d des Pastoralplanes und Art. I, § 1, 1 der KDSE-Satzung: Im ersten Fall heißt es: „Die Studenten- bzw. Hochschulgemeinden verstehen sich als Entscheidungs- oder Freiwilligkeitsgemeinden. Wer sich nicht zur Gemeinde entschieden hat, gilt nicht als Mitglied der Gemeinde. Insofern stellt sich für alle Hochschulangehörigen die Frage nach der Gemeindezugehörigkeit neu." Hieß es bisher in der KDSE-Satzung noch, die KDSE sei „Zusammenschluß und Bewegung der katholischen Studierenden Deutschlands" mit den Studentengemeinden als „Basis und unmittelbarem Wirkfeld", in denen wiederum „aktive Träger", die sich zur Studentengemiende bekannten, die „Katholische Studenten-Gemeinschaft" bildeten, so beschränkt die neue Satzung bewußt die Zugehörigkeit auf die „Mitglieder der katholischen Studenten- bzw. Hochschulgemeinden" ein. Ebenso versteht sie sich jetzt nicht mehr als „die vom deutschen Episkopat anerkannte Vertretung der katholischen deutschen Studentenschaft", sondern als „die ... der zusammengeschlossenen Gemeinden".

„Zerreißproben"?

Mit dieser Neuformulierung ist im Grunde auch der Weg freigegeben für die Ausweitung der Studentengemeinden zu Hochschulgemeinden mit der Zusammenarbeit von Professoren, Assistenten und Studenten. Eine bindende Entscheidung über diese Ausweitung wurde bisher nicht gefällt. Hielt Kasper auch die „relativ homogen strukturierten Glieder" der Studentengemeinde für vorteilhaft bezüglich der „Beweglichkeit und Geschlossenheit der Gemeinde", so sah er doch die Gefahren einer Einseitigkeit und damit verbundenen Engführung und Kurzsichtigkeit. Ob allerdings sein Optimismus begründet ist, daß „die Hochschulgemeinde ... gerade in der heutigen Situation an der Hochschule die zerstrittenen Gruppen zusammenführen" könnte „zu ehrlichem fairen Gespräch und zu gemeinsamer Aktion", wird sich erst nach längerer Zeit durch die Praxis beweisen lassen, die Studentenpfarrer jedenfalls weisen in ihrer Arbeitsgrundlage (II, 2, a) darauf hin, daß „diese Zusammenarbeit zugleich wieder durch die Frontenbildung zwischen Studenten und Professoren, zwischen ‚Rechten' und ‚Linken' auf beiden Seiten gefährdet" ist: „Manche Studentengemeinde ist dadurch in eine Zerreißprobe geraten."

Ein weiteres Merkmal der Freiwilligkeitsgemeinde besteht nach Kasper darin, daß es auch „eine vielfach abgestufte Gemeindezugehörigkeit geben kann" und deshalb auch solchen Hochschulangehörigen die Möglichkeit der Teilnahme geboten werden sollte, „die ihr nur partiell angehören oder nur für bestimmte Aktionen in ihr mitarbeiten wollen". Wichtig zur Vorbeugung gegen Mißbrauch dieser Freiheit und Offenheit ist der Zusatz, daß es dementsprechend auch ein abgestuftes Mitentscheidungsrecht geben müsse. Wie dies alles im Alltag der einzelnen Gemeinden auszusehen hat, wird von den Gremien zu erarbeiten sein, die sich demnächst jeweils mit den Gemeindesatzungen zu beschäftigen haben. Sicherlich werden sich dann noch viele Schwierigkeiten für die Verwirklichung der genannten Vorschläge zeigen.

Ein weiteres Mal erscheint Kasper zu optimistisch, wenn er als Einleitung zu dem Kapitel „Aufgaben der Gemeinde" zu dem Schluß kommt: „Daß das gemeinsame Hören auf das Wort Gottes und die Feier der Eucharistie einheitgebender Grund und Mitte der Gemeinde ist, wird in der gegenwärtigen Diskussion kaum bestritten." Gerade das nahm der „Kritische Katholizismus" zum Anlaß der Kritik an den bisherigen Studentengemeinden, indem er mit Hilfe der „soziologischen Basis" und der „realen Bedürfnisse ... solcherlei Theologie als Zweckoptimismus" entlarven zu können glaubte, die „die Eucharistie, jene fiktive Mitte jeder Gemeinde ... weiterhin als die größte und christlichste aller Erfahrungen" gelten ließ (a. a. O., S. 75). Der Zusatz allerdings, daß selbst Reformgottesdienste wie im Wintersemester 1967/68 in Bochum nicht mehr als zwei bis drei Prozent aller katholischen Studenten interessierte, verrät ebenso wie die durch nichts bewiesene Behauptung, „für die katholischen Studenten" sei „der Mittelpunkt der Gemeinde 1968 keineswegs mehr die Eucharistie", den überheblichen Standpunkt dieser Gruppe. Es lassen sich nämlich durchaus viele Beispiele von Studentengemeinden nennen, in denen die Beteiligung an den Eucharistiefeiern erheblich höher als in Bochum liegt — vielleicht gerade wegen des Fehlens solcher Reformgottesdienste mit „Verfremdung einer gesellschaftsbezogenen Verkündung"...! Detaillierter heißt es im Pastoralplan im Kapitel „Zur Situation der Gemeinden an den Hochschulen" (II), daß für etwa 35 bis 45 % der katholischen Studentenschaft „Fragen der religiösen Praxis noch wirkliche Fragen sind" und daß „bei den aufgeschlossenen und engagierten Studenten ... die Mitfeier der Messe in der Regel zu einer gewichtigen Frage" wird, „für die Lösungen noch kaum gesehen werden". Dabei gehe es weniger um Fragen der Liturgie als um grundsätzliche Fragen: „Die Tendenz wird deutlich, den Gottesdienst weniger vom Kult als vielmehr von der Gemeindeversammlung her zu sehen. Daß dabei etwas von Gott her oder auf Gott zu geschieht, tritt oft weniger ins Bewußtsein." Auch die Studentenpfarrer weisen darauf hin, daß sich heute viele Studenten „solidarisch miteinander des gemeinsamen Weges, des gemeinsamen Ringens um den Glauben und seine Auswirkungen im Leben vergewissern" möchten, was über Wortgottesdienste und konkrete Information bis zur gemeinsamen Planung von Aktionen im Gottesdienst führt. Wird dies hier nur als Bestandsaufnahme mit einigen kritischen Seitenblicken vermerkt, so ging Kasper besonders auf diese Problematik und damit in gewisser Weise schon auf die Frage nach einem etwaigen „politischen Mandat" ein. Im Pastoralplan-Kapitel III (Zum Selbstverständnis und zu den Aufgaben der Gemeinde) findet sich eine ausführliche Darlegung und Empfehlung für die Verkündigung, Eucharistiefeier und Diakonie.

Individuelle und politische Diakonie

Prof. Kasper beleuchtet ebenfalls die Frage, „inwieweit die aus dem Anspruch Christi und aus der eucharistischen Feier folgende Sendung in die Welt nur den je einzelnen bzw. einzelne Gruppen beansprucht oder auch die Gemeinde als ganze betrifft". Er ist der Meinung, daß sich die Einheit der Gemeinde auch in der Gemeinsamkeit und Geschlossenheit einer konkreten Sendung nach außen verwirklicht, weist aber gleichzeitig darauf hin, daß sich daraus jedoch „keine geschlossenen, einheitlichen, von der Gesamtgemeinde als solcher getragenen gesellschaftspolitischen Aktionen ableiten, da mit den christlichen Glaubensprinzipien keine eindeutigen konkreten Imperative für Staat, Wirtschaft, Kultur und Politik gegeben sind, die sich als einzig richtige aus christlichem Glaubensverständnis begründen ließen".

Unter der Überschrift „Diakonie" greift der Pastoralplan diese Gedanken auf, indem er unterteilt in „individuelle und politische Diakonie", die jedoch nicht voneinander getrennt werden dürften: „Die individuelle Caritas einerseits darf angesichts der gesellschaftspolitischen Aufgaben nicht einfach als kleinbürgerlich abgetan werden; sie gerade hat die Chance in unserer verwalteten Gesellschaft da wirksam zu helfen, wo der einzelne unter keinen Paragraphen öffentlicher Stellen mehr einzuordnen ist und deshalb ohne Hilfe bleibt. Anderseits ersetzt die individuelle Caritas nicht schon den notwendigen gesellschaftspolitischen Einsatz. Die sozialen Probleme im eigenen studentischen Bereich sind nur individuell *und* gesellschaftspolitisch zu lösen."

Es ist gut, daß hier mit aller Deutlichkeit gesagt wird, daß mit politischen Demonstrationen den einzelnen Menschen auch nicht geholfen ist und daß es verhängnisvoll wäre, „zu übersehen, daß der Anspruch des Evangeliums und die Sendung der Gemeinde auch andere Dimensionen als die des Politischen einbegreift" (Kasper). Ebenso wichtig erscheint die von Prof. Kasper stam-

mende und in den Pastoralplan übernommene Feststellung über grundsätzliche Anliegen und Methoden einer von der Gemeinde zu übernehmenden öffentlich-sozialen Diakonie: Demnach ist die Gemeinde verpflichtet, „gegen alle Formen des Unfriedens, der Ungerechtigkeit, des Hasses und der Lüge, die sie in ihren eigenen Reihen, in Kirche und Gesellschaft verwirklicht sieht, kritisch" aufzutreten, und zwar von der Gemeinde als Ganzer her.

Das Beispiel Bochum

Ferner werden der Gemeinde auch „positive Wege zur Verwirklichung der Botschaft Jesu in der heutigen Zeit" abverlangt, wofür ein offener Gesprächsraum geboten werden müsse. Der Fall, daß sich eine Gemeinde als ganze entschließt, eine „als unbedingt vom Evangelium gefordert" angesehene Aktion durchzuführen (z. B. gegen eindeutige Rassendiskriminierung), wird als Ausnahmefall angesehen, dem die vielen Situationen gegenüberstehen, in denen eine Vielfalt von Meinungen vorherrscht. „In einem solchen Fall ... könnte die Gemeinde als ganze entweder die Verschiedenheit des Engagements mittragen und in der Öffentlichkeit mitverantworten, oder aber sie könnte dem Mehrheitsvotum folgen. Dann freilich müßte der Minderheit auch eine Äußerungsmöglichkeit gegeben, und es dürfte ihr die volle Gemeindezugehörigkeit nicht abgestritten werden ..." Es wird hauptsächlich eine Frage der neuen Gemeindesatzungen sein, wie dieses Problem der Legitimation von Resolutionen und Aktionen zu lösen ist. Entsprechend z. B. der Präambel im Satzungsentwurf der KSG Bochum („Die KSG ist eine plurale Gemeinde, indem sich in ihr legitimerweise verschiedene Formen, Christentum zu realisieren, entfalten können und keinem Mitglied eine bestimmte Form aufgezwungen wird"), heißt es denn auch in dieser neuen Grundlage für die Arbeit in Bochum: „Falls Resolutionen veröffentlicht werden, müssen auf Antrag von 25 % der Anwesenden (bei der Gemeindeversammlung) Minderheitsmeinungen veröffentlicht werden." „Die Gemeindeleitung kann mehrheitlich und namentlich als Gemeindeleitung Stellungnahmen abgeben." „Arbeitskreise können in eigenem Namen Stellungnahmen abgeben." Diese Differenzierung scheint sinnvoll zu sein, da das bisherige Auftreten einzelner Führungsgruppen oder Teams in verschiedenen Gemeinden, wobei man autoritär das Aushängeschild „Studentengemeinde" als Rückhalt für Aktionen benutzte (während man sich doch ansonsten gegen jede Autorität in Kirche und Gesellschaft auflehnte ...), ein völlig falsches Bild von dem Meinungsquerschnitt der Gemeinde gab. Wie willkürlich eine solche Meinungsäußerung ausgewählt wird, machte soeben erst die Verlautbarung einer „Ad-hoc-Gruppe" der katholischen Studentengemeinde Saarbrücken deutlich, die mit Befremden ... die eindeutig parteipolitische Propaganda für die CDU" durch die Katholische Frauengemeinschaft des Bistums Trier kritisiert (vgl. „Frankfurter Rundschau", 1. 10. 69). Ihrer Kritik, die Kirche habe sich jeglicher Parteipropaganda zu enthalten und Amtsmißbrauch der kirchlichen Autorität zu verhindern, würde man sich gerne anschließen, da jedoch eine ebenso eindeutige Absage an aktive Wahlkampfunterstützung für die SPD (beispielsweise unter dem Briefkopf-Titel: Dr. Peter Lengsfeld, Professor für Ökumenische Theologie in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster) ausbleibt, kann man den angegebenen Motiven nicht recht Glauben schenken. Hier zeigt sich aber auch, wie wichtig es ist, Stellungnahmen dieser Art von einer Gruppe und nicht der „Studentengemeinde" publizieren zu lassen. Am Beispiel Bochum, das einige Zeit als „überkritisch und einseitig besetzt" galt, läßt sich die Änderung der Auffassung über Gemeinde, Mitgliedschaft und Zielsetzung und die Folge davon sehr gut ablesen:

Hier hatte ein vom „Rothenfelser Kreis" und späteren „Kritischen Katholizismus" geprägtes Team die Gemeindeleitung übernommen und beispielsweise dem Studentenpfarrer nur noch eine Nebenrolle zugewiesen (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 274 ff.). Man verabschiedete im Februar 1968 auf einer „Vollversammlung" genannten Veranstaltung, die keineswegs von einem repräsentativen Teil der katholischen Studenten getragen war, die ja damals noch offiziell alle zusammen die Gemeinde bildeten, eine neue Satzung. Bereits damals kam es zu heftigen Auseinandersetzungen um die Richtung und um den Satzungsentwurf, der dann auch im Verlauf der Versammlung in vielen Punkten korrigiert wurde. Kurz darauf wurde der Studentenpfarrer abberufen und ein neuer Pfarrer ernannt. Zu Beginn des Wintersemesters 1968/69 rührte sich immer mehr die Kritik an der Arbeit des Teams. Ein Mißtrauensantrag vom 26. November 1968 z. B. machte dem Team den Vorwurf, mit Hilfe eines den Studentenpfarrer angreifenden, an das Generalvikariat gerichteten Briefes „jeder von der Politik des Teams abweichenden Entwicklung in der Gemeinde zuvorkommen" zu wollen, die in der Präambel der Satzung festgelegte Demokratisierung der Kirche durch autoritäres Auftreten zu verhindern und Unwahrheiten in die Öffentlichkeit zu tragen.

Wie angebracht zum damaligen Zeitpunkt eine solche Reaktion war, macht nachträglich das Buch „Kritischer Katholizismus" (a. a. O., S. 81) deutlich, in dem es über die Aktivität des Bochumer Teams heißt (das zum damaligen Zeitpunkt noch wirkte): „Die im Empfang der Kommunion kulminierende Seelenheilstunde sollte entprivatisiert und gruppendynamisch unmittelbar in soziale Handlungsmotivationen umgesetzt werden. Messe als Mahl, als Gemeinschaft schlechthin konnte nicht mehr einsichtig gemacht werden, solange man an der ontologischen Präsenz des Fleisches festhielt, das sich für das religiöse Bewußtsein zum punktuellen Konzentrat privaten Heils verdichtet."

Gemeinde und Gemeindevorsteher

Wie verfahren die Situation in Bochum zum damaligen Zeitpunkt bereits war, zeigt sich daran, daß bis gegen Mitte November 1968 zwar vielfältig Flugblätter und Presseerklärungen vom amtierenden Team veröffentlicht worden waren, daß aber weder in den neugegründeten Arbeitskreisen das Team bekannt oder engagiert war noch der Pfarrer angebliche Aktivitäten des Teams kannte. Auch an KDSE-Vertretertagen nahm man nicht teil. Am 18. November schlug er deshalb eine Neuordnung der KSG vor, die zunächst vorübergehend ihre Grundlage in dem „wirklich aktiven Teil der Gemeinde" (Teilnehmer von vier Arbeitskreisen und der Werktagsmessen) in Form eines Gemeinderates haben sollte. Natürlich war nun schnell die Rede von „Staatsstreich" und „Entmachtung", es gab öffentliche Fehden. Der Studentenpfarrer begründete seinen Schritt u. a. damit, daß die Satzung der KSG Bochum seinerzeit dem Bistum Essen nicht zur Anerkennung vorgelegt wurde, daß er selbst

erst im Laufe des Sommersemesters Kenntnis von einer solchen Satzung bekommen habe und daß sich die Satzung als nicht praktikabel herausgestellt habe. Er meinte dabei besonders die Problematik, daß die Vollversammlung bei ca. 3000 katholischen Studierenden „ohne Angabe einer unteren Grenze der Beschlußfähigkeit" dem Team Vollmachten erteilen könne, die in keinem Verhältnis und Zusammenhang zu der wirklichen Teilnahme oder Kenntnis oder gar Legitimation der Abstimmenden stehen.
Das Team agierte mit dem Schlagwort „Anschlag des Studentenpfarrers auf die demokratische Struktur der Gemeinde" und stellte seinerseits die Frage: „Sind Sie bereit, eine Entmachtung der Vollversammlung hinzunehmen, oder wollen Sie auch dann die Gemeindeleitung kontrollieren können, wenn Sie ‚mal ein Semester zu den Interessierten, aber nicht direkt zu den Engagierten gehören'? Sind Sie bereit, die Theorie des Gesundschrumpfens zur ‚kleinen Herde' zu akzeptieren?"
Die Mehrheit auf einer vom Team einberufenen Vollversammlung war bereit dazu. Und so konnte ab 3. Dezember 1968 ein neuer Anfang gesetzt werden, dessen Fortsetzung erweisen muß, ob er alle Erwartungen erfüllen wird. Es ging nicht um die Ausschaltung einer Gruppe, sondern um die Begründung einer Gemeinde, die mehr als politisches Forum sein will, die sich als Freiwilligkeitsgemeinde im Sinne des Pastoralplanes versteht. Bochum und Köln, wo es ähnliche Auseinandersetzungen gab, machten besonders eindringlich die Notwendigkeit einer Neuorientierung deutlich. Auf einen weiteren wichtigen Punkt für künftige Gemeindeverfassungen machte Prof. Kasper aufmerksam, als er erklärte, die spezifische Funktion des Gemeindevorstehers werde um so eher akzeptiert werden, als man der gesamten Gemeinde das Recht zur Wahl oder wenigstens eine entscheidende Mitbeteiligung bei der Bestellung ihres Vorstehers zuspricht und ihr auch die Möglichkeit zur Abwahl gibt. Gleichzeitigk warnte er davor, den Priester nur als einen Spezialisten für Theologie, Liturgie und seelsorglich schwierige Fälle zu werten und die eigentliche Gemeindeleitung anderen (Nicht-Priestern) zu übertragen, „da das Priesteramt als Presbyter- und d. h. als Vorsteheramt zu begreifen ist".
Der Pastoralplan versucht, ausgehend von der Entwicklung an den Hochschulen allgemein und der bisherigen Entwicklung und Situation in den Gemeinden, das Selbstverständnis und die Aufgaben der Gemeinden heute aufzuzeigen. Sicherlich kann man dabei nicht von einer umfassenden Analyse sprechen, doch lassen die schwerpunktmäßig ausgewählten Darstellungen doch interessante Schlüsse zu. Erst die Hinweise auf das Verhältnis der heutigen Studenten zur Eucharistie, zur Buße, zum Gebet (soweit sich dieses überhaupt erfassen läßt) und ihre Einstellung zu neuen theologischen Überlegungen, zur kirchlichen Autorität und zur Ökumenischen Bewegung bieten vielfach das Verständnis für die im letzten Teil genannten Vorschläge für die zukünftige Arbeit: So sollte bei der Verkündigung der Versuch unternommen werden, „ausgehend vom historischen Ereignis, einen Zugang zur Botschaft Jesu und zu einer weitergehenden Auseinandersetzung mit den übrigen unaufgebbaren Inhalten des christlichen Glaubens zu ermöglichen", die Formen der Verkündigung sollten geändert und bei der Eucharistiefeier davon ausgegangen werden, „daß die Betonung des Opfers Christi hinter dem Verständnis der Eucharistie als Mahl, Gedächtnis und Ausdruck sowie Einübung von Brüderlichkeit zurückbleibt und daher behutsam und klug der Opferaspekt neu entwickelt werden muß".
Praktische Folgerungen sind ferner die Forderungen nach Möglichkeiten, jede KSG als Forum der Konfrontation und des Gesprächs der verschiedenen Gruppen und Richtungen auszubauen und sich mit unterprivilegierten Gruppen in Wort und Tat solidarisch zu fühlen.
Ebenso werden Richtlinien für die Zusammenarbeit mit anderen Gemeinden und mit Ausländern genannt, auch die Sorge um Studentenehepaare und für psychologische Beratungsstellen bleibt nicht unerwähnt. Um all diese Aufgaben erfüllen zu können, bedarf es natürlich einer verstärkten materiellen und personellen Hilfe, die bereits seit einigen Jahren mit wechselnden Erfolgen gefordert werden.

Gewandelte Rolle der Verbände

Eine wichtige Änderung, die bestimmt an der Zeit war, aber auch wohl noch über einige Zeit Kopfzerbrechen bereiten wird, betrifft die Stellung der katholischen Verbände in den Gemeinden und auf Bundesebene in der KDSE. Schon in der „Kurzinformation" war die Forderung nach „Abbau des überrepräsentierten Einflusses der im übrigen oft wenig aktiven Studentenverbindungen" die Rede, und der inzwischen verstorbene Studentenpfarrer *W. Ruf*, Freiburg, hatte in einem Bericht über „Studentische Opposition und Hochschulgemeinde" für die Bischofskonferenz im März vorigen Jahres festgestellt, daß der KDSE-Vertretertag im Februar sich einig gewesen sei, „daß das sogenannte ‚Hardehausener Grundgesetz' von 1946 dem heutigen Bewußtseinsstand und den Erfordernissen der Situation nicht mehr entspricht, weil es zu sehr vom Verbandsdenken bestimmt ist. Im neuen Pastoralplan heißt es, daß nun „Mitgliedschaft in einer katholischen Organisation ... allein für die Zugehörigkeit zur Gemeinde nicht ausreicht", daß es auch in den Gremien der Studentengemeinden nun nicht mehr „durch Delegation blockierte Sitze, sondern nur demokratisch gewählte Mitglieder" geben werde. Soweit in den Gemeinschaften Bestrebungen zur Mitarbeit in der Gemeinde vorhanden sind, sollen diese natürlich aufgenommen und in geeigneter Weise genutzt werden. Das peinliche Bild hochoffiziell zu kirchlichen Veranstaltungen abgestellter Studenten dürfte damit ein Ende gefunden haben. Es gibt genügend interne Probleme, mit denen sich die Verbände zunächst einmal auseinanderzusetzen haben. Ging es bisher noch häufig um das Problem „Nur Deutsche oder auch Ausländer?", so ist man mehr und mehr auch mit dem „Katholizitätsprinzip" (Mitgliedschaft von Protestanten?) konfrontiert. Zahlenmäßig stellen die Verbindungen noch eine erhebliche Gruppe dar, allerdings müssen auch sie immer ihr Selbstverständnis überprüfen — oder gar um ihre Existenz ringen (eine katholische Verbindung mußte kürzlich im Anzeigenteil der „Süddeutschen Zeitung" werben ...). Keineswegs jedoch läßt sich länger die Behauptung halten, die Verbindungen seien überwiegend die Stützen der Gemeinden. Im Spannungsfeld zwischen Kirche, Hochschule und Gesellschaft kommt ihnen sicherlich noch — in unterschiedlichem Maße allerdings — Bedeutung zu, ein automatisches Mitspracherecht in Gemeinde oder KDSE läßt sich aber nicht rechtfertigen, nachdem man die Freiwilligkeitsgemeinde postuliert. Die neue KDSE-Satzung trägt dem Rechnung, indem sie die bisher im „Amt für Hochschulfragen" zusammenarbeitenden und mit großem Einfluß ausgestatteten Ver-

bände — übrigens im Einverständnis mit den Verbandsspitzen! — auf eine auf loser Zusammenarbeit in Form eines gemeinsamen Ausschusses basierende „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Studentenverbände" verwies. Die Möglichkeiten für eine für alle Seiten fruchtbare Zusammenarbeit sind auch hier gegeben und sollten genutzt werden. Es ist nun Aufgabe der Verbände, diesem Modell ihre Zustimmung und Zusicherung zur Mitarbeit zu geben. Eventuelle Absichten, eine Art „Konkurrenzunternehmen" zur neuen KDSE zu institutionalisieren, gehören hoffentlich der Rubrik „Gerüchte" an, denn damit wäre im Grunde niemandem gedient. Man kann nur hoffen, daß sich schon bald eine Lösung und endgültige Verständigung über die neue Organisationsform abzeichnet, damit nicht nach der Gärung, hervorgerufen durch Einflüsse von links, nun auch noch eine Gärung der Studentengemeinden, hervorgerufen durch Einflüsse von gestern, kommt.

Funktion und Problem der Psychopharmaka

In der 1938 entstandenen Schrift „Abriß der Psychoanalyse" schrieb *S. Freud,* von unserer Psyche sei uns zweierlei bekannt, „erstens das körperliche Organ und Schauplatz desselben, das Gehirn (Nervensystem), anderseits unsere Bewusstseinsakte, die unmittelbar gegeben sind und uns durch keinerlei Beschreibung näher gebracht werden können. Alles dazwischen ist unbekannt..." (Gesammelte Werke, Bd. 17, Schriften aus dem Nachlaß, Imago Publishing Co., London ²1946, S. 67). Freud greift weiter aus: „Die Zukunft mag uns lehren, mit besonderen chemischen Stoffen die Energiemengen und deren Verteilungen im seelischen Apparat direkt zu beeinflussen. Vielleicht ergeben sich noch ungeahnte andere Möglichkeiten der Therapie; vorläufig steht uns nichts besseres zu Gebote als die psychoanalytische Technik" (ebd., S. 108). Seitdem hat die Forschung dieses „dazwischen" etwas näher bestimmen können, und tatsächlich ist es möglich geworden, den seelischen Apparat mit chemischen Stoffen, den Psychopharmaka, gezielt zu beeinflussen. Die Psychoanalyse jedoch konnte nicht durch die Pharmazie ersetzt werden, wenn letztere auch manche Erleichterung für Patient und Arzt geschaffen hat. Seit Freuds Tod wurden große Fortschritte in der Durchleuchtung des physiologischen Substrats seelischer Vorgänge gemacht, und die Beeinflussung läßt sich immer präziser und gezielter gestalten.

Das „dazwischen" Freuds ist zum besonderen Forschungsobjekt der Psychopharmakotherapie geworden. Über den Angriffsort von Psychopharmaka können schon einige zuverlässige Aussagen gemacht werden; an bestimmten Stellen der Nervenbahnen und in mehreren Bereichen des Gehirns lassen sich psychopharmakologische Wirkungen genau lokalisieren. Dagegen entzieht sich der eigentliche Wirkungsmechanismus noch weitgehend unserer Kenntnis. Allgemein werden biochemische und elektrische Reaktionen für psychische Veränderungen verantwortlich gemacht. Deutliche Übereinstimmungen zwischen erkennbaren physiologischen Veränderungen und entsprechenden Änderungen in der Stimmungslage legen dies nahe. Allerdings: „Auf diesem Gebiet tappen wir noch weitgehend im Dunkeln" (so *W. Thiele* in dem neuesten Gesamtüberblick zur Problematik: Kursus der Psychopharmakotherapie, Werk-Verlag Dr. Edmund Banaschewski, München-Gräfelfing 1969, S. 11; vgl. auch *W. Pöldinger,* Kompendium der Psychopharmakotherapie, F. Hoffmann-La Roche, Basel 1967, S. 94).

Psychopharmaka sind chemische Substanzen, die Funktionen und Äußerungen der Psyche beeinflussen oder verändern. Sie können in den seelischen Ablauf stimulierend oder hemmend eingreifen, sie vermögen aber auch Erscheinungen hervorzurufen, die im Normalfall nicht auftreten. In einem engeren Sinn werden als Psychopharmaka nur jene Medikamente bezeichnet, die der Behandlung von Psychosen dienen. In dem weiteren, in Medizin und Pharmazie allgemein üblichen Sinne sind Psychopharmaka alle jene Mittel, die einen direkten Einfluß auf die Psyche haben. Natürlich wirkt praktisch jedes Medikament in irgendeiner Weise „psychotrop", am deutlichsten das Analgetikum, das über die Schmerzstillung das Allgemeinbefinden — allerdings indirekt — beeinflußt. Psychopharmaka im eigentlichen Sinne greifen an nervösen Strukturen an, und „diese für neurologische Vorgänge verantwortlichen Strukturen decken bei dem stoffgebundenen Geistwesen Mensch doch zugleich seelische Erscheinungen" (Thiele, a. a. O., S. 98). *D. Bente* und *H. Hippius* definieren psychotrope Pharmaka als „Stoffe, die durch eine mittelbare oder unmittelbare Beeinflussung zentralnervöser Funktionen bestimmte gerichtete Veränderungen des Erlebens und Verhaltens hervorrufen" (in: Psychopharmaka in Theorie und Praxis, hrsg. von *D. Gross.* Therapie über das Nervensystem, Bd. 6, Hippokrates-Verlag, Stuttgart 1967, S. 85). *D. Gross* weist auf die Verantwortung des Arztes angesichts dieses „neuen biochemischen Zugangs zum Innersten des Menschen" hin, der auf der einen Seite „ein Pfad aus tiefstem Leid und Elend", auf der anderen „eine breite Straße zu innerer Regungslosigkeit und zu nervösen Schäden" sein kann (ebd., S. 7f.).

Bereits weit über eintausend Psychopharmaka sind im Handel, so daß der einzelne Arzt kaum mehr einen Überblick behalten kann. Zahlreiche nach der Substanz identische Präparate werden unter mehreren Markenbezeichnungen angeboten (vgl. die zweite Auflage des Index Psychopharmacorum von *Pöldinger/Schmidlin,* Verlag Hans Huber, Bern/Stuttgart 1966). Der Arzt wird sich sinnvollerweise auf eine Auswahl von Präparaten beschränken, deren Wirkungen und Nebenwirkungen er zu überschauen vermag. Andernfalls ist er den Werbebroschüren der Arzneimittelfirmen ausgeliefert, die immer neue Allheilmittel mit optimistischen Erfolgsbeschreibungen anbieten. So kommt es vor, daß selbst in die „Rote Liste" unterschiedliche und selbst konträre Indikationsstellungen für pharmakologisch identische Präparate eindringen — nur weil sie unter verschiedenen Markennamen laufen (vgl. *D. Gross* und *J. Wagensommer,* Psychopharmaka in der ärztlichen Praxis — Versuch einer Bestandsaufnahme, in: Psychopharmaka und Psychotherapie in Klinik und Praxis, a. a. O., S. 48—56).

Eine Systematik dieser Präparate ließe sich am eindeutigsten nach der chemischen Substanz und Struktur erstellen.

Für die medizinische Praxis hat eine solche Klassifizierung jedoch nur begrenzten Wert, da selbst chemisch unterschiedliche Präparate vergleichbare oder ähnliche Wirkungen haben können, wie auch bereits geringfügige Strukturveränderungen ganz neue Wirkungen auf die Psyche auszulösen vermögen. Aber auch die praktikablere Systematik nach der Wirkung der einzelnen Präparate hat gewisse Mängel aufzuweisen. Das beruht vor allem darauf, daß Uneinheitlichkeit in der medizinisch-psychologischen Terminologie zur Bezeichnung psychischer Störungen herrscht. Darüber hinaus erschweren die bei einem ziemlich hohen Prozentsatz von Patienten ganz paradoxe Wirkungen hervorrufenden Mittel die eindeutige Klassifizierung. Mit Einschränkung dieser paradoxen Erscheinungen haben sich doch gewisse Klassifizierungen bewährt, so daß allgemeine Anhaltspunkte durchaus möglich sind (vgl. *P. Kielholz,* Hrsg., Psychiatrische Pharmakotherapie in Klinik und Praxis, Verlag Hans Huber, Bern/Stuttgart 1965, S. 15—65).

Klassifikation und Wirkungen

Gegenüber den altbekannten psychotrop wirkenden Mitteln wie Alkohol und Drogen, die eine Dämpfung oder Betäubung des gesamten psychischen Apparates auslösen, kann mit den synthetischen Präparaten zielgerichtet eine bestimmte Gehirnfunktion beeinflußt werden. Thieles Klassifizierung der Psychopharmaka orientiert sich an der Wirkungsweise auf die Psyche. Seine Hauptunterscheidung richtet sich nach dem Kriterium, ob ein Medikament antipsychotisch wirkt oder nicht. Die *Antipsychotika* werden unterteilt in *Neuroleptika* (auch Neuroplegika, Psycholeptika und Major Tranquilizers genannt) und *Antidepressiva* (oder Neuro- und Psychoanaleptika, Thymoleptika und Thymoanaleptika). Diese Mittel dienen fast ausschließlich der Behandlung von Psychosen (bei Thiele ein sehr weitgespannter Begriff) und können nicht durch andere Psychopharmaka ersetzt werden. Die Neuroleptika bewirken eine Hemmung von Antrieb, Trieb und Affekt, setzen also psychische Spannungen herab, rufen eine relative Indifferenz der Umwelt gegenüber hervor und lassen dadurch Wahnvorstellungen, Halluzinationen, Zwänge und schizophrene Ichstörungen abklingen oder vermindern deren Aktualität. Die Antidepressiva umfassen stimmungsaufhellende, angstdämpfende und hemmungslösende Präparate von starker Wirkung. Mit ihnen wird gegen endogene Depressionen, aber auch gegen Formen schizophrener Prozeßpsychosen angegangen.
Die nicht antipsychotisch wirkenden Psychopharmaka teilt Thiele ein in *Ataraktika* (oder Psychorelaxantia, Minor Tranquilizers), *Psychostimulantia* (oder Psychoenergizers) und *Psychodysleptika* (oder Phantastika, Psychotomimetika, Psycholytika). Die Ataraktika finden Verwendung bei Unruhe, Erregungs- und Angstzuständen, bei den vielfach diagnostizierten „psychovegetativen Syndromen", aber auch bei allgemeinen Lebensschwierigkeiten, klimakterischen Unruheerscheinungen, bei Examensangst etc. Die kurzfristig wirkenden Mittel der Gruppe Psychostimulantia sollen Erschöpfung und Abgeschlagenheit beseitigen und die Steigerung auch der psychischen Leistungsfähigkeit bewirken. Als Amphetamine oder Weckamine bekanntgeworden, haben diese Präparate durch unsachlichen Gebrauch (sie sind teilweise nicht verschreibungspflichtig) bisweilen zu völliger körperlicher und psychischer Erschöpfung des überbeanspruchten Körpers und wegen des kurzfristig herbeizuführenden Wohlgefühls und der Leistungssteigerung zu Suchtformen geführt. Von den Psychodysleptika hat vor allem das LSD wegen der halluzinogenen Wirkung Berühmtheit erlangt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 483 ff.). Die Hoffnungen der Psychiatrie, mit Hilfe von psycholytischen Mitteln der Entstehung von Psychosen auf die Spur zu kommen, haben sich jedoch abgeschwächt. Durch die Einnahme solcher Präparate lassen sich psychoseartige Bewußtseinsveränderungen herbeiführen, allerdings mußte man erkennen, daß die „Modell-Psychosen" doch von den eigentlichen Psychosen qualitativ verschieden sind, da es sich bei den beobachteten künstlich hervorgerufenen Erscheinungen nur um exogene Reaktionen, nicht um die eigentlichen Krankheitsbilder handelt. Die Psychoanalyse hat hingegen gerade mit Hilfe von LSD in zahlreichen Fällen die Behandlung erheblich abkürzen können, was auf die enthemmende Wirkung und Freilegung des Unterbewußten zurückzuführen ist. Es wird allerdings immer wieder betont, Psychosomimetika könnten eine latente Psychose aktualisieren (vgl. dazu Kielholz, a. a. O., S. 144 f.).

Symptombeeinflussung, keine Heilung

Die Behandlung psychotischer und neurotischer Erkrankungen mit synthetischen Präparaten hat noch keine lange Tradition. Die Psychopharmakotherapie begann erst mit der Entdeckung der Chlorpromazins durch französische Forscher Anfang der fünfziger Jahre. Seitdem hat dieses Fach einen ungewöhnlich raschen Aufstieg genommen, wobei sich die Entwicklungskurve jetzt etwas abflacht. Der anfängliche Optimismus hat einer nüchterneren Betrachtung der Möglichkeiten pharmakologischer Beeinflussung psychischer Störungen Platz gemacht. Man hatte anfangs sogar geglaubt, einige Geisteskrankheiten pharmakotherapeutisch ausheilen zu können, jedoch haben sich diese Erwartungen nicht erfüllt. Die Wirkung ist immer noch auf die Symptome beschränkt (vgl. *N. Petrilowitsch,* in: Psychopharmaka und Psychotherapie in Klinik und Praxis, a. a. O., S. 98). Wenn auch die Psychosen selbst nicht beseitigt werden konnten, so hat die Pharmakotherapie doch großen Einfluß auf deren Erscheinungsbilder genommen (Thiele, a. a. O., S. 109). „So wenig die Psychopharmaka auch in der Lage sind, die Psychosen selbst zu heilen, so vermögen sie doch ihre Phänomenologie und ihren Ablauf entscheidend zu beeinflussen. Kranke mit akuten Psychosen werden rascher traitabel, chronische Verläufe lassen sich besser steuern und zu Endzuständen bringen, die nichts Dramatisches mehr an sich haben, aber auch nicht gleichbedeutend mit geistigem Siechtum sind" (ebd., S. 93). Immer weniger Patienten müssen stationär behandelt werden, und Asylierung auf Lebenszeit hat zugunsten ambulanter Behandlung abgenommen. Wenn auch der Kern der Psychose nicht erreicht ist, lassen sich viele Symptome so weit eindämmen, daß zahlreiche Patienten wieder in ihre Familien und ins Berufsleben eingegliedert werden können — wenn auch die Rezidivgefahr bleibt. Auch die nichtklinisch behandelten Depressionen werden durch Psychopharmaka erträglicher für den Patienten, und der Patient wird für den Arzt zugänglicher. Viele der großen Psychosen aus der Gruppe der Manien und Schizophrenien bleiben allerdings immer noch therapieresistent, vor allem den früh-

zeitig beginnenden wird eine ungünstige Prognose gestellt. Dennoch ist die Erfolgsrate der Psychiatrie im allgemeinen steigend. Das Bild der psychiatrischen Klinik hat sich gewandelt (vgl. Kielholz, a. a. O., S. 95—98).
Die Tatsache, daß jeder psychischen Fehlentwicklung auch ein faßbares körperliches Substrat entspricht, erfordert die Einbeziehung der psychosomatischen Forschung in die Psychopharmakotherapie. Während eine enge Korrelation zwischen Psyche und Soma nicht mehr bestritten wird, gehen die Meinungen darin sehr weit auseinander, welche Bedeutung dem psychischen Faktor einer sich somatisch auswirkenden Krankheit und bei deren Behandlung zuerkannt werden müsse. So ist es umstritten, ob sich eine psychogene Lungentuberkulose psychotherapeutisch beheben lasse. Weniger umstritten ist dagegen die Möglichkeit, daß Hautkrankheiten, allergisches Asthma oder hormonale Störungen psychische Ursachen haben können und auch psychischer Therapie bedürfen. Deshalb werden in der Dermatologie Tranquilizers verordnet, weil die psychische Entspannung offenbar auch somatisch positive Wirkungen auslöst. „Wir können daraus folgern", meint *H. Jacobi*, „daß Allergien gegenüber Drogen, Menschen, Pflanzen usw. bestimmte Zustandsbilder maskieren. So ist im Fall des Asthmas immer wieder die fehlende Mutterliebe nachweisbar" (Psychopharmaka und Psyche, in: Imago Mundi, Bd. 1, Schöningh, Paderborn 1968, S. 68). Psychogenes Asthma ist sowohl bei jugendlichen Kriminellen als auch in der Gerontologie kein unbekanntes Phänomen. Man wird sich bei der Ursachenerklärung nicht auf die Mutterliebe beschränken dürfen. Auch darf man ein rein somatisch bedingtes Asthma nicht ausschließen. Die Anwendung der Psychopharmaka hat aber mit Recht in zahlreichen medizinischen Fachgebieten einen festen Platz gefunden. In der Neurologie, in der inneren Medizin, in der Chirurgie (zur Operationsvorbereitung) und Gynäkologie werden regelmäßig Psychopharmaka verordnet. Für die Schmerztherapie konnten die weniger toxisch wirkenden psychotropen Synthetika die suchtfördernden Opiate teilweise ersetzen.

Nebenwirkungen

Ein unvermeidlicher Nachteil der Psychopharmaka sind die oft sehr unangenehmen Nebenwirkungen (vgl. Kielholz, a. a. O., S. 66—94). Aus praktischen Gründen sei die Beeinträchtigung der Verkehrssicherheit an erster Stelle genannt. Bekannt ist auch die Potenzierung der Alkoholwirkung durch Psychopharmaka, wie auch umgekehrt die Wirkung der Medikamente durch Alkohol verstärkt werden kann. Diese Erscheinungen sind individuell verschieden stark, was auch für sonstige Nebenwirkungen wie Senkung oder Steigerung des Blutdrucks, Störungen der Herzfrequenz etc. gilt. Von den psychischen Nebenwirkungen fallen gelegentliche Bewußtseinsstörungen bei pharmakologischer Behandlung von Depressionen besonders auf, die sich aber bei Absetzen des Medikaments leicht als „pharmakogen" erweisen und abklingen. *W. Ruff SJ* hat aufgrund seiner klinischen Erfahrungen auf einen vielfach vernachlässigten Aspekt der Nebenwirkungen hingewiesen. Wenn auch die Psychopharmaka in erster Linie die Vitalsphäre beeinflußten, so dürfe man diese niederen psychischen Funktionen nicht von den höheren Funktionsbereichen des bewußten Erlebens trennen, denn beide bildeten in gegenseitiger Beeinflussung eine „Funktionseinheit". „Daher muß eine Änderung der psychischen Dynamik auch zu Veränderungen in den Verstandesfunktionen führen", ein Umstand, der wegen der starken Abhängigkeit von individuellen Reaktionen nur schwer zu objektivieren ist (Auswirkungen der Psychopharmaka, „Stimmen der Zeit", Januar 1967, S. 46).

Hilfe für die Psychoanalyse

Der an Freud orientierte amerikanische Psychoanalytiker *M. Ostow* betont, daß auch heute noch, mehr als zwanzig Jahre nach Freuds einleitend zitierter Schrift, kein pharmazeutischer Wirkstoff das leiste, was eine Analyse erreichen könne. Es bietet sich aber eine Kombination von Psychotherapie und Psychopharmakotherapie an. „Ein Medikament kann die Entstellung und den Zerfall des Ichs, die für die Symptome einer akuten neurotischen oder psychotischen Krise verantwortlich sind, rückgängig machen." Die Neigung zur Erkrankung wurzele jedoch in frühkindlichen Erlebnissen. „Sie kann durch chemische Wirkstoffe nicht beeinflußt werden, sondern nur durch Psychoanalyse." Die Arzneimittel könnten aber „ein fragmentiertes Ich soweit wiederherstellen, daß die Psychoanalyse bei Patienten möglich wird, die sonst dafür zu krank wären" (Psychopharmaka in der Psychotherapie, Gemeinschaftsverlag Huber/Klett, Bern/Stuttgart 1966, S. 14f.).
In der begründeten Annahme, daß den Geisteskrankheiten und ähnlich den leichteren psychischen Auffälligkeiten Stoffwechselstörungen im Gehirn zugrunde liegen und daß auch einer jeden psychischen Regung ein biochemischer Prozeß entspricht, die naturwissenschaftlich erkennbar sind, bemüht man sich um chemische Beeinflussung zur Beseitigung der pathologischen Erscheinungen und zur Steigerung der durchschnittlichen Leistungsfähigkeit. Allerdings melden sich Grenzen dieser Betrachtungsweise an, denn ein grob materialistisches Verständnis der psychischen Äußerung als Ausdruck physiologischer Reaktionen wird auch bei fortschreitender Durchleuchtung der menschlichen Gehirnfunktionen nicht genügen können. „Hier stößt man auf die Grenzen der Pharmakopsychologie", schreibt *H. Lippert*, der als erster im deutschsprachigen Raum das Problem der Psychopharmaka umfassend dargestellt hat. „Oder glaubt jemand, daß man durch Einflößen eines Tränkleins aus einem Atheisten einen Gläubigen machen könnte?" (Einführung in die Pharmakopsychologie, Verlag Hans Huber, Bern/Stuttgart 1959, S. 23). Wenn Lippert eine direkte pharmakologische Beeinflussung des Bereichs der Sinnwerte in Zweifel stellt, so leugnet er damit nicht die Möglichkeit eines sekundären Einbruchs.
10 bis 15 Milliarden Nervenzellen, individuell geprägt durch Anlage und Auseinandersetzung mit der Umwelt, bilden die materielle Grundlage psychischer Funktionen, aber wie sich an der Nichtübertragbarkeit von Tierversuchen zeigt, genügt die Korrelation von Psyche und Körper nicht zur Erklärung des eigentlichen Menschseins in geistig-seelischer Hinsicht. „Höhere psychische Funktionen lassen sich allerdings nicht schon durch elektrochemische Potentialänderungen an Nervenzellen oder durch mathematisch bestimmbare Abläufe innerhalb biologischer Regelkreise erklären ... Ihrem Inhalt und Ausdruck nach sind aber auch sie auf materielle Strukturen gewiesen, d. h. an elektrische und chemische Abläufe in einem Nervensystem gebunden" (Ruff, Nervensystem

und Psyche, „Stimmen der Zeit", Mai 1967, S. 374). Erfolgreiche Sachbücher über Drogen und Pharmaka haben verständlicherweise die Thematik der Psychodrogen für ein breites Publikum aufgegriffen und eindrucksvolle Zukunftsprognosen über Möglichkeiten der Manipulation des Menschen mit Chemie und Elektrizität entworfen. Dabei tauchen dann Vorstellungen auf, als habe man nun das Wesen des Menschen mit seiner biophysischen Struktur analysiert. Gefühle wie Zuneigung und Wut, Angst und Wonne, heißt es da, „lassen sich seit jüngster Zeit auch unabhängig von äußeren Umständen mit der Präzision eines chirurgischen Eingriffs im Gehirn künstlich hervorrufen. Damit scheint es nur noch eine Frage der Zeit zu sein, bis wir sogar Vertrauen und Hoffnung, ja den Glauben an etwas in Form einer chemischen Substanz ins Gehirn träufeln oder als Medikament zu uns nehmen können" (*Th. Löbsack*, Die unheimlichen Möglichkeiten oder Die manipulierte Seele, Econ-Verlag, Düsseldorf/Wien 1967, S. 9). Eine solche „Anthropologie" journalistischer Provenienz läßt sich Extrapolationen zuschulden kommen, die sich in den Fachbüchern der Pharmakotherapie nirgends finden. So heißt es weiter in dem zitierten Buch: „Schwerer wiegt, daß uns Gott auch als Geistwesen nicht mehr glaubwürdig erscheint, seit wir erkannt haben, daß die Seele nichts anderes sein kann als eine Funktion des Körperlichen." Daß es der Autor sogar ernst meint, beweist er mit der Feststellung: „Was blieb, sind mehr oder weniger nebelhafte Definitionen der Theologen wie die, Gott sei ‚Der ganz Andere' oder ‚Die Tiefe der Wirklichkeit'." Man fliehe jetzt in einen „Erfahrungsbereich", der angeblich „jenseits des wissenschaftlichen Zugriffs" liege. Man poche auf das transzendente Erleben schlechthin, „auf die unveräußerlichen Werte unserer Gefühle". „Welchen Stürmen ist nun aber auch diese Bastion des christlichen Glaubens ausgesetzt?", steigert sich der Autor: „Wenn Liebe und Haß, Vertrauen und Angst zurückgehen auf chemische Umsetzungen im Gehirn, wenn sie unabhängig von äußeren Erlebnissen steuerbar, wenn sie beliebig hervorzurufen oder ‚abstellbar' sind, wenn man einem Menschen Glück und Schmerz eingeben kann wie eine Arznei oder aufzwingen kann durch einen elektrischen Reiz in seinem Gehirn — was bleibt dann noch von der ‚Göttlichkeit' zurück, die der ‚transzendente Erfahrungsbereich' angeblich offenbart? Dann ist Gott auch aus diesem Rückzugswinkel verdrängt" (S. 9—12).

„Physiologischer Reduktionismus"

Wie bereits erwähnt, finden sich solche Äußerungen nicht in den einschlägigen Fachwerken über Psychopharmaka. Und die Theologie wird von solchen Analysen des Gottesbildes nicht gerade in Bedrängnis gebracht. Damit ist nicht gesagt, daß die biochemische Beeinflußbarkeit des Menschen keine ethischen oder anthropologischen Probleme aufgäbe. Tatsächlich werden Begriffe wie Persönlichkeit, Psyche, Freiheit erneut zur Diskussion gestellt, nachdem ein dualistisches Verständnis von Geist/Seele und Körper nicht mehr tragbar ist, und andererseits ein neuer Materialismus im Sinne Löbsacks aufzutauchen scheint. *C. B. Bahnson* (Gegenwärtige Strömungen in der psychosomatischen Forschung und Skizzierung eines komplementären theoretischen Modells, in: Psychopharmaka und Psychotherapie in Klinik und Praxis, a. a. O., S. 11—44) bezeichnet diese Strömung als „physiologischen Reduktionismus", glaubt jedoch, jedenfalls für den US-amerikanischen Bereich, daß sich bereits eine Wandlung anbahnt. „Obwohl das Pendel zur Zeit seinen physiologisch-somatischen Höhepunkt erreicht hat, gibt es doch viele Hinweise darauf, daß die Ungeduld über den physiologischen Reduktionismus jetzt sehr schnell wächst und daß sich jetzt eine allgemeine Bewegung in Richtung auf einen holistischeren und besser integrierten Gesichtspunkt entwickelt" (S. 19).

„Despiritualisierung des Seelischen"

Im deutschsprachigen Raum hatte sich insbesondere Prof. *H.-W. Janz*, selbst praktizierender Nervenarzt, mit der philosophisch-weltanschaulichen Problemstellung der Psychopharmaka auseinandergesetzt. In seiner vielzitierten Schrift „Psyche und Pharmakon" (Verlag für Psychologie, Dr. C. J. Hogrefe, Göttingen 1963) wendet er sich gegen eine Betrachtung der Seele als bloßen Ausfluß körperlicher Erscheinungen, gegen die vielfach stillschweigend vorausgesetzte Überzeugung, „daß die in der ‚Natur' des Körperlichen herrschenden Gesetzlichkeiten auch in der ‚Natur' des Seelischen gültig seien" (S. 20). Zwar sei die Psyche „auf eine spezifische moderne Art verfügbar geworden" (S. 21), dennoch könnten die Gesetze des Reagenzglases und des Tierversuches nicht auf den Menschen übertragen werden, der auf künstliche Eingriffe qualitativ anders reagiere, als es in Versuchsanordnungen der Verhaltensforscher feststellbar sei. Verkenne man dies, führe es zu einer materialistischen Betrachtung, zu einer „Despiritualisierung des Seelischen" (S. 22). Die experimentelle und therapeutische „Chemisierung des Seelischen" beleuchte grell die „Abtrennung des Begriffes ‚Psyche' von seiner ursprünglichen Verbundenheit mit der Transzendenz im überlieferten Sinne, mit der Geistes- und Glaubenswelt" (S. 23). Wer an einem traditionellen Seelenverständnis festhalte, könne sich wohl kaum dem Eindruck entziehen, die „Chemisierung" der Seele sei gleichbedeutend mit einer „Verkörperlichung", die wiederum mit einer Einbuße an Freiheit parallel laufe.

Allerdings weist Janz gerade darauf hin, daß die Fesselung psychischer Störungen durch stoffliche Mittel, „das Prinzip der Unfreiheit im Stofflichen" also, der „Idee der Freiheit im Menschlichen" diene (S. 24). Hier ruhen Macht und Verantwortung des Arztes. *M.-P. Engelmeier* rechtfertigt den Eingriff des Arztes mit dem „Außer-sich-Sein" des Patienten. Wenn jemand seiner Persönlichkeitswerte beraubt sei, sei das Recht des Menschen überhaupt, das „Bei-sich-Sein" und auch das Recht des Mitmenschen gefährdet. Der Psychiater sei berechtigt, die Verantwortung zu übernehmen, weil „Personalität ein sozialer Begriff ist" (Chemische Eingriffe in die Person, „Wort und Wahrheit", 22, S. 518).

Janz bezweifelt sogar, ob jemals eine seelische Erkrankung mit einem spezifischen Medikament angegangen werden könne, denn er hält es für unwahrscheinlich, daß nur bestimmte biochemische Störungen die alleinige Ursache der Krankheit seien. „Psychosen gehen vielmehr immer aus einem Komplex von Entstehungsbedingungen hervor, in dem sich körperlich und seelisch konstitutionelle, dispositionelle, lebensgeschichtliche, nicht selten soziale und unter Umständen auch zeitgeschichtliche Komponenten durchflechten" (S. 26). Endogene Psychosen seien „spezifisch menschliche Krankheiten", und es wäre eine zwar „konsequent naturwissenschaftliche", aber „allzu naive Hypothese", wollte man annehmen, das

spezifisch Menschliche sei jemals mit chemischen Methoden erfaßbar. Die Wirkung eines Pharmakons lasse sich nicht einseitig von der Einwirkung auf den Menschen her verstehen, man müsse sich auch die „weit unbequemere Frage" stellen: „Was macht die Persönlichkeit mit dem Medikament?" (S. 33). Die „Kluft zwischen der stofflichen Wirkung der Arzneien und der Antwort der Person auf sie" sei letzten Endes nicht ein erfahrungswissenschaftliches Problem, sondern ein „metaphysisches und ontologisches" und somit ein „ständiger Herd der Unruhe für unser Denken".

Mißbrauch und Gefahren

Soweit ein antipsychotisches oder genereller psychotrop wirkendes Medikament in seinen Wirkungen und Nebenerscheinungen erforscht ist, sich als überwiegend nützlich ausgewiesen hat und sachgerecht verordnet wird, dürfte sich keine weitere Diskussion um die Berechtigung pharmakotherapeutischer Behandlung ergeben. Umfragen unter der Ärzteschaft haben jedoch ergeben, wie wenig Fachkenntnisse gerade bei den praktischen Ärzten vorhanden und wieviel Mißbrauch und falsche Verschreibungen üblich sind (vgl. Gross und Wagensommer, a. a. O.). Es ist keine Seltenheit, daß antipsychotische Mittel bei Alltagsschwierigkeiten und leichteren neurotischen Erscheinungen verordnet werden. Da gerade der praktische Arzt bei seiner täglichen Beanspruchung sich kaum mehr über alle Neuerscheinungen des Arzneimittelmarktes zu informieren vermag und der geschäftstüchtigen Werbung mehr oder weniger ausgeliefert ist, wird immer wieder gefordert, die Verschreibung potenter Psychopharmaka den Neurologen und Psychotherapeuten vorzubehalten. (Vgl. dazu auch *C. H. Brieskorn,* Herstellung und Abgabe von Arzneimitteln aus ethischer Sicht, in: Naturwissenschaft vor ethischen Problemen, Katholische Akademie in Bayern, Band 49, Kösel-Verlag, München 1969, S. 13 bis 30.)

Der steigende Verbrauch von Beruhigungs- und Schlafmitteln wird zwar bislang vor allem von den Krankenkassen bedauert, hat aber viel gravierendere Konsequenzen als die finanzielle Belastung. *E. Gabriel* spricht geradezu von einer „iatrogenen Komponente bei der Entstehung der Arzneimittelsuchten", weil die Ärzte geneigt seien, bei psychogenen Erkrankungen das notwendige Gespräch durch ein Rezept zu ersetzen, daß sie außerdem dem Drängen der Patienten nach höheren Dosen und stärkeren Pharmaka nachgäben (Die Süchtigkeit. Psychopathologie der Suchten, Neuland-Verlagsgesellschaft, Hamburg 1961, S. 115; vgl. auch *H. Sattes,* Die Medikamentensucht und ihre Ursachen, in: Das bedrohte Leben, Hoheneck-Verlag, Hamm 1967, S. 107—115).

Im Jahre 1957, also noch am Anfang der Psychopharmakotherapie, sprach sich *C. G. Jung* in Gesprächen mit dem amerikanischen Psychologen *R. I. Evans* sehr skeptisch über die chemische Beeinflussung des Menschen aus. Jung konnte die positive Entwicklung, insbesondere zugunsten der unter schweren Psychosen Leidenden, nicht voraussehen. Er wies jedoch mit Recht auf die Gefahren der psychischen Abhängigkeit von Tranquilizern hin, ohne die vielen eine Lebensbewältigung unmöglich erscheint. Heute ist dieses Problem nicht mehr auf die Vereinigten Staaten beschränkt. Jung äußerte damals: „In Amerika gibt es all die kleinen Pülverchen und Tabletten. Glücklicherweise sind wir noch nicht so weit. Sehen Sie, das amerikanische Leben ist in gewissem Sinne so einseitig, so entwurzelt, daß die Menschen bei Ihnen drüben einen Ersatz für das Erdhafte brauchen. Sie müssen ihr Unbewußtes auf der ganzen Linie beruhigen, weil es sich in hellem Aufruhr befindet" (*R. I. Evans,* Gespräche mit C. G. Jung, Rhein-Verlag, Zürich 1967, S. 121). Der amerikanische Psychopharmakologe *R. H. Blum* schätzt, daß in den USA so viele psychoaktive Drogen — ohne Alkohol und Opiate — produziert werden, daß für jeden Einwohner jährlich über 60 Dosen zur Verfügung stehen. Außerdem nähmen Produktion und Verbrauch jährlich um etwa 10 % zu. Blum argumentiert jedoch, man müsse bei der Bewertung einer solchen Entwicklung „der Realität Rechnung tragen": „Der Gebrauch von Pharmazeutika gehört nun einmal zu der technischen Entwicklung einer urbanen Gesellschaft — genauso wie die Verzweiflungs- und Spannungszustände, zu deren Behebung sie eingesetzt werden" (Die heutigen psychischen Drogen und ihre Auswirkung, „Universitas", März 1969, S. 277—284).

Ataraktika als „Nahrungsmittel"

Hier bahnen sich offenbar Entwicklungen an, wie sie *A. Huxley* in Brave New World als Science-fiction projiziert hat. Die Diskussion dreht sich um die Frage: Ist der Mensch noch fähig, die Belastungen durch die technisierte Umwelt ohne pharmazeutische Hilfe überhaupt zu ertragen, oder ist es ein gefährliches Ausweichen in eine Scheinwelt, wenn der Mensch zum Psychopharmakon greift? Das „Zeitalter der Psychopharmakologie" schafft sich vielleicht einen Ersatz für die abnehmende Instinkt- und Gefühlssicherheit. „Geschichtlich gesehen, ist das ein Ausdruck der technizistischen Lebensordnung" (Janz, a. a. O., S. 50). Die einseitige Beanspruchung des Menschen in seiner Umwelt, die Gemütskräfte unterbeansprucht und unerfüllt läßt, das Einspannen in eine „systemgerechte Rationalität" (Engelmeier, a. a. O., S. 519) führen zur Hinwendung zum Psychopharmakon. Thiele stellt unter Berufung auf *H. Bürger-Prinz* die Frage (a. a. O., S. 108), „ob es nicht überhaupt ein brutaler Eingriff sei, wenn der Arzt dem Menschen mit Pillen das elementare Erlebnis der Angst nehme, das doch auch seinen Sinn im Leben habe". Janz warnt vor einer „Nivellierung" des Seelischen durch die „chemische Abhobelung". „Das Verlangen nach ‚Entlastung' als profanisierter Erlösung aber birgt die gefährliche Möglichkeit, daß mit dem ‚Ideal' der personalen Spannungslosigkeit etwas preisgegeben wird, was zu den Bedingungen der Geschichtlichkeit des Menschen gehört: die Fähigkeit, durch innere Spannungen zu reifen!" (a. a. O, S. 56).

Engelmeier setzt sich mit der zugespitzten Argumentation zugunsten der Psychopharmaka auseinander, wie sie *J. Huxley* (Glück und Wohlbefinden seien immer noch wichtiger als die Frage nach dem Woher der Gefühle) oder *Ludwig Marcuse* („Ehre deinen Körper, auf daß es dir wohlergehe auf Erden — und ernähre ihn nicht nur nach dem üblichen Diätzettel, sondern auch mit den Wunderdrogen der fortschrittlichen Biochemiker") geäußert haben. Phychopharmaka, als Nahrungsmittel genommen, führten zu regelrechten Verwüstungen an Organsystemen, betont Engelmeier. „Durch direkte Einwirkung auf das Gehirn und durch Einübung einer Verhaltensweise, welche äußere und innere Schwierigkeiten nicht mit Tat sondern mit Traum beantwortet, kommt es zu meist sehr schwer behebbaren Störungen des Persönlichkeitskernes" (a. a. O.,

S. 520). Er verlangt deshalb strenge Indikation, wenn er auch „soziale Ausnahmesituationen" einräumt.
Engelmeier geht auch auf L. Marcuses Einwand ein, der ein Versagen von Religion, Erziehung und Politik konstatiert und die „viel bescheidenere — und wirksamere Chemie" als Heilmittel anbietet. In einem müsse er Marcuse wohl recht geben: „Sollten sich wirklich Glaube und Vernunft, Wissenschaft und Politik als unfähig erweisen, den Massen, besonders den aus Feudalkulturen in die technisch-bürokratische Zivilisation geschleuderten Massen, ein Ziel zu weisen, eine Hoffnung zu geben; sollte Religion wirklich durch die Erschlaffung der Gläubigen zu einer Art ‚Opium fürs Volk' degenerieren, dann wird dem Volk in der Sinnlosigkeit seiner Existenz nichts übrigbleiben als die Flucht in das Opium oder andere Betäubungsmittel."

Die außerordentliche römische Bischofssynode (II)

Die außerordentliche römische Bischofssynode, die Papst Paul VI., in schlichterem Rahmen als bisher bei solchen Anlässen üblich, durch eine Konzelebration mit Synodalvätern am 11. Oktober 1969, am siebten Jahrestag des Beginns des Zweiten Vatikanischen Konzils, in der Sixtinischen Kapelle eröffnete, dauert zur Zeit, da dieser Bericht niedergeschrieben wird, noch an. Der Chronist befindet sich deshalb in einer dreifach unangenehmen Verfassung. Denn erstens wird die Synode zu Ende sein, noch bevor das vorliegende Heft in die Hände des Lesers gelangt. Die Ereignisse stimmen nun einmal mit den Redaktionsterminen nicht überein. Über ein Ereignis zu berichten, das noch nicht ans Ziel gekommen ist, stellt den Schreiber aber vor die Unmöglichkeit, mit ihm Schritt zu halten. Zweitens ist er, auch wenn er sich auf die hervorstechendsten Fakten beschränkt, zu Bilanzen gezwungen, die gewiß noch nicht das hergeben, was sie im Rückblick auf den Gesamtablauf des Geschehens ergeben könnten. Und drittens ist er im gegenwärtigen Augenblick auf einen Gegenstand festgelegt, der nach Meinung mancher Synodalväter eigentlich zu entbehren gewesen wäre.

Schmale doktrinale Basis

Gemeint ist damit der erste, vornehmlich lehrhafte Teil des Synodalschemas, die sog. „introductio doctrinalis", deren Inhalt wir bereits im letzten Heft (vgl. ds. Jhg., S. 481) kurz skizzierten, der aber innerhalb einer Thematik mit vornehmlich *praktisch-pastoraler* oder, wie man besser sagen würde, institutionell-organisatorischer Zielrichtung eigentlich keinen rechten Platz hat. Zumal zugegeben werden muß, daß gerade in diesem Teil unter deutlicher Hervorhebung der Prärogativen des Primats hauptsächlich die Kollegialitätslehre des Zweiten Vatikanums (durch eine fast verdächtige Überfülle von Zitaten) wiederholt und die Kontinuität oder gar Identität zwischen dem Ersten und Zweiten Vatikanum mit Zuspitzung auf die „communio hierarchica unter dem Papst" herausgestellt wurde. Also ein so wenig eminent neuer Zug, daß die Desillusion bei denen, die trotz zwingender Erfahrung von gesamtkirchlichen Konsultationsverfahren (ein solches ist gegenwärtig die Synode) immer noch Kraftakte erwarten, schon vor der Synode einsetzte. Zudem ist in den letzten Jahren die Lehre von der Kollegialität, wie sie in Ansätzen vom Zweiten Vatikanum entwickelt wurde, selbst bereits so sehr in Fluß oder besser an die Grenzen ihrer vorläufigen gesamtkirchlichen Aussagbarkeit geraten, daß ein Teil der Synodalväter, wenn auch nicht selten aus entgegengesetzten Gründen, zum Schluß kam: Die Frage sei zum gegenwärtigen Zeitpunkt und für ein theologisch eher dürftig ausgestattetes Gremium wie die außerordentliche Bischofssynode (Peritenten wurden entgegen der Forderung mancher Bischofskonferenzen, u. a. der deutschen, nicht berufen) nicht spruchreif, sie bedürfe noch des weiteren gründlichen Studiums durch eine Expertenkommission.
Dennoch beschäftigte die introductio doctrinalis mit der wesentlich besser beurteilten Relatio des Kardinals *Šeper*, des Präfekten der Glaubenskongregation, die Väter während der ganzen ersten Arbeitswoche, nahm also fast die Hälfte der gesamten Beratungszeit in Anspruch. So mag es trotz drohender Fehlanzeige nicht abwegig sein, über diesen Teil der Debatte eigens zu berichten, während ein Gesamtüberblick über die Synode aus terminlichen Gründen vorläufig noch verschoben werden muß. Ein Legitimationsgrund dafür ist wohl auch die Tatsache, daß die Tages- und Wochenpresse gerade auf diesen Teil der Debatte, trotz erstaunlicher Quantität, sehr punktuell und eher unsicher reagierte und sich im übrigen mehr auf Nebenschauplätze (klimatische Impressionen, Kontestationsmomente, Aktionen der Priestergruppen) konzentrierte. Der Leser möge das Verständnis haben, wenn wir uns hier auf die Analyse des lehrhaften Teils beschränken und einen Abschlußbericht über die Synode mit ihren begrenzten Konsequenzen für die kirchliche Praxis und ihre römischen Begleiterscheinungen (Gruppenversammlungen, Kontaktgespräche der Präsidenten der Bischofskonferenzen mit den Leitern einzelner römischer Dikasterien: Bischofs-, Klerus- und Erziehungs-[Seminar-]Kongregation, Tagung der Priestergruppen) erst für das nächste Heft ankündigen. Die besondere Hervorhebung der introductio erweist sich auch aus methodischen und sachlichen Gründen als legitim, insofern sich bereits in der Aussprache über den doktrinalen Teil und vielleicht deutlicher als bei der späteren Diskussion über Fragen der praktischen Zusammenarbeit zwischen Episkopat und Papst, zwischen Bischofskonferenzen und Heiligem Stuhl und zwischen den Bischofskonferenzen untereinander die Meinungsvielfalt, die kaum auf wenige Nenner, geschweige denn auf einen zu bringen war, widerspiegelte. Jedenfalls gewann man diesen Eindruck nach den ersten Berichten aus den „circuli minores", den neun Sprachgruppen, die für die Debatte über den zweiten Teil (über die *„engere Verbindung zwischen den Bischofskonferenzen und dem Apostolischen Stuhl"*) und den dritten Teil (über *„die engere Verbindung unter den Bischofskonferenzen selbst"*) gebildet worden waren. Dieser Eindruck bleibt freilich punktuell, da nur die Berichte der „Relatoren" der einzelnen Sprachgruppen, nicht aber die Diskussion in den Sprachgruppen selbst zugänglich wurde, während für die Vollversammlungen des Plenums während der ersten Woche ein secretum praktisch nicht bestand. Allerdings kann nicht übersehen werden, daß die Diskussion in den Sprachgruppen, schon wegen der relativ geringen Teilnehmerzahl (neun

bei der „deutschen" und je zwanzig bei den beiden „englischen" Gruppen) sich spontaner gestalten konnte und wegen der größeren Praxisnähe der Verhandlungsgegenstände auch prekärere Details zur Sprache kamen.

Auftakt mit Versprechen und Mahnung

Den Auftakt zur Debatte bildete die Ansprache des Papstes beim Eröffnungsgottesdienst. Obwohl in einem sehr paränetischen Stil gehalten und theologische Aussagen vermeidend, setzte Paul VI. doch klare Akzente. Diese unterschieden sich in ihrer jeweiligen *Sinnspitze* kaum von dem Bild des Papstes und von dessen Verhältnis zum Bischofskollegium, wie es vom Papst selbst bei vielen Anlässen, vor allem in seinen Mittwochsansprachen, immer wieder gezeichnet wird. Der Wille und die Bereitschaft, die Bischöfe, noch stärker, als es im Zuge der nachkonziliaren Reformen geschehen ist, an der Ausübung der Verantwortung für die Gesamtkirche zu beteiligen, konnte nicht geleugnet werden. Doch überzeugten die *Perspektiven* nicht. Man las da Sätze wie: „Eingedenk der göttlichen Einsetzung des Apostelamtes, über das dem Volk Gottes die Botschaft des Glaubens verkündet wird, (durch das) ihm die Geheimnisse der Gnade mitgeteilt und (von dem es) auf seinem zeitlichen Erdenweg begleitet wird, sehen wir es als unsere angenehme Pflicht an, als erster der Gemeinschaft der Bischöfe eine breitere und durchgreifendere Wirksamkeit einzuräumen..." Der Papst unterließ es auch nicht, zu betonen, daß er glaube, „diesen unseren Willen, der bischöflichen Kollegialität zum praktischen Wachstum zu verhelfen, tatsächlich *bewiesen* zu haben..." Er nannte Beispiele dafür: die Einsetzung der Bischofssynode, die „Anerkennung" der Bischofskonferenzen und die Berufung von Diözesanbischöfen „zum eigentlichen Dienst an unserer römischen Kurie". Er legte vor den Mitgliedern der Synode auch das — allerdings vorsichtig bedingte — Versprechen ab: „Wenn die Gnade Gottes uns beisteht *und* brüderliches Einvernehmen unsere gegenseitigen Beziehungen erleichtert", werde die „Ausübung der Kollegialität in anderen kirchenrechtlichen Formulierungen eine umfassendere Entwicklung nehmen können". Aber das Ziel, das er der „außerordentlichen" Synode setzte, schmeckte mehr nach Absicherung als nach Aufmunterung: Die Synode könne zwar durch „die Bestimmung des Wesens und der Amtsbefugnisse der Bischofskonferenz" (die Bemerkung zielte auf den zweiten Teil des Schemas), ihrer Beziehungen zum Heiligen Stuhl und untereinander Existenz und Weiterentwicklung der Kollegialität in kirchenrechtlichen Formen festlegen, sie solle aber zugleich den Primat „durch die *Bestätigung* der Lehre des Ersten und Zweiten Vatikanums von der Gewalt des Nachfolgers des heiligen Petrus und der Gemeinschaft der Bischöfe mit dem Papst als ihrem Oberhaupt aufhellen".

Wurde also zunächst der Spalt zur Möglichkeit verbindlicher Beschlüsse durch die Synode vorsichtig geöffnet, so machte der Papst doch zugleich deutlich, daß die Synode sich auf die Doktrin des Ersten und Zweiten Vatikanums zu beschränken habe. Ebenso vorsichtig formulierte Paul VI. die Möglichkeit praktischer Anwendung des Kollegialitätsprinzips. Mehr noch: er beließ ihre Anwendung doch mehr oder weniger deutlich in der Perspektive der *gewährten* Kollegialität, selbst dort, wo er von den originären Rechten der Bischöfe sprach: Es werde seine *Aufgabe* sein, den Bischöfen „in einem rechten Maße jene Fülle an Vorrechten und Vollmachten zuzuerkennen, die ihnen aus dem sakramentalen Charakter ihrer Erwählung zum Hirtenamt ... sowie aus der lebendigen Verbindung mit dem Apostolischen Stuhl zukommen". Noch vorsichtiger klang der Hinweis auf das Subsidiaritätsprinzip, das bereits bei der Vorbereitung der Synode in vielen Eingaben von Bischofskonferenzen als wichtiges Regulativ in den Beziehungen zwischen Volk und Amt und zwischen Bischöfen und Papst genannt wurde. Diese seine Linie (der Bereitschaft zur Zuerkennung der Fülle an Vollmachten) werde „auch nicht teilweise oder ganz durch den Umstand unterbunden werden, „daß die Anwendung des Kriteriums der *Subsidiarität* ... in demütiger und weiser Zurückhaltung so gelenkt wird, daß das Gemeinwohl der Kirche nicht von vielartigen und *übertriebenen* Formen der Autonomie der Teilkirchen gefährdet werde..."

Unbegründete Befürchtungen

Handelte es sich also vielfach auch um positive Formulierungen von Negationen, so ließ der Papst, wie er am Sonntag, dem 12. Oktober, vor den Gläubigen auf dem Petersplatz nochmals in Erinnerung brachte, innerhalb der von ihm umschriebenen Thematik volle Freiheit der Diskussion, und er stellte sich dieser Freiheit — ein zweifellos neues und nicht nur symbolisches Phänomen durch persönliche Gegenwart in den Plenarsitzungen. Befürchtungen, der Papst dränge die Synode autoritativ zu einer restriktiven Formulierung der Zuständigkeiten der (quasi)kollegialen Gremien im Episkopat, bestätigten sich nicht. Dies war ein *erstes* positives Faktum der Synode, das nach der deutlichen Warnung vor Kompetenzüberschreitungen der Bischofskonferenzen im liturgischen Bereich in seiner Gründonnerstagsansprache 1969 (vgl. „Osservatore Romano", 5./6. 4. 69) manchen nicht mehr selbstverständlich schien. Schon die Tatsache der Einberufung einer „außerordentlichen" Synode, die ja laut Statut der Behandlung und raschen Entscheidung einer besonders drängenden Frage dienen soll, erweckte angesichts jener Verwarnung und auf Grund der Vorgänge um „Humanae vitae" Mißtrauen. Außer *hypothetisch* formulierter Kritik (der Warnung vor „ehrgeizigem Machtstreben" und sich „abkapselndem Egoismus" bei Zulassung einer starken partikularkirchlichen Autonomie) und subtil verdeckten Zweifeln an der Praktikabilität kollegialer Führung („Wenn die Gnade Gottes uns beisteht und brüderliches Einvernehmen unsere gegenseitigen Beziehungen erleichtert...") war jedoch von dergleichen nichts zu merken, aber dem „Pluralismus" wurden doch pauschale (niemals in Glaubensfragen...) und doch enge Grenzen (auch nicht in der allgemeinen kirchlichen Disziplin) gesetzt. In einer indirekten Anspielung auf das Thema *Demokratie* zog der Papst auch Grenzen für die institutionelle Erneuerung im weiteren Sinne: Die Leitung der Kirche könne „weder die äußeren Formen noch die Normen weltlicher Regierungen annehmen". Der „Radikalismus der Mitte" wurde aber selbst in diesen Hinweisen nicht verlassen: Diese (die weltlichen Regierungen) würden heute „von demokratischen Einrichtungen geleitet, die zuweilen das rechte Maß überschreiten" oder von totalitären Systemen beherrscht, die der Würde des Menschen widersprechen.

Ein ängstlich-defensiver Entwurf

Eine ähnliche Färbung zeigte die „introductio doctrinalis" der Diskussionsvorlage, in die die zweite Serie der Bischofseingaben nicht mehr eingearbeitet wurde, selbst.

Die Wege zu einer doktrinellen Vertiefung, die die Papstansprache zwar nicht wies, aber immerhin offenließ, ging das Schema nicht. Zwar versuchte es in einem ersten kurzen Abschnitt den Anschluß an das erste Kapitel der Kirchenkonstitution über die *sakramentale Grundgestalt* der Kirche, der der Colombo-Theologie der Papstansprache trotz des „pastoralen Stils" nicht gelang oder wegen der strikten Beschränkung auf das Thema Primat und Bischofskollegialität nicht beabsichtigt oder vermieden wurde. Immerhin war in der „introductio" perentorisch die Rede von „jener brüderlichen Einheit der Christen", „die in der Teilnahme am sakramentalen Priestertum Christi durch die Taufe begründet wird und die in diesem mystischen Leibe die innigste Einheit und zugleich die Pluralität und Diversität der Glieder und Funktionen nach sich zieht". Die Einheit mit Christus „in Seinem Geist" wurde als das Eigentliche der „christlichen Existenz" der hierarchischen Einheit zugesellt. Auch sprach das Schema parallel zum Verhältnis zwischen Papst und Bischöfen von der *Communio* der Bischöfe. Diese Communio habe als wesentlich konstitutives Element ein sakramentales Fundament: die spezifische Teilnahme am einen Priestertum Christi in der Bischofsweihe. Hierin sei das *ständige Fundament* (fundamentum permanens) jeder Aktivität der Bischöfe zu suchen. Auch an den Aussagen der Kirchenkonstitution über den „diakonischen Charakter" des Amtes gegenüber der Gemeinschaft aller Christen wurde festgehalten. Aber die „introductio doctrinalis" versuchte weder über den konziliaren „Äquilibrismus" von Primat und Episkopat, zwischen Haupt und Gliedern des Kollegiums, zwischen „communio hierarchica" und „unio collegialis" hinauszuführen noch eigentlich die Spannung zwischen diesen Begriffspaaren zu erklären.

Mehr kanonistisch als ekklesial

Daß die „nota praevia" zur Kirchenkonstitution (sie wurde wie später in der Relatio von Kardinal *Šeper* — dort interpretierend — nur ein einziges Mal zitiert) mit ihrer das Erste Vatikanum geradezu übertreffenden Zuspitzung auf die „potestas directa et immediata" des Papstes den geheimen Leitfaden bildete, ergibt sich schon aus dem *Textaufbau* der Einleitung. Schon zu Beginn des Abschnitts über die „Communio der Bischöfe" wurde der Abschnitt 18 der Kirchenkonstitution zitiert, der seither häufiger als jeder andere in päpstlichen Ansprachen und römischen Dokumenten wiederkehrte, daß nämlich das Petrusamt als „immerwährendes und sichtbares Prinzip der Glaubenseinheit und der Gemeinschaft" eingesetzt sei, dem zufolge (nach Abschnitt 23 der Kirchenkonstitution) der Bischof von Rom als der Nachfolger Petri seinerseits „das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen" ist. Der nächste Abschnitt (über die „kollegiale Aktivität der Bischöfe") begann bezeichnenderweise wiederum mit einer in der Wahl der Worte ungewöhnlich zugespitzten Aussage über das päpstliche Amt. Das Petrusamt wird als Amt „der Einheit des Volkes Gottes in den vielen Lokalkirchen" beschrieben. Während man die einheitstiftende Funktion des Bischofs für die Partikularkirche und des Kollegiums für die Gesamtkirche auffallend vernachlässigt sieht, wird vom Nachfolger des Petrus gesagt, er bilde auf Grund seiner Potestas über das ganze Volk Gottes das „sichtbare Koordinierungs- und Leitungsprinzip *jeglicher* (totius) Aktivität der Kirche.

Dieser wohl nur kanonistisch, aber kaum theologisch verständlichen Darstellung des Papstamtes folgten die in den letzten Jahren zur Gewohnheit gewordenen Absicherungen, die zugleich die Bereitschaft zur Zulassung erhöhter Mitverantwortung des Kollegiums als *gewährter* Kollegialität einschließen: Es sei Aufgabe des Papstes, der als Einheitsprinzip der Kirche in besonderer Weise Prinzip der Einheit des Bischofskollegiums sei, die „wunderbare communio" der Bischöfe in actione zu fördern. Aber der Papst habe ebenso den Modus zu bestimmen, wie die Sorge für die Gesamtkirche ins Werk zu setzen sei, ob personal oder kollegial (vgl. nota praevia, Abschnitt 3). Summa summarum: die Rolle des Papstes erscheint nochmals kraftvoll vergrößert, während die Idee der Kollegialität mehr als einmal zum bloßen „affectus collegialis" (als terminus technicus eine etwas zwiespältige nachkonziliare Neuschöpfung) herunterstilisiert wurde. Erscheint im Zusammenhang mit der faktischen Ausübung der Kollegialität dieser affectus als reale *psychologische* Voraussetzung ihrer Praktikabilität, so nimmt es doch wunder, wenn zwei Absätze vorher gesagt wird, in der sakramentalen Einheit des Episkopats gründe „jener affectus collegialis", durch den das Haupt und die Glieder des Episkopats in der pastoralen Leitung der Kirche die Einheit wahren und zu gemeinsamen Willenskundgebungen kommen würden. Die Bischofsweihe, die sakramentale Zugehörigkeit zum obersten Leitungsgremium der Kirche, begründet wohl doch nicht unbedingt die affektive Neigung zur kollegialen Zusammenarbeit, wohl aber, was „mehr" ist, das Recht und die Verpflichtung zur kollegialen Verantwortung und Mitentscheidung für die Gesamtkirche bei voller Wahrung der Rechte der Partikularkirchen. Auch betont die Kirchenkonstitution (Abschnitt 21), es sei Sache der Bischöfe, „durch das Weihesakrament neue Erwählte in die Körperschaft der Bischöfe aufzunehmen". Der papalistische Zug im Schema (das Wort Papalismus gebrauchte in der Diskussion überraschenderweise gerade ein afrikanischer Bischof, *H. Thiandoum* von Dakar) wurde zwar gemildert, aber nicht beseitigt durch die (abstrakten) Hinweise auf das breite Feld möglicher kollegialer Mitwirkung zum Wohle mehrerer Kirchen (Bischofskonferenzen) oder der Gesamtkirche (Mitverantwortung mit dem Papst). Daß die „Übung des kollegialen Affekts viel weiter reicht als die strikt kollegiale Aktivität", wollte gewiß niemand leugnen, aber eine Reihe von Synodalen lasen aus diesem Hinweis das Bemühen heraus, Kollegialität (im rechtsontologischen Sinne) nicht als *Strukturprinzip* der Kirche zu verstehen, sondern strikte auf die Bischofskollegialität zu beschränken und es hier nochmals (nach traditionellem Verständnis) auf Akte des Gesamtkollegiums mit und unter der Leitung des Papstes einzugrenzen. In dieser Sicht ist es wohl selbstverständlich, daß auch die Bischofskonferenzen bloß als Frucht des kollegialen Affekts verstanden werden. Dieser herrschende Eindruck wurde weder durch den Hinweis beseitigt, die Synode selbst komme einer „strikt kollegialen Aktion" nahe (*Šeper* ging dann noch einen Minischritt weiter und meinte, sie komme einer kollegialen Aktion im eigentlichen Sinne ganz nahe — *maxime accedit*), noch durch die Versicherung am Schluß der „introductio doctrinalis", der Papst bedürfe heute in breiterer Form der Mithilfe der Brüder im Episkopat bei der ordentlichen Leitung der Herde Christi: Denn wer weidet die Herde Christi, der *Papst* seorsim mit den Bischöfen als „Thronassistenten" (Kardinal *Suenens*) oder das *Bischofs-*

kollegium mit dem Papst als personaler Spitze oder die kirchlichen *Amtsträger* (in funktionaler Zuordnung jenseits von Papalismus und Episkopalismus) in Zusammenarbeit mit den verschiedenen *Gaben* in der Kirche. Aber manchen Synodalen war schon der Hinweis auf die Bedürftigkeit des Papstes suspekt. Was heißt da schon, der Papst „bedürfe" heute dringender der Hilfe seiner Brüder, wie könne dann der Papst seine Entscheidungen „frei" (seorsim, ad placitum) treffen, meinte Kardinal *E. Vagnozzi*, der Präsident der Präfektur für Wirtschaftsangelegenheiten des Vatikans, einst (in der Ära Spellmans einflußreicher Päpstlicher Delegat in Washington).

Die Relatio Šeper

Gegenüber der Grundtendenz des Schemas verriet die Berichterstattung von Kardinal *Šeper* eine etwas andere Tönung. Zwar lehnte sie sich thematisch durchaus an die „introductio" an und wiederholte einzelne knifflige Passagen im Wortlaut, verblieb, wie zu erwarten, ebenfalls innerhalb der ungelösten Dialektik des dritten Kapitels der Kirchenkonstitution einschließlich der „nota praevia", setzte aber doch etwas andere Akzente. Die Federführung des Sondersekretärs für den ersten Teil des Schemas, des römischen Dogmatikers iberischer Herkunft, *P. Anton SJ*, der jedoch seine theologische Prägung durch die alte Theologengeneration des deutschen Sprachraums (als Schüler von Prof. *Schmaus*) erfuhr, war in der Relatio gegenüber dem vorherrschenden Einfluß der beiden Offiziumstheologen *P. Reuther OMI* und *P. Bertrams SJ* (letzterer Hauptredaktor der „nota praevia") deutlich erkennbar. Die Relatio war nicht nur ausführlicher (17 Textseiten gegenüber 7 der „introductio"), sondern trotz des umständlichen Lateins gründlicher gearbeitet, ausgewogener, weniger ängstlich-defensiv, wenn auch römische Grundpositionen nicht verlassend, mit einem Wort offener. Diese Offenheit, die nicht unbedingt mit Progression verwechselt werden sollte, zeigte sich vor allem unter drei Gesichtspunkten: im Versuch, das Verhältnis von Primat und Episkopat stärker als tragendes Moment der „communio" der Gesamtkirche zu sehen; in der realistischeren Einschätzung der geschichtlichen Vielfalt und Wandelbarkeit der Formen des Verhältnisses zwischen Papst und Episkopat; in der souveräneren Interpretation der Abschnitte 22 und 23 von „Lumen gentium" und ihrer papalistischen Zuspitzung in der nota praevia.

Zum ersten: Die Communio-Theologie (der Ausdruck findet sich in der Relatio selbst) als Grundkomponente der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums nahm darin einen breiten Raum ein. Bereits in der Einleitung wird das Kollegialitätsprinzip als *theologische* Aussage mit dem mehr *soziologischen* Begriff der „corresponsabilitas", der „Mitverantwortung" in dem von Kardinal *Suenens* geprägten Sinne (vgl. sein Buch, Mitverantwortung in der Kirche, Styria, Graz 1968) gepaart. Letztere wurde als ein „quasi wahres konziliares Erbe" akzentuiert, „das sowohl der oberste Hirte der Kirche als auch die Bischöfe sich ganz besonders (maxime) vor Augen halten müßten, damit „eine wahre Konspiration der Kräfte aller Glieder der Kirche zugunsten des Gemeinwohls" zustande komme. Aber die kollegiale Amtsausübung wird nicht nur in einem allgemeinen soziologischen Sinne, der im Zug der Zeit liegt und administrativ-technisch gefordert ist, sondern auch *theologisch* rückgebunden an ein Kirchenverständnis, das trotz aller Betonung des im übrigen in seinem Wesen und seiner Bedeutung, wie in der Debatte wiederholt wurde *(Suenens, Döpfner, Corboy, Maximos V.)*, heute kaum in Frage gestellten Primats die Einheit der Kirche primär von ihrer sakramentalen Grundlage (als Heilszeichen unter den Nationen), von den Früchten des Glaubens und von den Gaben des Heiligen Geistes (virtutes fidei, dona Spiritus Sancti) her interpretiert wissen will, ohne die institutionelle Einheit der Kirche damit in Frage zu stellen. Die Kirche wurde verstanden als organische und lebendige Einheit von inneren (Geistesgaben, Glaube, Hoffnung und Liebe) und äußeren Elementen (Glaubensbekenntnis, sakramentaler Vollzug, kirchliches Amt), aber als Einheit, für die beide Elemente in je eigener Weise konstitutiv sind, die nicht bloß *nebeneinander* gesehen werden dürfen, sondern *zusammen* „ein Eines und ein Ganzes" bilden. Die äußeren Elemente werden den inneren nicht bloß äußerlich hinzugefügt, sondern jene werden in diesen so dargestellt, daß, wenn die äußeren Elemente der communio fehlen, die inneren nicht gesellschaftlich aktuiert werden können. Die äußeren Elemente der Kirche stellen vielmehr ein sakramentales Zeichen dar, durch das sie die inneren Elemente als das durch das Zeichen Bezeichnete ausdrücken und ins Werk setzen.

Schritte zu einer Integration des Amtes

Diese sakramentale Zuordnung des Außen und des Innen der Kirche als Communio hat als Tendenz etwas Zweideutiges an sich: Man kann daraus die ekklesiologischen Voraussetzungen für eine sakramentale und kommunitäre *Integration* des Amtes in die Gesamtkirche ableiten, man könnte den gleichen Versuch aber auch als Weg zur *Mystifizierung* des Amtes über das Medium der stärker erkannten Sakramentalität der Kirche interpretieren. Im Ganzen schien die Relatio jedoch mehr der ersten Tendenz zu folgen: Denn erstens erscheint in einer solchen Beschreibung der Kirche als sakramentaler Einheit des Außen und Innen die Communio aller vorrangig vor der Unterscheidung in Ämter und Funktion. Das Juristische wird zu einem *notwendigen*, aber nicht mehr zum Element der Einheit *schlechthin*. Zweitens wird die hierarchische Potestas, wie später vor allem Kardinal *Willebrands* vermerkte, ein Zeichen unter vielen und nicht das — wenn auch uneingestanden — einzige. Drittens ist dadurch eine fast totale Isolierung des Amtes oder eine Subsumierung der Kirche unter das Amt und deswegen indirekt auch des Kollegiums der Bischöfe durch das Petrusamt unmöglich gemacht. Die Relatio verfolgte diesen Weg immerhin selbst mit einiger Konsequenz, wenn sie auf die „nicht wenigen praktisch-pastoralen Folgerungen . . . aus der *vorrangigen* Betrachtung der Totalität der communio der Gläubigen" (in der in nuce auch eine Theologie des Heiligen Geistes angedeutet wird) für das Verhältnis zwischen Kirchenvolk und Amtsträgern hinweist. „Wenn", so hieß es in der Relatio wörtlich, „das hierarchische Amt in solch enger Verbindung mit allen Gläubigen verstanden wird, dann können daraus manche Anwendungen für die konkrete Ausübung der geistlichen Gewalt zum Wohle des Gottesvolkes abgeleitet werden. Die wahrhafte Gleichheit der Gläubigen „quoad dignitatem et actionem" zerstöre den hierarchischen Aufbau nicht, wohl aber drücke sich darin klarer der *Dienstcharakter* des Amtes gegenüber dem Volk aus.

Die Relatio Šeper schien zu solchen Konsequenzen freilich mehr zu ermuntern als sie selbst zu entwickeln. Denn

in den Abschnitten über die Kollegialität der Bischöfe (Kapitel 2, Abschnitt 4 und Kapitel 3) beließ sie es im wesentlichen bei den gängigen konziliaren Unterscheidungen und prägte die Einheit der Gesamtkirche und in innerer Analogie dazu des Bischofskollegiums zu einer möglichst engen Bindung zwischen Haupt und Gliedern. Aber man war offensichtlich auch hier bestrebt, Einseitigkeit zu vermeiden. Šeper hielt das eigene ekklesiologische Fundament durch, wenn er auch hier den Heiligen Geist als Prinzip der Einheit (offensichtlich von den Ostkirchen lernend) sehr deutlich apostrophierte und nicht nur, wie es in Rom gegenwärtig meist zu geschehen pflegt, von der Bindung des Kollegiums *an* den Papst, die selbstverständlich auch betont wurde, sondern auch von der Verbindung des Papstes *mit* dem Kollegium sprach und die stereotype Formel vom Papst als dem Prinzip und dem Fundament der Einheit auf „die Ordnung der geistlichen Amtsausübung" einschränkte.

Die geeignetste Form hierarchischer Gemeinschaft

Von diesen *ekklesiologischen Voraussetzungen* her kam Šeper auch zu einer historisch nüchterneren Betrachtung der verschiedenen möglichen Formen des Zusammenspiels zwischen dem Papst und dem Bischofskollegium, auch wenn die verschiedenen Modi des Zusammenspiels im Verlauf der Geschichte etwa anläßlich von Ökumenischen Konzilien nur sachte angedeutet werden und etwa die Form der hierarchischen Communio der alten Kirche (zum Bedauern vor allem der Orientalen) unerwähnt blieben. Aber immerhin wurde trotz der einleitenden Verbeugung vor den bisherigen Bemühungen des Papstes um Formen quasi kollegialer Führung aus den Hinweisen auf die Geschichte die Folgerungen gezogen. Es sei an der Zeit, die Frage nach der heute geeignetsten Form der hierarchischen Gemeinschaft, „der gemeinsamen Prüfung der Hirten zu unterwerfen". Freilich blieb auch die Relatio Šeper auf halbem Wege stecken, da die theologischen Konsequenzen selbst nicht zu Ende gedacht wurden. Man gab zwar zu verstehen, daß es *zweckmäßiger* sei, wenn die höchste Leitungsgewalt in der Kirche vom Papst zusammen mit dem Bischofskollegium ausgeübt werde, aber die Kollegialität schien in actu immer eben noch mehr eine Frage der *bloßen* Zweckmäßigkeit zu bleiben. Auch sonst bot der Bericht genügend Angriffsflächen, die aber nur von wenigen Vätern genutzt wurden, offenbar nicht nur deswegen, weil die meisten Interventionen (da im wesentlichen Voten der Bischofskonferenzen) schon *vor* der Lektüre der erst zu Beginn der Synode verteilten Relatio verfaßt waren. Es fehlte auch nicht an *Sicherungen* der alleinigen Entscheidungsgewalt über die Ausübung der obersten Gewalt in der Kirche durch den Papst, durch das „Primatscharisma" oder kollegial. Šeper versuchte auch eine nicht ganz gelungene Ehrenrettung der „nota praevia", wenn er erklärte, jene erlägen einem Irrtum, die meinten, der Papst dissoziiere sich vom Kollegium, wenn er von sich aus gesamtkirchliche Entscheidungen treffe; denn der Papst übe *immer in der Kirche* das Amt als Haupt der Bischöfe und Gläubigen aus, und zwar im Namen Christi und nicht im Namen und durch Bevollmächtigung der anderen Bischöfe. Aber er war immerhin souverän genug, um auch die andere Seite dieser diffizilen Dialektik zu interpretieren: das „ad placitum" könne nicht bedeuten, daß der Papst sich nur nach subjektiven und willkürlichen Normen zu richten habe. Er machte *objektive Normen* geltend, solche mit *Konstanz,* also die aus der Offenbarung abgeleiteten, aber auch *variable,* also gesellschaftlich und geschichtlich bedingte, die sich aus dem je konkreten Gemeinwohl der Kirche herleiten. Und noch etwas fiel an der Relatio Šeper auf: das „sub petro", das Kardinal Döpfner in seiner Intervention — allerdings völlig unkontrovers — gebrauchte, von dem aber Kardinal Suenens meinte, es würde zu häufig in den Mund genommen, war nichts zu hören, dafür um so häufiger das „cum petro". Und statt byzantinistischer Reverenzerweise an einen für sich seienden Papst konnte man häufiger die Wendungen hören: Petrus und die übrigen Apostel, der Papst und die (oder: mit den) übrigen Bischöfe(n). Wer dem konziliaren Ringen um solche Nuancen auch nur von ferne assistierte, wußte auch solche Kleinstschritte hierarchischer Selbstbefreiung zu schätzen. Er war vollends begeistert, als mehrere Synodalen unbekümmert um die persönliche Anwesenheit des Papstes ihren Dissens mit der Art gegenwärtiger Pontifikatsausübung (in einzelnen Fällen) bekundeten und sogar Kardinal *Heenan,* diesmal nicht gegen gottverlassene Periten, sondern gegen publizierende Kardinäle polemisierend (durch Interviews helfe man dem Papst und der Kirche nicht) sich zu der Äußerung durchrang, gegebenenfalls sei es doch richtig, daß Bischöfe dem Papst ins Angesicht widerstehen wie weiland Paulus dem Petrus in Antiochien (vgl. Gal. 2, 11). Der Monarch aus innerem Zwang schien wenigstens für Augenblicke dem ältesten Bruder als Familienchef gewichen. Ein bißchen argumentierende Brüderlichkeit schien verwirklicht. Aber nicht wenigen Vätern ging dies alles entschieden zu weit. Der Papst, so meinte sinngemäß Titularbischof *Colombo,* dürfe in seinen Entscheidungen weder juristisch noch moralisch begrenzt werden. Und Kardinal *Staffa,* jetzt Präfekt der Apostolischen Signatur, seinerzeit Sekretär der Studienkongregation und einer der konsequentesten Exponenten der Konzilsminderheit, optierte ganz klar und ohne Abstriche für Ad-placitum-Entscheidungen des Papstes.

Ein Meinungsspektrum mit Nuancen

Läßt man aber solche mehr die Heiterkeit stimulierende als die Sache vorantreibende Formulierungen und Invektiven am Rande beiseite und versucht sich über den Gang der gesamten Diskussion Rechenschaft zu geben und folgt man dabei nicht dem etwas zu platten Schema von P. *Anton* zum Abschluß der Debatte (Dissenspunkte, Meinungsverschiedenheiten, Klärung von „Mißverständnissen"), sondern dem sachlichen Gehalt der Interventionen und ihrer individuellen Profilierung, so könnte man etwa fünf Grundströmungen unterscheiden: Die Vertreter der ersten (die „Papalisten") verfolgten die klarsten Zielsetzungen und brachten die „eindeutigsten" Argumente vor. Es waren, man kannte sie noch von der Kollegialitätsdebatte des Konzils her, die Verfechter einer fast in jeder Hinsicht uneingeschränkten Ausübung der päpstlichen Zentralgewalt. Für sie waren die klaren Proportionen einer verwalteten Kirche noch in Ordnung. Eine fast heile Welt, die Kardinal *Staffa* mit nahezu ciceronischem Glanz zu schildern wußte. Die Initiative jeglicher kollegialer Handlungsweise lag für sie ausschließlich beim Papst. Ihre Stimmen waren zahlenmäßig von Gewicht, auch wenn die meisten von ihnen nur in eigenem Namen sprachen, denn sie wurden durch die breite Präsenz der Kurie verstärkt. Eindeutig zu dieser Gruppe zu zählen waren außer den

genannten Kardinälen *Staffa* und *Vagnozzi* wohl auch die Kardinäle *Agagianian,* der Präfekt der Propaganda Fide (von Haus aus Armenier), und *N. Th. Gilroy* (Sydney) und (mit hier nicht nachzuzeichnenden Abstufungen und unterschiedlichen Motivationen, die sich aus ihrer konkreten Umwelt ergaben) Kardinal *Wyszyński* (Gnesen und Warschau), Kardinal *Th. B. Cooray* (Colombo) und der Sache nach, auch wenn sie sich nicht dazu äußerten, Kardinal *Felici* und der in Rom angesehene indische Kardinal *V. Gracias* (Bombay), einer der drei delegierten Präsidenten der Synode. Für manche von ihnen hatte das Suenenssche Bild vom „Thronassistenten" nicht nur symbolische, sondern wörtliche Bedeutung. Die ins Schema gerutschte Umschreibung, der Papst sei Einheits- und Koordinationsprinzip der *ganzen* (oder jeglicher) Tätigkeit der Kirche, die besonders von Kardinal *Willebrands* im Blick auf die Lokalkirchen und auf die Ökumene angegriffen wurde, entsprach ihrer Primatvorstellung bis ins Detail. Manchen ihrer Vorstellungen nahe kamen auf Grund entgegengesetzter politischer und pastoraler Umstände Erzbischof *C. Morcillo Gonzalez* von Madrid und, wie sein letztes Interview mit dem „Petrusblatt" (12. 10. 69) zu Beginn der Synode zeigte, auch Kardinal *Bengsch.*

Sie erhielten zum Teil programmierte, zum Teil ungewollte Unterstützung aus zwei weiteren Gruppen, die in ihrer Ausrichtung und Kohärenz sehr viel schwerer zu umschreiben sind, weil theologische und praktische Motivationen, die in sich Gegenteiliges besagten, oft ununterschieden ineinander verflochten blieben. Da waren zunächst die *„Äquilibristen"*, die Vertreter des Sowohl-Als-auch um jeden Preis, die die dem Begriffspaar Primat — Kollegialität innewohnende Spannung durch ein meditatives Plädoyer für den „kollegialen Affekt" mehr überspielten als entkrampften. Darunter verbargen sich verschiedene Vorstellungen. Kardinal *F. Marty* (Paris) meinte nicht dasselbe wie Kardinal *Daniélou* oder Titularbischof *Colombo,* wenn er dem Streit um das Institutionelle ein spirituelleres Kirchenbild mit einer „pastoraleren" Wertskala entgegensetzte. Und doch war zu erkennen, daß auch er eine Kollegialitätsidee vertrat, die die gegenwärtige konkrete Zuordnung von Papst–Kurie–Bischöfen unberührt ließ. Den eigentlichen Kern dieser Gruppe bildeten wohl die erklärten Montinianer, die auch in einem spezifisch persönlichen Verhältnis zum gegenwärtigen Papst stehen: Kardinal *Daniélou,* Titularbischof *Colombo,* mit Einschränkung auch der Löwener Theologe und Hauptredaktor von „Lumen gentium", *G. Philips,* und der soeben vom Papst zum Vorsitzenden der Italienischen Bischofskonferenz ernannte Kardinal *A. Poma* (als Erzbischof von Bologna Nachfolger von Kardinal Lercaro). Viele von ihnen waren einer weitgehenden Gewährung von kollegialer Mitverantwortung der Bischöfe keineswegs abgeneigt. Aber aktuelle Rechte des Papstes sollten nicht eingeschränkt, Führungsmethoden höchstens sehr vorsichtig in Frage gestellt werden.

Die „Großen" und die „Kleinen"

Die dritte Gruppe, mit einiger Vorsicht wohl als Gruppe der „Dialektiker" zu bezeichnen, rekrutierte sich vornehmlich aus Vertretern der Dritten Welt. Die Spannung zwischen entgegengesetzten Motivationen war bei ihnen am ausgeprägtesten. Als pastoral bekümmerte Bischöfe, die theologisch einer erweiterten Autonomie der Orts- bzw. Partikularkirchen aufgeschlossen waren (Beispiele waren die Lateinamerikaner Erzbischof *M. McGrath,* Panama, und Weihbischof *E. Pironio,* Generalsekretär des CELAM), plädierten sie dennoch für eine möglichst faktische Stärkung des Primats gegenüber den Bischofskonferenzen. Für sie war der Papst der Beschützer der „Kleinen" gegenüber den „Großen", deren kirchlichen (und wirtschaftlichen) Neokolonialismus sie fürchteten. Die Warnung vor kirchlichen „Nationalismen" (ein häufig gehörtes und diskutiertes Wort) hatte hier seinen Platz. In die gleiche Richtung wiesen zum Teil noch gezielter afrikanische Synodalen, wie z. B. die Kardinäle *Duval* und *Zoungrana,* der zudem gegen die europäischen „Verwirrer" polemisierte, die die Afrikaner in ihrem Glauben verunsicherten. (Unmittelbarer Angriffspunkt war ein Synoden- und Papstbeitrag von *H. Küng* in „Le Monde", in dem dieser den Afrikanern etwas pauschal Konservativität vorwarf und der deshalb die afrikanischen Bischöfe nicht wenig irritierte.) Eine nur schriftlich eingereichte Intervention der Kongolesischen Bischofskonferenz argumentierte ähnlich. Der *Afrikabesuch* des Papstes hatte seine Wirkung nicht verfehlt. Die Auseinandersetzung um „Humanae vitae" wirkte hier ebenfalls nach. Für viele Afrikaner und die meisten Lateinamerikaner führte sie zu einem eindeutigen Solidarisierungseffekt mit dem Papst, eine Tatsache, die von der Tagespresse bei der Synodenberichterstattung vielfach übersehen wurde. Die etwas holzige Mahnung, so etwas dürfe sich nicht mehr wiederholen, war nicht nur von Europäern an den Papst gerichtet, sondern auch von Bischöfen der Dritten Welt an Bischofskonferenzen Europas.

Reformer ohne Mehrheit

Die vierte Gruppe, nicht ganz zutreffend als „Kollegialisten" bezeichnet, war in sich etwas homogener, aber keineswegs auf Zentraleuropa beschränkt. Sie forderten mehr oder weniger nachdrücklich nicht nur eine weitereichende Dezentralisierung kirchlicher Leitungsbefugnisse bei gleichzeitiger Erhöhung der Mitverantwortung der Bischöfe mit der zentralen Kirchenleitung (Kardinal *Suenens,* Kardinal *Alfrink,* mit Einschränkung auch Kardinal *Wojtyla,* Krakau), sondern auch die theologische Weiterentwicklung der Kollegialitätslehre unter Berücksichtigung der anderen gesellschaftlichen Strukturprinzipien (Subsidiarität, Solidarität) in der Kirche in Richtung auf eine echte Ausprägung des Bischofskollegiums als Träger der obersten Vollmacht in der Kirche mit dem Papst als seinem Haupt (Kardinal *Döpfner,* der Abtprimas der Benediktiner, *R. Weakland,* und Bischof *Vonderach,* Chur, während Kardinal *König* sich noch in Wien aufhielt). Diese Gruppe erkannte auch in den verschiedenen Regional- oder Teilbetätigungen der Kollegialität (Bischofskonferenzen, Synoden) über die Relatio Šeper hinaus einen echten (in die Gesamtkirche einzuordnenden) kollegialen Akt. Hier zeigten sich auch die entschiedensten Ansätze für eine Stärkung der Bischofssynode selbst und für ihren Ausbau zu einem Mitentscheidungsorgan. Diese Positionen wurden wörtlich oder der Sache nach auch von einzelnen Vertretern Asiens (Kardinal *Darmajuvana*), Afrikas (Kardinal *McCann*), Lateinamerikas (Bischof *S. E. Carter,* Kingston), und vom Vertreter Kanadas (Erzbischof *A. Carter*) unterstützt.

Die fünfte Gruppe schließlich, mit einem unscharfen Terminus wohl am besten als *„Ökumenisten"* zu bezeichnen, stimmten mit den Postulaten der vierten Gruppe vielfach

überein, setzten aber ihren Schwerpunkt in je verschiedener Weise auf die Lokalkirche. (Eine Mehrheit stand hinter beiden nicht.) Dabei gab es „uneigentliche" (z. B. Kardinal *Wright*), die zwar Lokalkirche sagten, aber darunter vor allem ihre rechtliche Verfassung rund um den Bischof meinten und „eigentliche", die versuchten, die volle Realität der *Lokalkirche* und angesichts eines wachsenden gesamtchristlichen Bewußtseins und der gelegentlich zu stürmischen Ökumene „von unten" den eigentlichen möglichen Weg zu einer Wiedervereinigung aufzuzeigen (Kardinal *Willebrands*, auch Erzbischof *K. Amissah*, Ghana, und Erzbischof *A. Perraudin*, Ruanda-Burundi). Geradezu als Fachleute erwiesen sich hier die Vertreter der *Orientalen* (Patriarch *P. P. Meouchi*). Manche von ihnen hatten allerdings mehr Eigenes im Sinn und setzten die Partikularkirche mit ihrem eigenen Ritus gleich. Manche Vertreter der Orientalen wiesen auch in Richtung der ersten oder zweiten Gruppe (z. B. der Armenische Patriarch *Batanian*). Aber immerhin kann die Tatsache, daß die Partikular- und Ortskirche als heute nächstliegendes theologisches Problem, wenigstens als Problem deutlicher in den Blick kam, vermutlich als wesentlichstes *Ergebnis* der Lehrdebatte dieser Synode verbucht werden.

Engpässe in die Zukunft

Übereinstimmung konnte freilich angesichts der bunt fallenden Meinungen nicht erzielt werden. Die hier genannten fünf Strömungen könnten gewiß in weitere 52 Untergruppen (soviel mündliche Voten wurden abgegeben) gegliedert werden. Es gab zwei fast nicht zu überwindende Handicaps: die *relative Überalterung* der Teilnehmerschaft und die *Zusammensetzung* der Synode selbst, nachdem die Stimme jeder Bischofskonferenz, ob die der USA oder Deutschlands oder die Ruanda-Burundis oder Maltas gleich viel Gewicht hatte. Gerade Reformer zeigten sich deshalb von der Form der außerordentlichen Synode kaum begeistert. Die katholische UNO (um ein weiteres Suenenssches Bild zu gebrauchen — und in Frage zu stellen) war da bereits perfekt. Nur der Sicherheitsrat war etwas anders gelagert.
Eine gewisse Einigkeit ergab sich nur durch die Einsicht in die gemeinsame Überforderung durch die theologischen Aspekte des Themas. Verschiedene Synodalen hatten schon während der Debatte den Vorschlag unterbreitet, über die „introductio" nichts zu beschließen, sondern das Thema mit der Relatio und den Voten der Väter der *internationalen Theologenkommission* zum weiteren Studium zu überlassen. Zum Schluß der Debatte formulierte Kardinal *Döpfner* den Abstimmungsvorschlag: Es sollte weder über den Entwurf noch über die Relatio Šeper (wie manche vorgeschlagen hatten) abgestimmt werden, sondern über die Überweisung an die theologische Kommission. Die Verfahrensweise in der Zeit von der Abgabe dieses Votums bis zur Abstimmung am 22. Oktober war ein Musterbeispiel an Mischung von römischer „Klugheit" und „parlamentarischer" unüblicher Geschäftsordnung. Kardinal *Daniélou* schlug vor, das Thema der Theologischen Kommission *und* der Glaubenskongregation zu überweisen. Kardinal *Conway* (Armagh) wollte die Arbeit der Theologenkommission auf Materialsichtung beschränken, das weitere sei Aufgabe des Lehramtes. Am nächsten Tag formulierte dann Kardinal *Gracias* (als delegierter Präsident) einen sehr viel anderen Abstimmungsvorschlag: „Sind die Väter damit einverstanden oder nicht, daß die von Kardinal Šeper verlesene ... Relatio als Grundlage für eine weitere Vertiefung der Frage angenommen werden kann?" Das Plenum hatte keine Möglichkeit zu entscheiden, über welche Vorschläge es abstimmen wollte. Ein Hinweis auf die Theologische Kommission tauchte in der Abstimmungsfrage nicht mehr auf. Auch von einer Berücksichtigung der Voten der Väter war nicht mehr die Rede. Sollten ihre Anstrengungen nur ein Sandkastenspiel gewesen sein? Primatiale Reverenz und Geschäftsordnungsklippen ergaben da eine recht hinderliche Legierung. Das Ergebnis der späteren Abstimmung war nicht sehr eindeutig: 77 stimmten mit Ja, 53 machten Vorbehalte (die meisten wegen Nichtnennung der Theologenkommission); der Rest stimmte mit nein oder enthielt sich. Wenn eine AP-Meldung (22. 10. 69) die Abstimmung als Sieg der „Progressiven" feierte, so war dies in jeder Hinsicht eine grausame Verzeichnung der Realität. Denn die Rolle, die die Theologenkommission bei dem Thema zu spielen hat, ist noch unsicher und mit irgendwelchen gemischten Gremien hat man bisher keine sehr überzeugende Erfahrung gemacht. Ein Schritt voran dürfte die Abstimmung trotzdem gewesen sein, wenn die Synodalväter zugleich mit ihren Vorschlägen zur praktischen Verwirklichung der Kollegialität (Aufwertung der Synode, Konsultation des Episkopats vor wichtigen Entscheidungen des Papstes, Beschränkungen der römischen Exekutive) einigen Erfolg haben.

Kurzinformationen

Die **Dritte Klausurtagung der lutherischen Bischöfe** im Anschluß an die „umfunktionierte" Generalsynode von Tutzing (vgl. ds. Heft, S. 504), Thema „Kirche und Gesellschaft", stand von vornherein unter dem hohen Maßstab, den die erste Klausurtagung von Schloß Kranzbach zum „Streit um die Bibel" gesetzt hatte (vgl. HK 21, 283 f.). Damals erfolgte ein respektabler Ansatz zur Wiederbelebung des lutherischen Lehramtes. Die Zweite Klausurtagung vom Oktober 1968 auf der Insel Reichenau setzte zwar das Thema fort: „Schrift – Bekenntnis – Lehrautorität", aber sie blieb die Antwort schuldig; und wenn man jetzt nachliest (vgl. HK 22, 547 f.), entdeckt man, daß die Generalsynode von Tutzing die Forderung nach „neuem Bekennen" nur in anderer Form wiederholt, aber nicht realisiert hat. Das fast zu rasch veröffentlichte Kommuniqué der Dritten Klausurtagung (epd, 13. 10. 69) ist enigmatisch: Es müßten die „speziellen Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft" untersucht werden, weil u. a. „die Deutung der pluralistischen Gesellschaft und ihres (im Wahlkampf der F.D.P. offenbar gewordenen) Verhältnisses zur Kirche durch Mißverständnisse und ideologische Vorurteile belastet" sei. Unter Leitung von Bischof *H.-O. Wölber* wurden frühere Verhandlungen zum Thema Staat und Kirche fortgeführt und auf die Bedeutung des Evangeliums für die Ideologiekritik hingewiesen, ohne bestimmte Ideologien namhaft zu machen. Das Kommuniqué nennt den ehemaligen Bundesforschungsminister *G. Stoltenberg* als Referenten und Helfer zur Bewältigung der Aufgabe, die „gerade die lutherische Kirche dem Säkularismus, der Wissenschaftsgläubigkeit und dem Optimismus neuer politischer Strömungen" durch die christliche Existenz entgegenzustellen habe. Das Kommuniqué nennt weiter den Staatsrechtler *R. Herzog*

(Speyer) und den Dozenten *H. Schulze* (Erlangen) als Referenten und endet mit dem dunklen Satz: „Der Gläubige könne daher Strukturen nicht für endgültig erklären." An demselben Tage erklärte der (lutherische) Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen, *H. Thimme*, auf der Landessynode zu Bethel in Gegenwart von Kardinal *Jaeger*, das Augsburgische Bekenntnis könne man nicht einfach wieder auffrischen (epd, 13. 10. 69). Und das Amtsblatt der Lutherischen Landeskirche Hannover gab bekannt, daß der sonntägliche Kirchenbesuch auf 3,9 v. H. gesunken sei. Wo liegen da die brennenden Probleme?

Die **Allafrikanische Kirchenkonferenz von Abidjan** (2. bis 12. 9. 69), über die hier berichtet wurde (HK 23, 455 f.), hat, wie inzwischen bekannt wurde, die auf ihren Planungen lastende finanzielle Abhängigkeit sowohl von einzelnen ausländischen Missionsgesellschaften wie von der Abteilung für Weltmission des Weltrates der Kirchen durch ein eigenes Steuersystem erheblich gemindert. Das neugewählte Zentralkomitee hat ein System freiwilliger Beitragszahlungen beschlossen. Danach sollen die 24 französisch sprechenden Mitgliedskirchen einen Mindestsatz von fünf Zentralafrikanischen Francs für jeden Gläubigen und die 45 englisch sprechenden Kirchen zwei Pence pro Kopf entrichten. Das Budget für 1970 wird demnach auf 91 320 englische Pfund veranschlagt gegenüber 29 806 Pfund im Jahre 1968, so daß die Subventionen aus Genf in Höhe von 50 000 Pfund entfallen können. Der hieran erkennbare Wille zur Selbständigkeit ist ungewöhnlich und wird von Kennern als „revolutionär" bezeichnet (vgl. „Church Times", 3. 10. 69). Infolgedessen wird es nunmehr möglich, zehn neue Funktionäre der Einheitsorganisation anzustellen und damit den Stab auf 30 zu erhöhen, außerdem die Männer besser zu entlohnen. Dazu wird aus Ersparnisgründen, um unnötig kostspielige Reisen in dem weitläufigen Kontinent zu vermeiden, ein eigenes Büro für Ostafrika und eines für Westafrika eingerichtet. Es ist also in Abidjan nicht bei Deklamationen gegen den weißen Missionar geblieben. Das afrikanische Christentum stellt sich auf eigene Füße.

„Die katholische Kirche in Afrika hat sich zwar etabliert, aber sie hat sich noch nicht zur vollen Reife entwickelt", heißt es in der Einleitung einer von DIA (Documentation et Information Africaines) im Oktober herausgegebenen statistischen Übersicht über den heutigen zahlenmäßigen Bestand der Kirche im schwarzen Erdteil. Von den 330 Millionen Bewohnern dieses Erdteils sind knapp 33 Millionen katholisch (im Jahre 1900 waren es — bei 118 Millionen Einwohnern — 2,4 Millionen), 26 Millionen protestantisch und 16 Millionen Mitglieder einer der orthodoxen Kirchen, d. h., etwa 24 % aller Afrikaner bekennen sich zum Christentum; 158 Millionen sind Animisten und 87 Millionen sind Anhänger des Islam. Von den 15 880 in Afrika wirkenden katholischen Priestern sind nur 3350 Afrikaner (also 20 %). Aus den 35 Priesterseminaren gehen jährlich etwa 200 afrikanische Neupriester hervor. 16 000 Ordensmänner und 30 000 Ordensschwestern sind in der Afrikamission tätig; sie stammen mehrheitlich nicht aus Afrika. Auf einen Priester kommen 20 000 Katholiken (im Jahr 1900 kamen etwa 800 Gläubige auf einen Seelsorger). Hinzu kommt noch die außerordentlich große Flächenausdehnung der einzelnen Seelsorgegebiete. Auf dem etwa 30 Millionen Quadratkilometer großen Erdteil leben mehr als 700 verschiedene Volksstämme, werden Hunderte von verschiedenen Sprachen und Dialekten gesprochen. Etwa 7 Millionen Europäer betrachten Afrika ebenfalls als ihre Heimat. Der Katholikenanteil in den einzelnen afrikanischen Gebieten ist quantitativ sehr unterschiedlich: im Staat Kongo-Kinshasa, dem „katholischsten" Land, leben 6,5 Millionen Katholiken, im Nord-Sudan sind es unter einer Bevölkerung von 4 Millionen nur 3700. Der Sudan und Guinea haben die Missionare ausgewiesen, weil man „fremde Einflüsse" abwehren wollte. Andere Staaten haben erkannt, daß die Missionare ganz erheblich z. B. zur Alphabetisierung des Landes beigetragen haben, ohne die Fortschritt und Entwicklung heute kaum möglich sind. Im Gesamtdurchschnitt sind heute noch zwischen 78 % und 84 % aller Afrikaner Analphabeten. In den Ländern mit großem Katholikenanteil liegt die Analphabetenquote meist erheblich unter dem Gesamtdurchschnitt, in Uganda bei 39 %, in Kongo-Kinshasa bei 68 %.

Zu den **Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche in Paraguay** (vgl. HK 23, 457) sind inzwischen einige weitere Einzelheiten bekannt geworden. Der Erzbischof von Asunción, *A. Mena Porta*, hat den paraguayischen Kultusminister, *R. Peña*, aufgesucht, um mit diesem über das Verhältnis von Staat und Kirche zu verhandeln — allerdings ohne Auftrag und Billigung seitens der Bischofskonferenz. Der über achtzigjährige Bischof hat nach seiner Unterredung mitgeteilt, die Regierung Stroessner sei durchaus bereit, die Kirche des Landes zu unterstützen und zu vollständigem Einverständnis zu kommen, allerdings müßten sich die Bischöfe entschließen, die offiziöse Wochenzeitung „Comunidad" einzustellen. Das Regime bietet Unterstützung für die paraguayische Caritas, der man in letzter Zeit mit verschiedenen Pressionsmaßnahmen zugesetzt hatte, und lockt mit Steuervorteilen. Zumindest wünscht die Regierung jedoch einen Führungswechsel in der Redaktion von „Comunidad", das von *P. Gilberto Giménez*, einem Peritus der Medelliner Bischofskonferenz, und dem spanischen Jesuiten *J. M. Munárriz*, den die Regierung auszuweisen bestrebt ist, geleitet wird. „Comunidad" ist praktisch das einzige verbliebene Oppositionsblatt und kann sich nur wegen der kirchenoffiziellen Stellung halten. Bislang hat sich der Episkopat eindeutig hinter die Redaktion von „Comunidad" gestellt, die immer wieder die „Befreiung des Menschen in Paraguay" gefordert hat (Noticias Aliadas, 20. 9. 69). Wie berichtet wird, mischen sich selbst bei den Gottesdiensten Beamte der paraguayischen Sicherheitspolizei unter die Gläubigen und notieren sich Passagen aus den Sonntagspredigten, die immer mehr, wenn auch in verschlüsselter Form, die politische Situation zum Thema haben. Namentlich in einer Abendmesse in Asunción versammeln sich zahlreiche Jugendliche aus allen Teilen der Stadt, da dort in der Predigt und in den Fürbitten immer wieder Bezug genommen wird auf die Menschenwürde, die Freiheit und den Absolutismus. Der Initiator dieser Messen ist der vierzigjährige Jesuit *P. Oliva*, dessen Aktivität allerdings nicht von allen Priestern des Landes gebilligt wird (Noticias Aliades, 1. 10. 69). Es wurde auch die Befürchtung ausgesprochen, einige Bischöfe und Priester könnten die innerkirchliche Solidarität beeinträchtigen, wenn sie weiterhin bei *General A. Stroessner* sich für private Gunstbezeigungen einsetzten, wie die Einfuhr eines neuen Fahrzeuges. Gegenwärtig scheint das Regime in Paraguay noch recht fest im Sattel zu sitzen. Bis zu den nächsten Präsidentschaftswahlen im Jahre 1973 dürfte sich deshalb noch mancher Konflikt zwischen Regierung und Episkopat in Paraguay entzünden.

Während der **Generalsynode der „Church of England in Australia"**, die Ende September in Sydney tagte, wurde mehr Einheitlichkeit in der Praxis der Genehmigung für die Wiederverheiratung Geschiedener gefordert. Es wurde eine Kommission berufen, die sich mit der Frage der „Eheschließung und Ehescheidung in der Sicht christlicher Ehemoral" befassen soll. Die Ehescheidungsrate in Australien habe sich von 17,1 pro Tausend zu Beginn dieses Jahrhunderts auf 138,2 pro Tausend im Jahre 1966 erhöht. Jede siebte in Australien geschlossene Ehe werde innerhalb von 10 Jahren geschieden, hieß es in einem Bericht des Bischofs der Diözese North Queensland, *J. Shevill*. Das Dilemma der Kirche besteht nach Ansicht dieses Bischofs nicht so sehr im Problem der Ehescheidung selbst, denn in der modernen Seelsorge sei es zuweilen erforderlich, die Scheidung als das kleinere Übel einer zerrütteten Ehe anzuraten; vielmehr habe sich die Kirche mit der Frage zu beschäftigen, wie man sich gegenüber den Geschiedenen verhalten solle, die eine neue Ehe eingehen wollen. Die anglikanische Kirche habe sich zu diesem Problem bislang noch nicht geäußert. Er wies darauf hin, daß es zur Zeit drei verschiedene praktische Verhaltensweisen in dieser Frage gebe: in sieben Diözesen erlaube man die

Wiederverheiratung Geschiedener, wenn diese Christen seien und eine echte christliche Ehe einzugehen wünschten. In zwei Diözesen werde eine Wiederverheiratung nur dann gestattet, wenn der geschiedene Partner schuldlos an der Auflösung der vorigen Ehe sei. In allen anderen Diözesen werde nur dann die Erlaubnis zu einer neuen Eheschließung erteilt, wenn eine Nichtigkeitserklärung der früheren Ehe des geschiedenen Partners vorliege. — Die Generalsynode befaßte sich auch mit der Frage der Zulassung von weiblichen Diakonen zum kirchlichen Amt. Nach dreitägiger Debatte kam es zu einer Kompromißlösung: die weiblichen Diakone werden zwar zugelassen, jedoch nicht in die kirchliche Ämterstruktur (Bischöfe, Priester, Diakone) eingegliedert. Ferner wurde von der Synode eine Kommission für kirchliche Lehrfragen eingesetzt.

Bücher

AREND TH. VAN LEEUWEN, **Des Christen Zukunft im technokratischen Zeitalter.** Kreuz-Verlag, Stuttgart 1969. 154 Seiten, kart. 8.50 DM.

Im Vorwort empfiehlt *H. Cox* den Verfasser als „eine Art Propheten". Doch die Übersetzung des Originaltitels (1968 in USA erschienen) ist verunglückt. Er hieß genau: „Prophetie im technokratischen Zeitalter." Das entspricht dem Inhalt des Buches. Eine längere Einführung gilt der Antithese zu *J. Ellus'* Versuch, das Phänomen „Technokratie" für die ökumenische Diskussion zu erfassen, und nennt seinen Determinismus „eine falsche Diagnose", idealistische Flucht. Andere Autoren der Weltuntergangsstimmung, *Denis Gabor*, *H. Kahn*, auch *H. Marcuse* dienen als Hintergrund zu der These: „daß Maschinen die Grenzen überschreiten können und werden, die ihren Konstrukteuren gesetzt sind" (29). Kann echte biblische Prophetie das Dilemma der Automation erhellen und den „drohenden globalen Selbstmord" aufhalten? Die Technokratie werde die ganze Menschheit unausweichlich verändern und — einigen. Teil I zeigt das Problem der säkularen Prophetie inmitten der dreifachen industriellen Revolution und erläutert es am Werdegang der USA, die heute durch ihren Wohlstand „das größte Hindernis" zur Lösung der Weltprobleme geworden sind (an den Iden des Oktober — „M-Day" — deutlich manifestiert). Van Leeuwen setzt das „Zentrum der biblischen Prophetie" (52) bei Matth. 24, 1—14 an, der exegetisch umstrittenen Weissagung von der Zerstörung Jerusalems, um zu erweisen, daß „wirkliche Prophetie von allen Völkern gehaßt wird". Er will die amerikanischen Missionare in die Enge treiben, die den Völkern nur die Botschaft des individuellen Heils mit dem „American dream" exportieren und vergessen, daß Mission und Konversion (im Sinne des AT) zu Hause beginnen. Das trifft ins Zentrum! Teil II klärt den Unterschied von Säkularisation, d. h. Vergeschichtlichung des Heils, zu Säkularismus = ideologisierter Heilslehre, wie schon *H. Cox* in „Stadt ohne Gott" (HK 21, 192 f.), mit der beachtlichen Feststellung: „Gott ist nicht selbstverständlich; das ist das Herzstück der biblischen Offenbarung" (75; vgl. die exegetische Bestätigung durch H. W. Wolff: „Jahwe und die Götter..." nach HK 23, 495). Daraus wird die „Säkularisierung der kirchlichen Tradition und die radikale Exegese des NT gefolgert, die von einem „Modell" zum nächsten vordringt (72). Hebt sich die Kirche so nicht auf? Teil II bringt Bekanntes zur Verantwortung der Laien in einer „mündigen Welt". Der Kern des Buches, Teil IV: „Theokratie, Ontokratie, Technokratie", vertritt die neuartige These: allein Prophetie, obwohl „das theokratische Amt schlechthin", kann der Technokratie begegnen, vorausgesetzt, das biblische Geschichtsbild Israels wird nicht von Historikern und Politikern als irrelevant betrachtet. Nur die Prophetie in der Technokratie kann die Auseinandersetzung mit der bedeutenden Häresie, dem Kommunismus, führen, der bisher den Entwicklungsländern mehr geholfen habe als die Missionare. So handelt Teil V von „Entwicklung und Revolution", eine Aufgabe für die Kirchen, die zwar nicht die ganze Entwicklungshilfe selber leisten können, aber die Technokratie zur Sache rufen. Das vermag nicht der eine oder andere Theologe oder das Referat „Kirche und Gesellschaft" beim Weltrat der Kirchen. Darum fordert van Leeuwen die Gründung eines „unabhängigen Zentrums für Grundlagenforschung mit ausgesprochenem Laiencharakter". Eine andere Form von Friedensforschung? Prophetie als Institution einer Wissenschaft?

DIETRICH STOLLBERG, **Therapeutische Seelsorge** (Studien zur Praktischen Theologie, Bd. 6). Chr. Kaiser Verlag, München 1969, 392 Seiten, 24.— DM.

Mit dieser als Dissertation erarbeiteten dokumentarischen Darstellung und Kritik der *amerikanischen Seelsorgebewegung* versucht der Autor eine Lücke zu schließen, die, wenn vielleicht auch derzeit noch wenigen bewußt, wahrscheinlich immer spürbarer geworden wäre. Und dies nicht nur deshalb, weil bisher auf deutscher Seite kein Versuch einer umfassenden Gesamtdarstellung unternommen wurde, sondern weil die „Seelsorgekrise" heute in beiden Konfessionen allein schon durch eine vergleichende Gegenüberstellung mit der amerikanischen Seelsorgebewegung erhellt werden und sowohl positive Impulse als auch negative Warnbilder erhalten könnte. Die amerikanische Seelsorgebewegung, die aus der Erkenntnis der Notwendigkeit einer „Neuordnung der Seelsorge" entstanden ist und die dem „Wiedererwachen des poimenischen Engagements der Kirchen" in den USA entscheidende Impulse verdankt, ist keinesfalls ein homogenes Phänomen. Schon allein deshalb wird man vorliegendes Werk weniger als „umfassende Gesamtdarstellung" betrachten müssen, sondern eher als einen sachlich zuverlässigen Überblick über Ziel und Tendenzen dieser Bewegung (wodurch das Verdienst dieser Untersuchung jedoch kaum geschmälert werden dürfte). Stollberg, der neben einer klaren Gesamtgliederung immer wieder hilfreiche Begriffsbestimmungen gibt, hat sich offensichtlich die Rolle des sachkundigen Referenten vorbehalten (I. Teil: Zur Einführung) und im „kritischen Überblick" (II. Teil) eher eine Analyse der verschiedenen Aussagen und Intentionen versucht und schließlich im III. Teil (Amerikanische Seelsorgeliteratur in Auswahl) die einzelnen Autoren selbst wie auch wiederum deren (amerikanische) Kritiker zu Wort kommen lassen. Während vor etwa dreißig Jahren A. T. Boisen noch eine „empirische Theologie auf religionspsychologischer Grundlage" versucht hat und R. C. Cabot zusammen mit R. L. Dicks die (Kranken-)Seelsorge als „Kunst des Zuhörens begriff, hat der Pragmatiker S. Hiltner in den vierziger Jahren eine „pragmatische Seelsorge als Lebensberatung" angestrebt. Die stärkere theologische und anthropologische Orientierung ist dann später mit W. E. Hulme (auf der Grundlage einer Imago-Dei-Anthropologie), mit D. E. Roberts (auf dem Weg einer natürlich-theologischen Integration) u. a. m. zutage getreten. Sie alle haben sich auf ihre Weise mit der Frage des Verhältnisses zwischen Theologie und Psychologie auseinandergesetzt und sind mehr oder weniger konsequent zu einer Identifizierung von Psychotherapie und Seelsorge gelangt (vgl. S. 87 f.). Ihre Kritiker (besonders O. H. Mowrer, H. J. Clinebell und — aus der Bewegung selbst — T. C. Oden) machen der Bewegung mit Recht einen Vorwurf daraus. Auch wir kennen die Irrwege und Gefahren eines pastoralen Psychologismus einerseits und eines allzu konsequenten und die eigentlichen menschlichen Probleme verdeckenden Transzendentalismus andererseits. Auch die soziologische — man ist fast versucht zu sagen: soziologistische — Interpretation der theologischen Poimenik, deren Ansätze etwa bei *D. Sölle* erkennbar sind, werden dem seelsorgerlichen Grundanliegen (einer sowohl die horizontale

wie auch die vertikale Dimension christlicher Existenz umgreifenden „christlicher Lebenssorge") nicht gerecht. Stollbergs Arbeit macht wieder einmal sichtbar, daß „Lösungen" gerade in der Seelsorge nicht ein für allemal gefunden werden, sondern vielleicht in einem Netzwerk von Versuchen glückhaft für wenige und bestimmte Situationen zurückbleiben und dann aber immer wieder neu zu suchen sind. Insofern ist die Darstellung der Intentionen der amerikanischen Seelsorgebewegung ein Beitrag, den man in der Reihe informativer und instruktiver Seelsorgeliteratur nicht missen möchte.

GUSTAV NASS (Hrsg.), **Kinderkriminalität. Ursachen und Vorbeugung.** Limes Verlag, Wiesbaden 1969, 136 Seiten.

Im Rahmen der „Schriftenreihe zur vorbeugenden Verbrechensbekämpfung" sind die sechs Beiträge dieses Bandes der Ursachenforschung und -behebung der „Kriminalität" strafunmündiger Kinder gewidmet. *G. Nass* (Kinderkriminalität und Entwicklung des Aggressionstriebes) weist darauf hin, daß der Begriff „Kinderkriminalität" überhaupt sehr problematisch sei, denn die Erforschung der individuellen Täterpersönlichkeit lasse erkennen, daß mit der Altersstufe ein viel zu schematisches Kriterium eingeführt worden sei. Nass spricht dagegen von „kindlichem Tatgeschehen", das wiederum nicht allein auf Personen unter vierzehn Jahren eingeschränkt werden dürfe. Eine „Längsschnittuntersuchung" der Entwicklung des Aggressionstriebes mache deutlich, daß kindliches Fehlverhalten nicht mit „kriminell" zu erfassen sei. *A. Tamborini* (Ansteigende Kinderkriminalität — Scheinproblem oder Realität?) wirft mehr Fragen auf, als dieser ganze Band zu beantworten vermag. Er macht damit so recht die ganze Problematik der Anstaltspädagogik, der Fürsorgestellen und der Jugendgerichte deutlich. Die bestehenden Mängel, die auch in den übrigen Beiträgen immer wieder massiv kritisiert werden, beziehen sich durchaus nicht nur auf unzureichende materielle Voraussetzungen und fehlendes Personal, sondern ebenso auf häufige Mißachtung psychologischer Grunderkenntnisse. Tamborini sieht in den „atmosphärischen Problemen" der Familie eine der wichtigsten Ursachen für Fehlverhalten Minderjähriger und warnt davor, „allzu stark mit tiefenpsychologischer Terminologie an die Erfassung dieser Tatbestände heranzugehen" (S. 41 f.). *F.-U. von Kracht* dagegen (Kinderkriminalität aus der Sicht der psychologischen Erziehungsberatung) bemüht sich *gerade* um eine tiefenpsychologische Aufklärung zahlreicher Phänomene der Kinderkriminalität, wobei er mit Erfolg die Freudsche frühkindliche Phasenentwicklung zugrunde legt und betont, daß die Bekämpfung der Kriminalität in diesem frühen Alter ihren Schwerpunkt haben müsse — womit er allerdings auf die ungerechtfertigte, aber weitverbreitete Ablehnung aller tiefenpsychologischen Interpretationen stoßen dürfte. v. Kracht lehnt jedoch ausdrücklich jeden Determinismus ab, mit der Begründung, daß auch beim reifen Menschen frühkindliche Fehlprägungen noch teilweise korrigiert werden können. „Wäre dies schlechthin unmöglich, so müßten wir folgerichtig den Begriff der Schuld zugleich mit dem des personalen Ethos aus unserem Kulturkanon streichen" (S. 57). An diesem Punkt liegt auch die Begründung dafür, daß das eigentliche Warum des Kriminellwerdens in dieser ganzen Schrift nicht greifbar wird und nicht werden kann. Das empfehlenswerte Büchlein richtet sich keineswegs nur an Kriminologen und Heilpädagogen, sondern will den Erzieher im weitesten Sinn ansprechen.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

LANGER, Wolfgang. **Die Funktion des katechetischen Arbeitsbuches „glauben und leben" im gegenwärtigen Religionsunterricht.** In: Katechetische Blätter Jhg. 94 Heft 8 (August 1969) S. 449 bis 459.

Dieses Heft ist fast ausschließlich dem neuen „Katechismus" gewidmet, der übrigens aus verlagstechnischen Gründen den Untertitel „Glauben—Leben—Handeln" erhalten mußte. Langer setzt das neue „Arbeitsbuch" ab von dem traditionellen Katechismusunterricht, erklärt die Änderung des Lehrplanes und schildert die Situation des Religionsunterrichts in der Schule, mit dem neuen didaktischen Prinzip eines „offenen" Religionsunterrichtes und der sog. Methode der „Induktion" und der „christlichen Antwort als eine unter vielen möglichen". Darin dürfte das Provozierende gegenüber einem kirchlichen Unterricht liegen. — Gabriele *Miller* folgt mit einer weiteren Erläuterung unter dem Titel: „Fast ein Arbeitsbuch" (S. 460 bis 469). Sie zeigt unbefangen, warum diese „kleine Katechismusreform" nur ein Kompromiß werden konnte. — Franz *Schreibmayr* arbeitet sodann die „Inhaltlichen Akzente in der Neufassung des Katechismus" heraus (S. 469—480), Josef *Quadflieg* schildert genauer, was „Offene Katechese" ist. Das Heft behält bleibenden Wert zur Einarbeitung in die neue katechetische Lage.

MESLIN, Michel. **Kirchliche Institutionen und Klerikalisierung der frühen Kirche (zweites bis fünftes Jahrhundert).** In: Concilium Jhg. 5 Heft 8/9 (August/September 1969) S. 512—519.

Wie jede Gesellschaft, welche die Kirche *auch* sei, strebte sie in ihrer Frühzeit ein spezifisches Ziel an und war aus einer inneren Verpflichtung gezwungen, hierarchische Institutionen zu bilden. Gleichzeitig habe die Entfaltung der Offenbarungswahrheit zu einer Theologie geführt, die ihrerseits eine Ethik inspirierte, welche die Christen in eine dialektische Beziehung zu ihrer heidnischen Umwelt brachte, in Gegensatz und zugleich in eine Beteiligung an ihr. Die Struktur der kirchlichen Organisation habe sich erst allmählich herausgebildet, zur gleichen Zeit, da man die wesentlichen Glaubenssätze definierte. So sei es kein Zufall, daß die Schaffung eines Bibelkanons und der Glaubensbekenntnisse einerseits und die Entwicklung einer Amtshierarchie anderseits parallel verliefen. Doch habe die Entwicklung nicht nur zu einer gewissen Isolierung von der heidnischen Gesellschaft, sondern auch der Kleriker von den Gläubigen geführt. Dies geschah mit der Anerkennung der Kirche und ihrer Etablierung in einem christlich gewordenen Imperium, in dem sich das Phänomen der Institutionalisierung zuspitzte und zu einer gewissen Klerikalisierung geführt hat.

STRECKER, Georg. **Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage.** In: Evangelische Theologie Jhg. 29 Heft 9 (September 1969) S. 453 bis 476.

Die Antrittsvorlesung in Göttingen, R. Bultmann zum 85. Geburtstag gewidmet, geht von *M. Kählers* Thesen zum historischen Jesus aus und seiner Entdeckung, daß die Evangelien Predigt sind. Nach einem Rückblick auf die vier Typen überholter Jesusdarstellung seit Reimarus erfolgt die Darstellung der kontroversen Sachfrage und der Methodenfragen mit folgenden Feststellunnen: eine Quellenschrift, die die Botschaft Jesu zuverlässig überliefert, ist nicht gefunden worden (464). Auch die Absetzung der Botschaft Jesu vom Judentum sei fragwürdig, da ständig neue Entdeckungen über das damalige Judentum das Bild verändern. Die ganze „Rückfrage" auf den historischen Jesus sei fragwürdig geworden, zumal da die älteste Überlieferung aus isolierten Einzelstücken bestehe, die erst später unter theologischen Aspekten zusammengestellt wurden. Das theologische Problem sei die Ermittlung des zentralen Kerygmas der Gemeinde. Jesus ist nur zu begreifen vom Osterglauben her. „Die historische Rückfrage hinter das Osterdatum mag für den Historiker konsequent sein, für die Erfassung des Inhaltes des urchristlichen Glaubenszeugnisses ist sie unsachgemäß . . ." (471). „Zielpunkt der historischen Kritik wird primär das Zeugnis der neutestamentlichen Schriftsteller von Jesus als dem Christus des Glaubens sein müssen." Wann wird diese neueste Wendung, die H. Braun ebenso wie E. Käsemann hinter sich läßt, in die katholische Bibelforschung eingehen, die gerade Käsemann und Braun erreicht hat?

VORGRIMLER, Herbert. **Das Bußsakrament — iuris divini?** In: Diakonia Jhg. 4 Heft 5 (September/Oktober 1969) S. 257—266.

Vorgrimler geht von der heutigen Krise des Bußsakramentes aus, die aller Wahrscheinlichkeit durch einen „Stau des Unbehagens" ausgelöst wurde, der sich dann bei genügender Breite theoretisch artikuliert habe. Gegenüber heutigen z. T. unbefangenen Auffassungen von einer neuen Weise der Sündenvergebung (persönliches Gespräch ohne Priester, ohne Absolution u. a.) sei an den dogmatischen Aussagen des Tridentinums über das Bußsakrament nicht zu rütteln, worin deren Existenz iuris divini klar ausgesagt werde. Wenn auch die heutige Exegese mit Hilfe der historisch-kritischen Methode den letzten Kern in dieser Frage nicht erheben kann, so können doch einige Aussagen Jesu als für das Bußsakrament belangvoll festgehalten werden. In der Frage der wie-

derholten Metanoia dürfte Jesus wenigstens die „wichtigsten gesellschaftlichen und institutionellen Elemente" bereitgelegt haben. Hinsichtlich der Bestandteile „iuris divini" im Bußsakrament sieht Vorgrimler im Anschluß an Rahners Deutung des ius divinum die Entscheidung des Tridentinums über die konkrete Form als „wesensgemäß" an, d. h., daß sie dem Auftrag Christi „entspreche". Ein formaler ausdrücklicher Akt Christi sei dazu nicht unbedingt erforderlich.

Philosophie und Anthropologie

BOMMER, J. / HEIDTMANN, F. **Zukunftswissenschaft und Gesellschaft.** In: Die neue Ordnung Jhg. 23 Heft 5 (Oktober 1969) S. 340—352.

Daß die Futurologie zunehmend öffentliches Interesse erwecke, ja daß sie nahezu Mode geworden sei, sei auf eine große Zahl von Gründen zurückzuführen. Die Autoren nennen im wesentlichen vier: So fordere der „zunehmende Komplexitätsgrad der Probleme" bei einer ständig wachsenden Bevölkerung in steigendem Maße das Zusammenspiel der Erkenntnisse verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen. Die steigenden Aufwendungen für Wissenschaft und Forschung ließen ein Auswahl- und Entscheidungsproblem „ohne historische Parallelen" entstehen. Der technische Fortschritt und mit ihm die notwendigen gesellschaftlichen Anpassungsprobleme würden zunehmend beschleunigt. Die technischen und methodischen Voraussetzungen schließlich für die Behandlung komplexer Aufgabenstellungen seien heute wenigstens zum Teil gegeben. — Die Zukunftsforschung scheine heute „ein wichtiges Medium für die vernünftige Gestaltung von Gesellschaft" abgeben zu können.

FANN, K. T. **Philosophy in the Chinese Cultural Revolution.** In: International Philosophical Quarterly Vol. IX Nr. 3 (September 1969) S. 449—459.

Was Mao mit der Kulturrevolution eigentlich beabsichtigt, wird aus diesem Beitrag über die Rolle der Philosophie und der Philosophen in dieser Bewegung besonders deutlich. Für Mao ist die chinesische Revolution eine „permanente Revolution", die sich über verschiedene Stufen zu entwickeln hat. Die Philosophie ist dabei nicht nur ein Überbau zur sozialökonomischen Wirklichkeit, vielmehr erkennt Mao auch die Rückwirkung geistiger Bewegung auf die materielle Basis an. Allerdings ist Mao überzeugt, die Massen könnten bereits selbst ganz bewußt entscheiden, welche Gesellschaft sie zu bauen wünschen. Seit 1966 ist deshalb eine große Veränderung in der professionellen Philosophie eingetreten. Die Philosophie soll nicht beim aristotelischen Staunen beginnen, sondern bei der konkreten Aufgabe. So werden auch die Arbeiter aufgefordert, sich philosophisch über ihre Tätigkeit zu äußern. In Zeitungen und Anthologien wurden dann auch Beiträge von Arbeitern veröffentlicht, und zwar mit Titeln wie „Die Dialektik des Omnibusfahrens", „Die Dialektik des Hochofens" oder „Die Einheit der Gegensätze und die Brigadeführung". Für Mao ist Philosophie die Summe des Wissens aus der sozialen Praxis des Klassenkampfes und des Produktionskampfes. Nur die Kampferfahrenen haben ein Recht aufs Philosophieren. Fann berichtet auch über die praktischen Konsequenzen dieser Einstellung auf Hochschulstruktur und Philosophie als akademische Disziplin.

LAEYENDECKER, Leonardus. **Säkularisierung unter soziologischer Perspektive.** In: Concilium Jhg. 5 Heft 8/9 (August/September 1969) S. 499—504.

Dieser Beitrag des niederländischen Religionssoziologen leitet eine Reihe von Artikeln namhafter Autoren ein, die sämtlich zur Frage der „Sakralisation und Säkularisation in der Geschichte der Kirche" Stellung nehmen. Laeyendecker weist auf die enge Verknüpfung von soziologischem Denken und philosophisch-anthropologischer und theologischer Thematik hin, wenn es um die Untersuchung solcher Phänomene wie Säkularisierung gehe. Dabei sei eine philosophische Festlegung bereits vorausgesetzt, obwohl man deren soziologische Relevanz noch nicht genügend bewiesen habe. Die gesellschaftliche Wirklichkeit als menschliche Konstruktion habe immer wieder Institutionalisierungsprozesse in Gang gesetzt, die wiederum verschiedene „legitimierende Systeme" hervorbrachte. Das christliche Bekenntnis sei ein solches und sei eng mit den gesellschaftlichen Strukturen verbunden. Das aber sei heute in Frage gestellt. Wandlungsprozesse, deren genauer Entwicklungsstatus jeweils schwer zu lokalisieren ist, haben eingesetzt. Daten und Unterlagen über die religiöse Praxis der Gläubigen seien gegenüber der primären Frage nach den religiösen Überzeugungen, sowohl der Einzelpersonen als auch der christlichen Gemeinschaften, sekundär. Der Säkularisierungsprozeß, der schon im gesellschaftlichen Leben viel weiter fortgeschritten sei als im privaten Bereich, dürfte nach der Möglichkeit eines weiteren Fortschreitens und dessen extensivem Umfang wohl kaum zuverlässig zu prognostizieren sein.

Gesellschaft und Kultur

BATISTA FRAGOSO, A. **Misère en Amérique latine.** In: Études (Oktober 1969) S. 323—331.

Der Autor ist Bischof der nordostbrasilianischen Diözese Crateús und als einer der sozial aufgeschlossenen Kräfte Brasiliens auch im Ausland bekannt. Seine Analyse der Situation der Unterentwicklung, die im großen und ganzen für Lateinamerika insgesamt Gültigkeit beanspruchen kann, ist, trotz der tristen Fakten, nahezu wohltuend, wenn man sie mit den täglich gerade auch von Klerikern produzierten Revolutionsaufrufen vergleicht. Hier soll nur auf einen Punkt dieser klarsichtigen Synthese hingewiesen werden. Der Bischof geht auch auf ein zur Zeit sehr umstrittenes Thema ein: die Hilfe des Auslandes, in technischer, in finanzieller und personeller Hinsicht. Er bezeichnet es als seine Privatmeinung — spricht damit aber zahlreichen lateinamerikanischen Verantwortlichen aus der Seele, wenn er von „Entwicklungshilfe" nicht viel hält. „Ist sie wirklich geeignet, unsere Probleme zu lösen?" fragt Bischof Fragoso. Im Gegenteil, er bezeichnet sie als „eines der größten Hindernisse für unsere Entwicklung, sie verstärkt unsere Entfremdung". Nach seiner Meinung würde eine strenge Analyse der lateinamerikanischen Situation zu dem Ergebnis führen, „daß man die Hilfe für Lateinamerika stoppen muß". Die Hilfe wirke sich als Herrschaft aus und als Betrug.

BURDEAU, Georges. **Le pouvoir politique dans la société technicienne.** In: Projet (September/Oktober 1969) S. 901 bis 911.

Der französische Politologe geht in seiner Untersuchung von der Tatsache aus, daß die Zeit der stummen Masse, der sich die politische Macht nach Belieben bedienen konnte, endgültig vorbei ist. Das traditionelle Schema von Machthabern und Beherrschten gilt nicht mehr. Die Macht hat sich an den gesellschaftlichen Gegebenheiten zu messen, die heute von der Technik geprägt sind. Es ist die Verbrauchergesellschaft oder eine Verkaufsgesellschaft oder eine Industriegesellschaft je nach dem entsprechenden sozioökonomischen Gesichtspunkt. Aber ist es wirklich die Technik, die den Menschen unfrei macht? Wohl beeinflusse die Technik, wie der Autor schreibt, die „Mentalität", aber dies müsse nicht unbedingt auch negativ sein. Schließlich habe die Technik den Menschen nicht so total in Anspruch genommen, daß die fundamentalen Lebensfragen damit aufgehoben würden. Unter anderem bleiben die Probleme der politischen Macht, der sich die Gesellschaft gegenübergestellt sieht. Hier sei im technischen Zeitalter eine andere politische Verhaltensweise erfordert. Die Politik sei heute nicht nur manipulierbarer, sondern auch durch die Technik (statistische Berechnung, wirtschaftliche Faktoren etc.) transparenter geworden. Beide, Machthaber und die Gesellschaft, können sich dieser technischen Mittel bedienen und sich gegenseitig kontrollieren; daher könne von einem Verlust der Freiheit keine Rede sein. Vielmehr sei es doch ein recht wünschenswertes Wechselverhältnis, das die staatliche und gesellschaftliche Lebensordnung mit Hilfe der Technik erreicht habe und das es zu einer fruchtbaren Allianz auszuformen gelte.

MANSILLA, H. C. F. **Kulturleben in Spanien heute.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 24 Heft 10 (Oktober 1969) S. 716 bis 722.

Für den deutschen Leser, der zumeist ein recht undifferenziertes und einseitiges Spanienbild mit sich herumträgt, kann dieser Beitrag sehr anregend sein. Die iberische Welt wird nicht nur politisch, sondern auch kulturell nach wie vor kaum zur Kenntnis genommen. Mansilla zeigt hier, daß sich die allgemeine Gärung, in der sich Spanien befindet, auch auf kulturellem Gebiet manifestiert. So ist doch bemerkenswert, daß bei aller Zensur und „Repression" Marx und Marcuse zu Bestsellern geworden sind, daß Freudsche Schriften aufgelegt werden, teilweise zum erstenmal in einer spanischen Übersetzung. Mansilla macht deutlich, daß das Kulturleben seines Landes natürlich nach wie vor von der Kulturpolitik des Regimes in enge Grenzen verwiesen wird. Trotzdem führt er eine Reihe hervorragender Werke auf, namentlich im Bereich der Literatur und des Filmschaffens. Zahlreiche Autoren müssen allerdings im Ausland arbeiten oder ihre Werke im Ausland veröffentlichen lassen, wie auch ausländische Bücher und Filme in Spanien entweder überhaupt nicht oder nur in exklusiven Zirkeln angeboten werden.

VON NELL-BREUNING, Oswald, SJ. **Normatives zur Konfliktproblematik und Konflikttheorie.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 94 Heft 10 (Oktober 1969) S. 244—252.

„Gute Konflikttheorie kann ein unschätzbarer, ja unersetzlicher Dienst am Frieden sein." Es gehe zunächst nicht ohne „Wertungen" bei dem Begriff „Konflikt"; ob man Konflikt positiv oder negativ fasse, die vermeintlich reinen Explikationen und Analysen gebe es nicht. Die Mehrzahl der Soziologen sähen die Harmonie, das „reibungslose Funktionieren" als den gesellschaftlichen Normalzustand an. Eine andere Richtung dagegen, und hier wird Dahrendorf an erster Stelle genannt, betrachtet gerade den Konflikt als das „Normale", in einem empirischen Sinne verstanden: ein Zustand, den man immer und überall antrifft. Der Autor unterscheidet dann zwei Arten von Konflikten, Überzeugungskonflikt und Interessenkonflikt. Die Soziologie habe Einblicke ermöglicht, wie sich Überzeugungskonflikte abspielen, wie selbst berühmte Wissenschaftler in unwürdigen Formen ihre Meinungsverschiedenheiten austragen. Interessenkonflikte dagegen riefen geradezu nach einer Kompromißlösung. Materielle Interessen und Konflikte um sie seien durchaus legitim. Es wäre billig, zu behaupten, alle Errungenschaften hätten sich mit Vernunftargumenten herbeiführen lassen, der kämpferischen Auseinandersetzung hätte es nicht bedurft. Die Konflikttheorie könne Großes leisten, wenn sie aufzeige, wie Interessenkonflikte (vom Arbeitskampf bis zum Krieg) möglichst sachgerecht ausgetragen werden können.

HERDER KORRESPONDENZ

Zwölftes Heft
23. Jahrgang
Dezember 1969

Dadurch, daß die Welt verwirklicht, was die tiefste Verpflichtung des christlichen Glaubens selbst ist, wird dieser Glaube nicht überflüssig. Im Gegenteil! . . . er wird erst recht gefordert. Denn nur in ihm ist der letzte Grund einer universalen und uneingeschränkten Liebe eröffnet, die bis zur Feindesliebe sich erstreckt und in der Versöhnung ihre größten Triumphe feiert.

Heinrich Fries

Das deutsche Synodalstatut

Die Deutsche Bischofskonferenz hat auf ihrer Sondersitzung vom 10. bis 11. November 1969 in Königstein (Taunus) das ursprünglich von einer Studiengruppe aus Mitgliedern des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und der Bischofskonferenz ausgearbeitete *Statut für die Gemeinsame Synode* der Diözesen der Bundesrepublik (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 452 und 472) mit Zweidrittelmehrheit verabschiedet. Die Vorlage bedarf jetzt noch der Zustimmung des Apostolischen Stuhls. Mit dieser Zustimmung wird bis spätestens Frühjahr 1970 gerechnet. Damit kann der jetzt vorliegende Text wohl in allen wesentlichen Punkten als endgültig angesehen werden, da man bereits auf Grund informeller Gespräche der Auffassung Roms weitgehend Rechnung getragen hat.

Die Bischöfe entschlossen sich zur Verabschiedung des Statuts nach eingehender Debatte der einzelnen Artikel (fast die ganze Zeit der zweitätigen Sitzung war dieser Diskussion gewidmet) trotz eines Mehrheitsbeschlusses der vorletzten Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, die, wie eine Reihe von Diözesanräten und informellen Gruppen, um eine dreimonatige Verlängerung der öffentlichen Diskussion gebeten hatte. Sie entschieden sich dafür trotz des Einwands, daß seit der Publikation des Entwurfs am 29. August mehrere Diözesanräte auf Grund von Terminschwierigkeiten noch nicht Gelegenheit zu einer gemeinsamen Stellungnahme hatten. Sie konnten auch dem Umstand nicht Rechnung tragen, daß die von der Bischofskonferenz Mitte Oktober berufene 35köpfige *Vorbereitungskommission* (vgl. ds. Heft, S. 587), die die ursprüngliche Studiengruppe ablöste, ihre Redaktionsarbeit noch nicht abgeschlossen hatte (obwohl sich diese selbst mehrheitlich für die sofortige Verabschiedung ausgesprochen hatte) und das Zentralkomitee selbst — laut Protokoll der Vollversammlung vom 27. Oktober — über einzelne Veränderungsvorschläge erst auf der Vollversammlung vom 14. und 15. November in Mainz abschließend beraten wollte.

So blieb dieser Vollversammlung nur noch Gelegenheit, von der Verabschiedung des Statuts und den durch die Bischöfe beschlossenen Änderungen Kenntnis zu nehmen. In einer nur mit einer Stimme Mehrheit angenommenen *Erklärung* wurde begrüßt, „daß durch die Verabschiedung des Statuts . . . ein neuer Abschnitt der gemeinsamen Verantwortung aller Glieder der Kirche in der BRD beginnen kann". Es werde dankbar anerkannt, daß die Bischofskonferenz eine Reihe von Veränderungsvorschlägen berücksichtigt habe. Die Vollversammlung hätte es „in ihrer Mehrheit allerdings lieber gesehen, wenn das Statut noch nicht verabschiedet worden wäre". Eine ausdrückliche Manifestation des Bedauerns wurde in die Endfassung der relativ zahmen Erklärung, der eine ganz und gar nicht zahme Debatte vorausgegangen war, nicht aufgenommen. Mit der Tatsache der Endgültigkeit konfrontiert, bekannte man sich zu dem Wunsch der Bischöfe, „möglichst bald zur intensiven Vorbereitung der inhaltlichen Fragen der Synode zu kommen . . ."

Die Bischöfe hatten ihre *Gründe*, ihren Beschluß nicht zu vertagen. Prälat *K. Forster* nannte in den Pressekonferenzen am 6. November in Bonn und vor der Vollversammlung des Zentralkomitees in Mainz hauptsächlich drei: a) wesentlich neue Alternativvorschläge seien nicht mehr zu erwarten gewesen; b) eine Verschiebung hätte eine erhebliche Verzögerung in der gesamten Terminplanung zur Folge gehabt; c) durch Beendigung der Statutendiskussion könne möglichst bald eine breite Sachdiskussion in die Wege geleitet werden.

Diese Gründe konnten nicht einfach übergangen werden. Sie überzeugten offenbar einen großen Teil der an der Diskussion unmittelbar Beteiligten. Das zeigt nicht nur die konziliante Erklärung der Mehrheit des Zentralkomitees, sondern auch das größeren Teils positive Echo in den publizistischen Medien, das allerdings mehr den Veränderungen als dem Beschluß selbst galt. Zwingend waren sie nicht. Dem Hinweis auf das Fehlen weiterer Korrekturvorschläge wurde wiederholt entgegengehalten, man habe in verschiedenen Gremien noch nicht Zeit gehabt, die Details des Statuts sachkundig zu prüfen und zu Ende zu diskutieren. Zur Terminplanung wurde u. a. eingewandt, daß ja die Verlängerung der Statutendiskussion kein formelles und auch kein notwendiges sachliches Hindernis für den Beginn der eigentlichen „technischen" und sachlichen Vorbereitung sei, damit die Synode, wie geplant, spätestens im Frühjahr 1971 konstituiert werden

kann. Zur dritten Begründung wurde eingewandt, daß auch ein zeitliches Nebeneinander thematischer Vorbereitung und statutarischer Entwicklung möglich sei. Erzbischof *Jachym* hat erst jüngst, am 8. November 1969, anläßlich einer gemeinsamen Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und des Katholischen Akademikerverbandes Österreichs in Wien darauf aufmerksam gemacht, daß das Statut der Wiener Diözesansynode erst zu einem sehr späten Zeitpunkt der Vorbereitung, im April 1968 — die konstituierende Sitzung der Synode war am 15. November des gleichen Jahres — von der Zentralkommission festgelegt und vom Kardinal bestätigt wurde. (Das Statut wurde nach den ersten zwei Teilsessionen, nachdem man offenbar wegen des allzu Provisorischen beinahe über Geschäftsordnungsfragen gestolpert war, überholt.) Allerdings hatte sich in der Bundesrepublik — nicht zuletzt auf Grund der Eile mit rechtlichen Festlegungen — die Gesamtdiskussion derart einseitig auf das Statut konzentriert, daß man sich im Interesse der Sachfragen der Argumentation der Bischöfe kaum entziehen kann.

Veränderte Zusammensetzung

Nachdem also die Entscheidung gefallen ist, wäre es sinnlos, so wurde von verschiedensten Seiten immer wieder betont, sich noch länger über den Termin zu streiten. Interessanter ist im Augenblick, welches Aussehen das Statut nun endgültig erhalten hat und wie stark sich die *Diskussion* in den von den Bischöfen *beschlossenen Veränderungen* niederschlug. Die Diskussion um das Statut verlief rege, wenn auch innerhalb schmaler Gruppierungen. Über 500 Veränderungsvorschläge waren allein beim Sekretariat der Bischofskonferenz eingegangen. Weitere Vorschläge gingen an die Ortsordinarien. Nach einem schriftlichen Resümee des Sekretariats der Bischofskonferenz konzentrierte sich die Kritik vornehmlich auf vier Punkte. Diese decken sich im wesentlichen mit den in unserem letzten Synodenbeitrag skizzierten Änderungsvorschlägen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 452). Danach bezogen sich 97 Prozent der Einsendungen auf die Zusammensetzung, 65 beschäftigten sich mit der Beschlußfassung und der Gesetzgebungskompetenz, 38 Prozent galten der Besetzung des Sekretariates und 33 Prozent der Rolle der Vertreter nichtkatholischer Kirchen und Gemeinschaften. Die von der Bischofskonferenz vorgenommenen Änderungen, die nach teils langwieriger Diskussion mit recht gegensätzlichen Argumenten mit Zweidrittelmehrheit beschlossen wurden, beziehen sich ebenfalls vornehmlich auf diese vier Themenkreise.

Verändert wurde zunächst die *Zusammensetzung*. Mitglieder der Synode sind demnach: alle Mitglieder der Bischofskonferenz (momentaner Stand: 56), je sieben von den diözesanen Räten gewählte Vertreter aus jedem Bistum, davon mindestens 3 Priester (im Ganzen 154 Diözesanvertreter), bis zu je 40 vom Zentralkomitee und von der Bischofskonferenz gewählte Katholiken, schließlich 22 Vertreter der Orden (10 Vertreter der Kleriker-, 10 Vertreter der Frauen- und 2 Vertreter der Brüderorden). Das ergibt eine Gesamtzahl von maximal 312 Synodalen (56 mehr als nach der ursprünglichen Fassung). Gestrichen wurden die ursprünglich vorgesehenen 22 Vertreter der Ordinariate. Man wird hinter dieser Streichung wohl nicht eine Konspiration zwischen Bischöfen, „niederem" Klerus und Laien gegen die Generalvikare oder ihre Behörden vermuten, ganz abgesehen davon, daß verschiedene Generalvikare ausdrücklich für die Streichung plädierten. Ob sich der hier zweifellos wirksame Ödipuskomplex „bezahlt" macht, wird freilich erst die endgültige Zusammensetzung zeigen. Denn nach der jetzigen Regelung werden sich die Bischöfe veranlaßt sehen, unter den von ihnen zu bestimmenden 40 Synodalen Ordinariatsvertreter eigens zu berücksichtigen. Wem aber — nicht so zahlengläubig — weniger an der numerischen als an der „charismatischen" Repräsentation liegt, wird das Zusammenschrumpfen unabhängiger Persönlichkeiten in der Gruppe der vom Zentralkomitee und der Bischofskonferenz Berufenen bedauern. Es wird ihm um so mehr gegen den Strich gehen, als die Zahl der Berufenen ohnehin von je 50 auf je 40 herabgesetzt wurde und das Zentralkomitee — angesichts der chronischen Unzufriedenheit der Verbände in seinen Gremien — seinerseits sich veranlaßt sehen wird, möglichst viele Verbändeangehörige zu entsenden, da diese neben den Vertretern der Diözesen nicht als eigene Gruppen figurieren.

In der jetzigen Gesamtzusammensetzung zeichnet sich deutlich die Tendenz zur Bildung *„diözesaner Mannschaften"* ab, wie sie von verschiedenen Räten und auch von der Mehrheit des Zentralkomitees gewünscht wird. Diese Tendenz dürfte einen doppelten positiven Nebeneffekt haben: 1. müssen die diözesanen Gremien (Priester-, Diözesan- und Seelsorgerat) das Wahlrecht *gemeinsam* ausüben; sie sind also zum erstenmal in allen Diözesen zu einem Minimum an gemeinsamem Handeln gezwungen, dessen Fortsetzung sich nachdrücklich empfiehlt. 2. wird so das diözesane Engagement verstärkt, was sich nur positiv auf die Verwirklichung der Synodalbeschlüsse in den Einzeldiözesen auswirken dürfte. Die Bischöfe haben zudem, einem Vorschlag des Zentralkomitees folgend, die Detailregelung des Wahlmodus den Diözesen überlassen. Die von manchen gewünschten Urwahlen wurden zwar abgelehnt, aber die Räte können über ein nicht einheitlich zu regelndes Vorschlagsverfahren die Diözesanvertreter entsenden. Die Beschränkung des passiven Wahlrechts auf die Mitglieder der Räte wurde aufgehoben. Damit ist wenigstens die Möglichkeit einer breiteren Kandidatenstreuung gegeben. In den neuen Abs. 4 und 5 des Art. 2 werden Nachwahl und Vertretung geregelt. Bei Ausscheiden eines Synodalen wird der (die) Nachfolger(in) jeweils von dem entsprechenden Wahl- oder Entsendergremium bestimmt. Eine Vertretung ist nicht möglich. Das einzelne Mitglied ist an Weisungen nicht gebunden: Das erleichtert nicht nur spontane Gruppenbildungen, sondern könnte auch das überdiözesane Gemeinschaftsbewußtsein etwas stärken. Im bisherigen Entwurf war das *passive Wahlalter* auf 23 Jahre festgesetzt. Das wäre eine Synode ohne Jugend geworden. Was Wunder, wenn besonders die Jugendverbände, bisher eine der aktivsten Gruppen in der Synodendiskussion, dagegen protestierten. Animiert durch Bestrebungen in den Räten und Verbänden, haben die Bischöfe nun grünes Licht für radikale Verjüngung gegeben. Mitglied der Synode kann werden, wer der römisch-katholischen Kirche angehört. Aber es wird schon vorgesorgt sein, daß angesichts der im katholischen Bereich noch ziemlich unumstrittenen Praxis der Kindertaufe die Synode nicht zu einer Glossolalie (vgl. 1. Kor. 12—14) der Säuglinge wird. Wenigstens das allgemeine Kirchenrecht setzt da absolute Grenzen. Im Ganzen scheint die Frage der Zusammensetzung (einschließlich des Wahl- und Delegationsmodus) am meisten ausdiskutiert und am besten gelöst zu sein.

Eine kunstvolle Entscheidung: das Sekretariat

Schwieriger wird es mit dem nächsten Punkt, zu dem nur noch Nachbetrachtungen möglich sind. Der Text über den *Generalsekretär* (Art. 7, § 1) wurde zwar abgeändert. Man sei, so hieß es in den beigefügten Erläuterungen, einem „häufig geäußerten Wunsch" gefolgt und habe den Generalsekretär der Synode nicht mehr mit dem Sekretär der Bischofskonferenzen institutionell gekoppelt. Der Generalsekretär und sein Stellvertreter (diese Passage ist neu) werden von der Bischofskonferenz ernannt. Aber die Ernennung lief dem Paragraphen beinahe voraus oder erfolgte wenigstens gleichzeitig. Sekretär der Synode wird, daran haben die „häufig geäußerten Wünsche" nichts geändert, Prälat *K. Forster*, der Sekretär der Bischofskonferenz. Zu seinem Stellvertreter wurde Dr. *Fr. Kronenberg*, der Generalsekretär des Zentralkomitees, ernannt. Die Einwände, die sich gegen diese Ernennung und nicht nur gegen die institutionelle Koppelung richteten, waren: keine Gleichsetzung der Synode mit der Bischofskonferenz auf der Ebene des Top-Managements, keine Ämterhäufung mit „strategischen" Nebenabsichten, keine Überforderung durch Doppelfunktion. Es gab in diesem Punkt qualifizierte Opponenten: z. B. im Rahmen des Zentralkomitees Minister *B. Vogel*. Auch innerhalb der Bischofskonferenz gab es längere Zeit verschiedene Meinungen. Warum konnte man sich bei offensichtlichem Mangel an personellen Alternativen nicht mit der Bestellung eines Sekretärs der Vorbereitungskommission begnügen und der Zentralkommission ein erweitertes Mitspracherecht zubilligen? Selbst Johannes XXIII. hatte *P. Felici*, den heutigen Kardinal und Präsidenten der Kommission für die Codexreform, zunächst nur zum Sekretär der Vorbereitungskommission und erst bei der Veröffentlichung des Regolamento zum Konzilssekretär ernannt.

Und noch eine zweite Nachbetrachtung: zum Stellvertreter. In der jetzigen Regelung zeichnet sich nicht nur eine Identifikation von Bischofskonferenz und Synode ab, sondern auch eine enge Verquickung zwischen Bischofskonferenz und Zentralkomitee, die sich in letzter Zeit offenbar auch auf anderen Gebieten bemerkbar macht. Darunter kann (muß nicht, aber kann) die Durchlässigkeit nach unten leiden. Das Zentralkomitee würde so mehr und mehr zum Gegenüber der Bischofskonferenz. Was es aber dadurch an Autorität gewinnt, kann ihm an psychologischer Unabhängigkeit verlorengehen. Eine solche Parallelschaltung würde ganz besonders von jenen bedauert, die von der Synode der Diözesen einen langfristig wirksamen Synodalisierungseffekt erwarten, aber nicht — über den Weg eines solchen Prozesses — an eine Veramtlichung des Zentralkomitees denken, das sie als eine in seinem Wesen freie Arbeitsgemeinschaft zwischen den in den verschiedenen Bereichen (Gruppen und Verbänden) tätigen, nicht „beamteten" Katholiken verstehen. Man wird also innerhalb des Zentralkomitees und anderswo diese Entwicklung bis zur Synode und darüber hinaus im Auge zu behalten haben. Trotz dieser *nicht unbedenklichen Zusammenhänge* ließ die gesamte Diskussion an der *hervorragenden Qualifikation* der Ernannten keinen Zweifel.

Ein Rest von Ängstlichkeit: die Beobachterfrage

Auch der dritte Punkt, an dem Veränderungen vorgenommen wurden, muß in einem allgemeineren Zusammenhang gesehen werden: die Stellung *nichtkatholischer Teilnehmer*. Im ursprünglichen Entwurf liefen nichtkatholische Teilnehmer („können eingeladen werden...") unter der Rubrik *Gäste*. Einen Platz in den Kommissionen hatte man ihnen nicht reserviert. Heftige Kritik zu diesem Punkt wurde schon auf der Pressekonferenz von Prälat Forster am 29. August anläßlich der Veröffentlichung des Entwurfs geäußert. Sie wurde inzwischen in verschiedenen Gremien und in der Publizistik fortgesetzt. Diese Kritik blieb nicht ohne Folgen. Der endgültige Text führt in zwei Punkten einen kleinen Schritt weiter: Zu den Beratern in den Kommissionen (mit beschließendem Stimmrecht) kommen nun *Sachverständige* (mit beratendem Stimmrecht), zu den Gästen *Beobachter*. Der Beobachterstatus ist den Vertretern der nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften vorbehalten. Ihre Rechte sind aber die gleichen wie die der Gäste: Anwesenheit bei den Sitzungen der Vollversammlung. Die „Sachverständigen" können auch Nichtkatholiken sein. Sie sollen aber nur ad hoc zur Behandlung bestimmter Fragen in den Kommissionen eingeladen werden.

Abgesehen von einer etwas verwirrenden Sprachregelung: Berater mit beschließendem Stimmrecht (obwohl Berater per definitionem nicht beschließen), nichtkatholische Nichtberater, aber Sachverständige und womöglich noch katholische Berater, aber ... Nichtsachverständige (aber nein: es heißt auch da wieder sachverständige Katholiken...), scheint auch dieser Komplex äußerst solide gelöst: Der Sachverstand hat in den Kommissionen Vorrang. Die Kommissionen selbst sind frei, sich diejenigen Sachverständigen in ihre Reihen zu holen, die ihnen am geeignetsten erscheinen. Da keinerlei Einschränkungen gemacht werden, kann man — wenigstens steht dem nichts entgegen — sowohl Sachverständige aus den anderen christlichen Kirchen, aber auch der Kirche *Entfremdete* und *Nichtglaubende* berufen. Hier könnte es also, nutzt man die Gelegenheit, zu einer echten Diskussionserweiterung gerade in den Existenzfragen des Glaubens unter kritischer Beteiligung der „Anderen" kommen. Die Kommissionen, in denen harte Befragung fruchtbar sein kann, dürften sich für solche Möglichkeiten als der geeignetere Ort anbieten als das öffentlichkeitswirksamere, aber sicher argumentationsschwächere Plenum.

Aber der Eindruck der Ängstlichkeit bezüglich der Beteiligung der nichtkatholischen Kirchen (vor allem der Evangelischen) bleibt. Dieser Eindruck ist aber nicht auf die Synodenvorbereitung beschränkt. Die bisherigen Vorbereitungsarbeiten zum geplanten katholisch-evangelischen Kirchenkongreß („Pfingsten 1971") weisen in dieselbe Richtung. Manches, was in letzter Zeit „ökumenisch" geschieht, mag hüben und drüben, bei den Bischofskonferenzen und bei den Kirchenleitungen, nicht gerade ermutigen. Aber wir werden uns ökumenisch noch einiges einfallen lassen müssen, wollen wir nicht schon in den nächsten Jahren von einer oft ungerichteten Entwicklung überrollt werden, die sicher die Bischöfe am wenigsten wünschen. Warum geizt man so sehr mit der Einladung zur synodalen Mitarbeit? Man muß nicht einer unsinnigen Gleichschaltung (Stichwort: stimmberechtigte Beobachter) das Wort reden, aber ein Interventionsrecht im Plenum und ständige Beratung in den Kommissionen spiegelt gewiß noch keine ungedeckten Vorstellungen gesamtchristlicher Gemeinschaft, die ohnehin auf lokaler und Gruppenebene schon viel weiter vorangeschritten ist, als sie auf der Synode zum Ausdruck kommen kann. Aber hieran

kann sicher die Geschäftsordnung und notfalls das Plenum selbst etwas ändern. Versucht man sich übrigens die Genese dieser Regelung zu vergegenwärtigen, so hat man den Eindruck, die Ängstlichkeit sei sogar mehr laikaler als episkopaler Natur gewesen.

Differenziertere Beschlußfassung

Der delikateste und am meisten veränderte Komplex ist der vierte: die Regelung der *Beschlußfassung und Gesetzgebung*. Wenn sich darauf weniger Stellungnahmen bezogen als auf die Frage der Zusammensetzung, so wohl nur wegen der schwierigeren Materie. Der bisherige Art. 13 (ursprünglich Art. 12) bestimmte: „Das Recht der Gesetzgebung liegt ausschließlich bei den Bischöfen. Beschlüsse der Synode erlangen daher ihre Verbindlichkeit erst durch Billigung und Inkraftsetzung durch die Deutsche Bischofskonferenz oder — je nach Zuständigkeit — durch die einzelnen Diözesanbischöfe." Im ursprünglichen (nichtveröffentlichten) Entwurf der Studiengruppe waren die Synodalbeschlüsse ausdrücklich als bloße *Empfehlungen* (nach den kanonischen Bestimmungen über die Diözesansynoden — can. 362) verstanden. Das bedeutete, daß der eigentliche *Gesetzgebungsakt* außerhalb der Synode — durch die Bischofskonferenz oder durch den Einzelbischof von der Synode getrennt — stattgefunden hätte. Fast übereinstimmend wünschten Gremien, Gruppen und Presseorgane die Verlegung des Gesetzgebungsaktes in die Synode selbst. Über das Wie gab es verschiedene Meinungen. Vor allem zwei Vorstellungen konkurrierten miteinander: Die einen forderten für Beschlüsse mit Anordnungscharakter die Zweidrittelmehrheit der Bischofskonferenz und demzufolge ein getrenntes Abstimmungsverfahren für die Bischöfe bzw. gesonderte Stimmzettel. Die anderen plädierten für ein (in der Synode selbst während der Abstimmungsvorgänge) ausgeübtes Vetorecht der Bischöfe.
Die Bischofskonferenz versuchte zwischen den Vorschlägen, die sie beide für ungangbar hielt (weil sie nach ihrer Meinung das *Gegenüber* von Synode und Bischöfen nicht auflösten), eine vermittelnde Lösung. Sie scheinen aber im Endergebnis der zweiten nähergerückt zu sein. Der bisherige Art. 13 wurde um Art. 14 erweitert. Art. 13, Abs. 1 regelt die *Beschlußfähigkeit* (beschlußfähig: bei Anwesenheit von zwei Dritteln der Mitglieder). Abs. 2 sieht (wie bisher) eine Zweidrittelmehrheit der Anwesenden für die Beschlußfassung in Sachfragen sowie bei Zulassung von Änderungs- und Zusatzanträgen während der zweiten Lesung vor. Art. 14, Abs. 1 bestimmt (in der Sache einem Vorschlag des Zentralkomitees folgend): „Beschlüsse der Synode werden durch den Präsidenten der Synode bekanntgegeben und in den Amtsblättern der Bistümer veröffentlicht." Abs. 2 präzisiert: *Anordnungsbeschlüsse* treten mit der Veröffentlichung im Amtsblatt des Bistums als Gesetz der Deutschen Bischofskonferenz oder als Diözesangesetz in Kraft. Damit ist (wenn auch nicht in jeder Hinsicht präzise) ein Zweifaches geändert: Der Gesetzgebungsakt wird über die Person des Präsidenten (und Vorsitzenden der Bischofskonferenz) in die Synode selbst verlegt. Die Inkraftsetzung durch den Einzelbischof entfällt oder ist abgemildert (...durch Veröffentlichung im Amtsblatt...). Damit wurden zwei wichtige Desiderate erfüllt. Neu ist Art. 13, Abs. 3. Er umschreibt das Vorbehaltsrecht der Bischöfe: „Erklärt die Deutsche Bischofskonferenz, daß sie einer Vorlage aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche nicht zustimmen kann, so ist zu dieser Vorlage eine Beschlußfassung der Vollversammlung der Synode nicht möglich." Die Rückverweisung an die Kommission zur Neubearbeitung („Erarbeitung einer neuen Vorlage") ist damit nicht ausgeschlossen.

Episkopal und synodal

Bis hierher wird man von einer fruchtbaren, von der Diskussion geförderten Entwicklung sprechen. Der Synode bleibt eine echte Mitwirkung bei der Gesetzgebung. Das Veto ist zunächst auf die kirchlich verbindlichen Normen der Glaubens- und Sittenlehre eingeschränkt. Dies erlaubt, Fragen auszudiskutieren, und zwingt auf beiden Seiten zu gründlicher Argumentation. Die Bischofskonferenz ist hier weitergegangen, als viele erwarteten und manche Mitautoren des Statuts vermutlich wünschten. Gerade über diesen Komplex wurde in der Bischofskonferenz selbst viel gerungen. Die Zweidrittelmehrheit fiel nicht vom Himmel. Aber manche Verfechter des bischöflichen Vorbehalts (in der Synode selbst) dürften sich — zu ihrem Leidwesen — noch in anderer Richtung übertroffen fühlen: Abs. 4 von Art. 13 bringt eine gewiß notwendige, aber etwas problematische *Präzisierung des Vorbehaltsrechtes*. Er besagt, daß eine Beschlußfassung zu Vorlagen, die Anordnungen enthalten, unmöglich ist, wenn die Deutsche Bischofskonferenz erklärt, daß dazu die bischöfliche Gesetzgebung verweigert werden muß. Diese Bestimmung ist sehr *dehnbar*. Grenzt sie nur Partikularrecht vom Gesamtrecht der Kirche ab (unter Einschluß der Vorbehalte Roms), oder meint sie eine absichernde generelle Vorbehaltungsmöglichkeit in Ordnungsfragen? Gedacht war sie wohl primär für solche Fälle, wo staatliches oder allgemeines Kirchenrecht einem Anordnungsbeschluß entgegenstehen (Beispiel: Verhältnis Kirchenvorstände — Pfarrgemeinderäte). Aber die Bestimmung impliziert zweifellos mehr als diese Fälle.
Hier spielen sicher *gesamtkirchliche Rechtszusammenhänge* hinein, die nicht einmal für den einzelnen Bischof klar durchschaubar sind: Wo verlaufen die tatsächlichen und die möglichen Grenzen der Gesetzgebungsvollmachten der Bischofskonferenzen bei gegenwärtig fließender Entwicklung? Wieweit können mehrere Diözesen bzw. Kirchenprovinzen ihre diözesane Gesetzgebung in einer gemeinsamen Synode nach dem Modell der Diözesansynode „zusammenlegen", ohne daß es zu einer Ausweitung römischer Approbationen kommt? Anordnungen von Diözesansynoden bedürfen generell nicht der römischen Approbation, Anordnungsbeschlüsse von Provinzialsynoden (eine Kirchenprovinz) und Plenarkonzilien (mehrere Kirchenprovinzen) wohl. Auf Grund des jetzigen Konzepts scheint ersteres möglich zu sein.
Aber diese Fragen dürften sich weitgehend im Vollzug regeln lassen, während ein extensiver Gebrauch vom Einspruchsrecht auch in allen Ordnungsfragen das Ergebnis der Synode und die strukturelle Weiterentwicklung im deutschen Katholizismus erheblich und gefährlich einschränken könnte. Beginnt hier schon ein gewolltes, wenn auch keineswegs notwendiges Übergewicht des Episkopalen über das synodale Prinzip? Der Eindruck verstärkt sich mit dem neuen Abs. des Art. 12. Er lautet: „Vor *jeder Lesung* ist der Deutschen Bischofskonferenz Gelegenheit zu einer Stellungnahme zu den Vorlagen zu geben. Bedenken der Deutschen Bischofskonferenz, die in der Lehr-

autorität oder im Gesetzgebungsrecht der Bischöfe begründet sind, werden der Vollversammlung spätestens während der zweiten Lesung mit entsprechender Begründung bekanntgegeben." Der zweite Satz bringt zwar indirekt eine weitere Ausdehnung des Vorbehaltsrechts praktisch auf alle Beschlußarten (also auch bei Voten an den Apostolischen Stuhl, bei Erklärungen an die Öffentlichkeit etc.). Aber dagegen dürfte nicht viel einzuwenden sein. Die in der bisherigen Diskussion häufig unterschiedenen Qualifikationen (bei Anordnungen an die Bischofskonferenz gebunden, bei Erklärungen, Voten etc. frei) war problematisch und vermutlich wenig praktikabel. Aber nicht gut beraten schienen die Laien, die das korporative Interventionsrecht der Bischöfe vor jeder Lesung institutionell festgelegt wissen wollten. Ist den Bischöfen das nicht ohnehin unbenommen? Und hat nicht der Vorsitzende oder ein anderer Bischof jederzeit das Recht bzw. die Möglichkeit, im Namen der Gesamtkonferenz zu sprechen: Meinungen zu äußern, Bedenken zu formulieren? Schafft man durch so viele Absicherungen nicht eine ungute Atmosphäre, die auf Grund gegenseitigen Mißtrauens zwischen „Oberen" und „Unteren" in den verschiedenen Gremien ohnehin nicht die beste ist? Die letzten Vollversammlungen des Zentralkomitees lieferten dafür einen guten Test. Das Plenum wüßte ohnehin, wie es um ein Vorhaben steht, wenn es wiederholt auf schwere Bedenken verschiedener Bischöfe stößt? Und die Bischofskonferenz kann sich gewiß auch den Luxus leisten, nicht in jeder Einzelfrage in voller Geschlossenheit aufzutreten, sondern einen bischöflichen Meinungspluralismus vor der Öffentlichkeit nicht zu verbergen. Warum sollte das in Deutschland anders sein als auf dem Konzil?

Insgesamt scheint das Verhältnis von Synode und Episkopat bzw. die Rolle des Episkopats in der Synode trotz der genannten großen Änderungen am wenigsten ausdiskutiert zu sein. Weniger, wie sich schon bisher zeigte, in der Frage der Beschlußfassung selbst als in der internen Zuordnung der Organe und Funktionen. Hier ist das Übergewicht der Bischofskonferenz mit vielen Absicherungen geblieben: im Präsidium, im Sekretariat, in etwa auch in der Vorbereitungskommission, bei der Zulassung von Beratungsgegenständen (von der Zentralkommission vorgeschlagen, aber vom Präsidium im Einvernehmen mit der Bischofskonferenz festgesetzt), Berufung von Beratern (durch den Präsidenten auf Vorschlag der Bischofskonferenz oder der Zentralkommission), Beginn und Abschluß der Synode (über das letztere jetzt allerdings im Benehmen mit der Zentralkommission). Die Vorbereitungsgremien werden bischöflich präsidiert. Im Ganzen stellt sich zwar heraus, daß im Verlauf der Veränderungen des Statutenentwurfs die Zentralkommission einiges Gewicht dazuerhalten hat. Aber man hat immer noch den Eindruck, als würde die Rolle der Vollversammlung unter dem Zugriff der vom Episkopat bestimmten Arbeits- und Leitungsgremien zu kurz gehalten. Schon im Umfang ist der Art. 5 über die Vollversammlung äußerst schlank geraten. Er wurde jetzt durch einen dritten Absatz ergänzt, der die „Öffentlichkeit" der Synode regelt. Manche werden diesen Zusatz als eine weitere Einschränkung interpretieren. Er hält fest, daß die Presse in der Regel zugelassen sei. Über Ausnahmen bestimme das Präsidium. Daß man wegen möglicher Störungen nicht volle Öffentlichkeit zuläßt, ist verständlich. Vom Plenum wird man die Presse auch bei Ausnahmen nicht fernhalten können.

Warnung vor Eile

Trotz einer gewissen Tendenz zur Absicherung, die man dem Statut da und dort anmerkt, dürfte es sich im Ganzen als brauchbares Instrument erweisen, wenn es durch eine flexible Geschäftsordnung ergänzt wird und durch ein verbessertes Vorbereitungsklima das gegenseitige Mißtrauen abgebaut wird. Will die Synode spätestens Frühjahr 1971 zur konstituierenden Sitzung zusammentreten, so werden es sicher die meisten begrüßen, wenn ab jetzt die Sachdebatte absoluten Vorrang erhält. Der *Vorbereitungskommission* sind nach der Intention der Bischofskonferenz für diese Zeit hauptsächlich vier Aufgaben gestellt: a) die Durchführung der Repräsentativbefragung und der Fragebogenaktion zur Thematik der Synode, deren Vorarbeiten bereits angelaufen sind; b) die Förderung der Sachdiskussion auf breiter Basis; c) die Ausarbeitung einer Geschäftsordnung; d) die Vorbereitung der konstituierenden Sitzung. Die amtlichen Äußerungen in den Tagen nach der Verabschiedung des Statuts waren durchwegs von einem Stoßseufzer der Erleichterung begleitet. „Endlich" habe man das mühselige Geschäft der Paragraphen hinter sich gebracht, „endlich" könne man Themen diskutieren. Das Management will Taten sehen, zu konkreten Inhalten führen. Jedermann wird das wünschen. Dennoch möchte man vor Perfektion und Eilfertigkeit warnen. Man hat einen Gesetzesrahmen. Man will eine klare *Thematik* auf breiter Basis diskutieren. Aber darüber sollte das Zwischenstück zwischen Statut und Thematik nicht vergessen werden: die Frage, was man mit der Synode überhaupt will, welche Aufgabe man ihr zuerkennt, welche *Funktion* sie in der Kirche und im deutschen Katholizismus zu erfüllen hat. Ein breit gefächerter Themenkatalog liegt vor (vgl. den Wortlaut in Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 474). Seine Offenheit wird von allen gerühmt. Niemand wird ihm diese Anerkennung versagen. Er enthält die thematischen Stichworte. Er spricht auch von „durchlaufenden Perspektiven", die bei allen Themen zu beachten sind: die konkrete Glaubenssituation, die Zuordnung der Verantwortlichkeiten, der theologische Bezug zu den pastoralen Fragestellungen, die ökumenische Verantwortung, das Verhältnis zur Gesamtgesellschaft. Sie sollen eine Art Formalobjekt zum Material der Einzelthemen bilden. Sie geben Gesichtspunkte an, unter denen diese Einzelthemen von der Glaubensbegründung bis zur sozialen Diakonie zu sehen sind. Sie könnten aber ebensogut ihrerseits als Einzelthemen entwickelt werden. Eine Gesamtperspektive, in der die Synode zu arbeiten hätte, ergeben sie nicht. Geht man fehl, wenn man gerade in diesem Punkt Unsicherheit konstatiert? Diese Gesamtperspektive erscheint wichtiger als ein noch so vollständiger Themenkatalog. Diese könnten sich sinnvoll auf Wesentliches und Praktikables konzentriert erst daraus ergeben. Hier scheint aber für die nächste Zeit der Vorbereitung der schwierigste und neuralgischste Punkt zu liegen. Die intensive Statutendiskussion hat die Erörterung der *Zielvorstellungen* zunächst verdrängt. Man soll sie jetzt durch Fixierung auf Detaildiskussion nicht weiter verdrängen.

Die Bischofskonferenz hat es abgelehnt, einen Vorschlag der Vollversammlung des Zentralkomitees zu berücksichtigen und eine erweiterte Präambel über Funktion und Zielsetzung der Synode in das Statut aufzunehmen. Diese Präambel tendierte nach verstärkter Akzentuierung der Synode als Reformferment. Nach dieser Präambel hatte die

Synode die Aufgabe, „in ihrem Bereich im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil zur Besinnung der Kirche auf ihre Sendung und ihre Aufgaben in der Welt von heute sowie zur Neugestaltung des christlichen Lebens beizutragen". In dieser Formulierung mag nicht das Letzte an begrifflicher Präzision stecken. Aber der Unterschied zur Akzentsetzung zum beibehaltenen Art. 1, der die Aufgabe der Synode auf die Förderung der Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse beschränkt, springt in die Augen. Die Bischöfe mochten bei ihrer Version auch an Rom denken. Da aber das Konzil die gegenwärtige Umbruchsituation erst freigesetzt hat und selbst nicht mehr darauf reagieren konnte, würde man die Synode, die nicht nur Verhaltensregeln in Ordnungsfragen erläßt, sondern durch Ausdiskutieren einiger zentraler Probleme Leitlinien für das Verständnis des Glaubensdienstes der Kirche und des Christen heute vorzeichnen soll, in ein falsches Paar Schuhe stecken.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Vorbereitung einer ökumenischen Welt-Entwicklungskonferenz

Die starken Impulse der Vierten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Uppsala 1968, die Tätigkeit der Kirchen reicher Länder auf die Ausbreitung der Gerechtigkeit durch mehr Entwicklungshilfe zu konzentrieren, haben ein so starkes positives Echo ausgelöst, daß der Zentralausschuß des Weltrats in Canterbury die Einberufung einer Welt-Entwicklungskonferenz der beteiligten Kirchen nach Genf für den 26. bis 31. Januar 1970 beschlossen hat. Von den erwarteten 100 Delegierten wird ein Drittel aus Entwicklungsfachleuten bestehen, während zwei Drittel von kirchlichen engagierten Organisationen gestellt wird. Die Hälfte dieser Delegierten kommt aus reichen Ländern, die andere Hälfte aus Entwicklungsländern. Es werden in fünf Arbeitsgruppen sämtliche Probleme durchberaten, die zur Sache gehören. Von der EKD-West kommt Präses *H. Thimme* von der Evangelischen Kirche in Westfalen, der auch im Planungsausschuß sitzt (Ökd, 30. 10. 69).

Inzwischen rüsten sich die Kirchen in den verschiedenen Ländern auf dieses große Treffen. Ende Oktober trafen sich in der Evangelischen Akademie Arnoldshain die Ökumene-Referenten der Landeskirchen und Freikirchen sowie der kirchlichen Werke zu einer Vorbesprechung. In einem Beschluß wird offen erklärt: „Trotz des persönlichen Einsatzes vieler Christen haben auch die deutschen Kirchen und ihre Missionen im Gefolge der Kolonialisierung an der Errichtung von ausbeuterischen Wirtschaftssystemen bewußt oder unbewußt partizipiert." Durch ihre Verflechtung in herrschende gesellschaftliche Systeme hätten die deutschen Kirchen auch heute noch „Anteil an der Ausbeutung und trügen damit zur Konsolidierung des Rassismus bei" (epd, 30. 10. 69). Sie müßten zumal nach den bösen Erfahrungen mit dem Antisemitismus versuchen, das Unrecht wiedergutzumachen, besonders durch Einwirkung auf eine Änderung der Welthandelspolitik. Unter diesem Gesichtspunkt wurde die Gründung eines *„Rates der Kirchen"* mit einem wirklich leistungsfähigen „Ökumenischen Zentrum" für den Bereich der Bundesrepublik angeregt und der Ökumenischen Zentrale in Frankfurt a. M., die für solche Aufgaben weder geschaffen wurde noch gerüstet ist, empfohlen, einen römisch-katholischen Mitarbeiter zu gewinnen.

Gleichzeitig tagten in Frankfurt a. M. die 29 Mitglieder des Strukturausschusses des Weltrates der Kirchen mit Generalsekretär *E. C. Blake* und dem Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes *A. Appel*. Sie trafen sich in Arnoldshain mit den oben erwähnten Ökumene-Referenten der Landeskirchen, um auf deren Beschlüsse Einfluß zu nehmen.

Deutscher Fünfjahresplan gegen den Rassismus

So wurde die Tagung ziemlich ertragreich. Sie beschloß einen Fünfjahresplan zur Bekämpfung des Rassismus, und zwar einstimmig. Darin heißt es u. a., daß in Deutschland allmählich ein Bewußtsein für die Notwendigkeit der Entwicklungshilfe entstehe. Was noch fehle, sei die Einsicht in den Zusammenhang zwischen Weltarmut und Rassismus. Der Rassenkonflikt werde heute primär auf wirtschaftlichem und politischem Gebiet ausgetragen. Deshalb müßten auch hier die Lösungen gesucht werden, und die Kirchen müßten die Konsequenzen ziehen, d. h. in dieser Frage immer deutlicher in der Öffentlichkeit sprechen und an der Veränderung falscher Strukturen der Weltwirtschaft mitwirken (epd, 1. 11. 69). Als praktische Ratschläge werden genannt eine entsprechende Haltung gegenüber farbigen Arbeitnehmern, Praktikanten und Studenten, ein angemessenes Verhalten deutscher Fachkräfte, Geschäftsleute und Touristen in Ländern der Dritten Welt, Konzentration der kirchlichen Entwicklungshilfe auf den Kampf gegen den Rassismus und mehr Beiträge für den Fonds des Weltrates der Kirchen, der diesem Zweck dient, natürlich auch eine Einwirkung auf das öffentliche Bewußtsein durch eine gezielte Informationspolitik.

Der Ball wurde sogleich weitergespielt zu einer in Hamburg stattfindenden Konferenz der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Weltmission und des Deutschen Evangelischen Missionsrates. Entwicklungsexperten aus Genf, die von Frankfurt a. M. herübergekommen waren, rieten entschieden zu einer Änderung der Investitionspolitik in den Ländern der Dritten Welt. Statt durch Industriefirmen in den Entwicklungsländern neue Märkte zu erschließen, müßten dort Fabriken gebaut und Arbeitsplätze geschaffen werden. Es sei die Aufgabe der Kirchen Europas und der USA, „die Logik des Kapitals in Frage zu stellen" (epd, 11. 11. 69). Der Referent *W. Hollenweger* forderte wohl etwas voreilig die deutschen Kirchen auf, ein Missionsprojekt vorzulegen, „das die Märkte großer Industriefirmen in den Ländern der Dritten Welt torpediert". Sonst werde die Mission keine Zukunft haben, wenn sie immer noch mit der Wirtschaftspolitik ihrer Herkunftsländer gleichziehe.

Französische Vorberatungen

Auf das Entwicklungsthema hatte sich auch die 13. Generalversammlung des französischen Protestantismus in Grenoble (8. bis 11. Nov. 69) festgelegt. Das Hauptthema war in einer Schrift zusammengefaßt worden unter dem Titel: „Welche Entwicklung und für welchen Menschen?" Sie enthielt fast zu viel Theologie zwischen Pascal und Teilhard de Chardin und hielt sich mehr bei der Biologie auf („Réforme", 8. 11. 69). Aber der Präsident, *Ch. Westphal,* führte die Debatte rasch über die innerfranzösischen Entwicklungsprobleme des Jahres 1968 zur Sache, die von *W. Visser 't Hooft* vorgetragen wurde und genau der oben erwähnten Planung der evangelischen Landeskirchen entsprach. Es wurde mit aller Schärfe den oft recht kleinbürgerlichen Delegierten eingeprägt, daß Entwicklungshilfe nicht eine Verlängerung der in Frankreich vorherrschenden Gesellschaftsordnung in die Dritte Welt sein könne. Hier müßten die Kirchen, deren Einfluß in Frankreich leider gering ist, eine Änderung des Bewußtseins herbeiführen. Die katholische Presse nahm an der Konferenz hohes Interesse, aber von einer Koordination der Kräfte war eigentlich kaum die Rede. Das liegt keineswegs am fehlenden guten Willen. In der theologischen Koordination und im Dialog ist der Protestantismus und Katholizismus in Frankreich sehr viel weiter als in Deutschland, aber wenn es ans Geld geht, macht es sich naturgemäß bemerkbar, daß die Kirchen Frankreichs nicht von staatlich einkassierten Einkommen- und Lohnsteuerabzügen leben, sondern sich selber finanzieren müssen. Der Beitrag der Christen Frankreichs, die noch mehr Minderheit sind als die Christen in Deutschland, muß sich mehr auf Bewußtmachung und literarisches Trommeln beschränken.

Immerhin arbeitete sich die Generalversammlung zu einer Schlußresolution durch, die sich revolutionärer Einmischungen ebenso enthielt wie einer Billigung kapitalistischer Expansion in Gestalt von Entwicklungshilfe. Allen Zweideutigkeiten und Kompromissen entgegen wurde für eine echt christlichen Solidarität mit allen Entwicklungsvölkern plädiert, ohne daß das Thema finanzieller Verpflichtungen näher berührt wurde. Aber man wünschte entschieden eine enge Zusammenarbeit mit allen christlichen und nichtchristlichen Organisationen, ganz besonders aber mit der Päpstlichen Kommission *Justitia et pax* („La Croix", 11. 11. 69).

War Boquen ein neues Modell des Ordenslebens?

So gut wie unbemerkt von der Öffentlichkeit außerhalb Frankreichs fand am 1. November 1969 in Boquen (Bretagne), einer 1936 wiedererrichteten Zisterzienserabtei, eine Zeit des Experimentierens ein Ende, in der man nach neuen Wegen gesucht hatte, dem monastischen Leben eine heute ansprechbare Form zu geben. Der Prior des Klosters, *B. Besret,* wurde durch den Generalabt seines Ordens, *S. Kleiner,* von seinem Posten abberufen. Damit ging vorerst ein Experiment zu Ende, das weit über den Ort hinaus auf eine ständig wachsende Zahl von Menschen, auf Gläubige und Nichtglaubende, vor allem aber auf die Jugend, eine ungewöhnliche Anziehung ausgeübt hatte.

Was ist ein Kloster?

Wer ist B. Besret, wie kam es zu seiner Abberufung und welches waren die Gründe dafür? Besret wuchs, wie er sagt, in einer „antiklerikalen" Familie auf. Mit 17 Jahren bekehrte er sich zum Katholizismus. 1953 trat er in den Zisterzienserorden in Boquen ein, studierte Theologie in Rom, doktorierte und war eine Zeitlang Assistent des Generalabtes. Gleichzeitig unterrichtete er in San Anselmo mathematische Logik. Während des Konzils war er Berater des Bischofs von Arras, *G. Huyghe,* und einer der Mitredaktoren des Schemas über die Ordensleute. Nach dem Tode seines Vorgängers, *A. Presse,* wurde er 1965 zum Prior von Boquen ernannt, das seit 1950 dem Zisterzienserorden eingegliedert war, direkt dem Generalabt unterstand und bisher ohne eigene Regeln allgemein als kanonisch noch nicht endgültig errichtete Ordensniederlassung galt. Erst in den kommenden Jahren sollte eine Konstitution ausgearbeitet werden. Als B. Besret sein Amt antrat, stand er unter dem Eindruck des Mißerfolges seines Vorgängers und dessen letzten Wunsches. Dieser mußte sich nach einem fünfzehnjährigen Versuch, die unverkürzte Ordensregel des Heiligen Benedikt wortwörtlich zu leben, schließlich eingestehen, daß dies sich in unserer Zeit nicht durchführen lasse. So kam er zu der Alternative: „entweder mit einer ganz kleinen Kommunität nur für sich dahinzuleben oder eine Anpassung zu versuchen" (*B. Besret,* Boquen, Hier, Aujourd'hui, Demain, Paris 1969, S. 9 f.).

Diese Anpassung hatte B. Besret begonnen, durchzuführen. Doch wie weit konnte er in seiner Initiative gehen, ohne das „Wesen" des „Klosters" bzw. des „Mönchslebens" in Frage zu stellen? Der Prior stellte jedoch die Gegenfrage, wer denn heute — vor allem im Blick auf die Geschichte der Kirche und ihr kanonisches Recht — eigentlich genau sagen könne, was ein „Mönch" und was ein „Kloster" seien. Seine Zielvorstellung umschreibt er so: „Wenn die Klöster Zentren des Aufbaus des Gottesvolkes sind, wie das Konzil es wünscht, dann glaube ich, daß Boquen immer noch und mehr als je ein Kloster ist in seiner Rolle als lebendiger Animator einer großen Gemeinschaft." Ein Mönchsleben jedoch, das auf „Weltflucht" und „Menschenflucht" beruhe, das sich vom Gottesvolk zurückzieht, wird von ihm abgelehnt. Die Konsequenzen aus dieser Zielvorstellung hatten in den vergangenen Jahren begonnen, langsam Gestalt anzunehmen. So hatte man sich z. B. entschlossen, keine Novizen mehr aufzunehmen, da man es der Ehrlichkeit schuldig zu sein glaubte, junge Menschen nicht endgültig auf eine bestimmte Lebensform zu verpflichten, solange das monastische wie auch das priesterliche Leben noch nicht mit hinreichender Klarheit zu einem neuen Selbstverständnis gefunden habe.

Liturgische Experimente

Einen besonderen Schwerpunkt in den Versuchen der Abtei, ein neues Modell des Ordenslebens zu entwickeln, bildete die *Liturgie.* Das schon von seinem Vorgänger angewandte Grundprinzip war: inneres und äußeres Tun müssen einander entsprechen. Es ging also um die Echtheit der liturgischen Handlung. Von daher war man in Boquen zurückhaltend gegenüber den traditio-

nellen Kommunitätsandachten, einschließlich der Sakramentsandachten. Seit 1965 betete man das Offizium in französischer Sprache. Dies sei zwar eine „harmlose" Erneuerung, doch bemerkt Besret, für Boquen war dies eine Frage der Entsprechung von Innerem und Äußerem, eine Frage der Wahrhaftigkeit, denn „jeder liturgische Ausdruck führt, wenn er echt sein will, zu einer veränderten Lebenshaltung, die ihrerseits wieder einen neuen liturgischen Ausdruck hervorruft". Das liturgische Zeichen sollte im strengen Sinne „Ausdruck und Instrument des Geistes" sein.
Experimentierfeld war das Offizium und die Eucharistiefeier. Gebetstexte für das Offizium wurden gemeinsam entworfen und sofort angewandt, um herauszufinden, ob sie gelungen waren. Das Brot wurde in zwei großen Weidenkörben, der Wein in einfachen Keramikgefäßen für die stets wachsende Zahl von Meßbesuchern konsekriert, die Kommunion unter beiderlei Gestalten gereicht. In der Messe blieben Opfergang, Kanon, Konsekration und Kommunion als unveränderliche Teile erhalten. Experimentiert wurde vor allem mit den Lesungen und den Gebeten vor und nach diesen Teilen, wobei die Texte zum Teil den Psalmen entnommen oder selbst verfaßt wurden. Dabei wurde auf Einfachheit der Sprache großer Wert gelegt. B. Besret beschrieb die Auswirkung dieser Reformen auf das konkrete Leben in der Abtei: Sie haben „unser Leben völlig umgewandelt".

Ein neues Modell von Ordensgemeinschaft?

Die eucharistische Gemeinschaft sollte sich nach der Konzeption von Boquen auch im Alltag als Lebensgemeinschaft auswirken und sich nach außen weiten. Interessierte, Besucher, Gläubige und Nichtglaubende fanden sich ein und blieben über das Wochenende und auch die Woche über im Kloster. Eine Klausur bestand nicht mehr. Man suchte die Besucher in das Leben des Konvents miteinzubeziehen: sie wurden eingeladen, mitzuhelfen und mitzudiskutieren. Die Diskussionen waren freigestellt. Die Themen zum Teil von den Teilnehmern selbst vorgeschlagen. Boquen wurde zum „Haus der Begegnung und des Austausches", wie der Prior es formulierte, das Freunde in ganz Frankreich hatte.
Diese Öffnung nach außen geschah ganz bewußt und beruhte auf einer bestimmten theologischen Auffassung von Kirche und Ordensleben, die der Prior der Abtei in einem Vortrag am 20. August 1969 entwickelte. Kirche ist für ihn grundlegend „Gemeinschaft", die aber weder territorial begrenzt (wie in der Pfarrei) noch als „Hausgemeinschaft" (wie in der traditionellen Ordenskommunität) noch auf der Aussonderung eines Milieus (wie in den Gruppen der Katholischen Aktion) aufgebaut werden dürfe, sondern die darauf gründe, daß jene Gemeinschaft, die im sichtbaren Zeichen der Eucharistie dargestellt wird, sich auch in der christlichen Vertiefung des Lebens konkret verwirkliche. „Auf dieser Ebene fallen alle Grenzen" (B. Besret, a. a. O.). So entwickelte sich auch die „Gemeinschaft von Boquen" entgegen allen „bisherigen juridischen Klassifikationen", die „uns aber eventuell zu einer neuen kirchlichen Lebensform führen könnte". Da ein bestimmtes Modell einer kirchlichen „Basisgemeinschaft" zwar allen offenstehe, aber nicht notwendig den Bedürfnissen aller entspreche, müssen sich viele solcher Gemeinschaften entwickeln und es jedem völlig freistehen, sich einer vor anderen anzuschließen, die seine Zugehörigkeit zur Gesamtkirche vermittle. Die Zugehörigkeit zu einer „Basisgemeinschaft" (z. B. Boquen) hindere aber niemanden, auch anderen anzugehören, ja gerade durch die Zugehörigkeit zu verschiedenen Basisgemeinschaften „formt sich das lebendige Gewebe der Gesamtkirche".
„Katalysator" dieser verschiedenen Gemeinschaften in der Kirche und „Ferment" der Einheit im Glauben und in der Liebe sei der kirchliche Amtsträger. Von da aus entwickelte Besret die konkret wohl anfechtbare Forderung, daß dieser stets aus den Basisgemeinschaften selbst stammen müsse. Eine Ernennung „von außen" stelle eine „Abweichung" dar. Das gleiche gelte für die Diözesen. Besret wollte damit aber nicht die Notwendigkeit der Sendung des Priesters durch den Bischof leugnen. Doch sieht er beide Elemente als untrennbare Einheit an.
Von dieser Grundlage aus entwarf der Prior ein Bild der künftigen „Gemeinschaft von Boquen", die sich aus vier konzentrischen Kreisen aufbaut. Den Kern der Gemeinschaft sollen die „animateurs communautaires" bilden, die den größten Teil ihrer Tätigkeit dieser Gemeinschaft widmen. Zu ihm gehören die Ordensmitglieder im juridischen Sinne, solche, die eine Bruderschaft Unverheirateter auf Zeit bilden, oder auch Verheiratete selbst. Für diesen Kern seien mehrere Jahre Ausbildung und gemeinsames Leben vorgesehen. Den zweiten großen Kreis bilden die „animateurs", die sich nur zum Teil der Gemeinschaft widmen und ihr sonstiges Privat- und Berufsleben beibehalten. Sie nehmen in ihrer Freizeit am Gemeinschaftsleben teil und erhalten genau umschriebene Aufgaben in eigener Verantwortung. Für sie sind zwei Vorbereitungszeiten für die theologische, pädagogische und spirituelle Ausbildung vorgesehen. Mehr peripher angesiedelt werden dann als dritte Gruppe die „Mitglieder der Gemeinschaft", die an mehreren Treffen im Jahr teilnehmen und enger zur Gemeinschaft gehören möchten zur Vertiefung ihres christlichen Lebens. Zwölf Treffen jährlich bilden einen theologischen Kurs, an vier davon müssen die „Mitglieder" teilnehmen. Einen noch loseren Kontakt mit der Gemeinschaft sollen die „Freunde von Boquen" pflegen, die sich zur „Association culturelle de Boquen" zusammenschließen, aber keine „Mitglieder" sind.

Kritik und Widerspruch

Die volle Verwirklichung dieses Projektes ist durch die Amtsenthebung des Priors vorerst hinfällig geworden. Wenn auch die offiziellen Motive nicht offen genannt wurden, so dürften sie doch eindeutig in den in seinem Vortrag entwickelten Vorstellungen liegen. Scharf wandte sich z. B. Kardinal *P. Gouyon,* Erzbischof von Rennes, in einem Kommentar „Aggiornamento und konziliare Authentizität" (vgl. „La Vie diocésaine", 6. 9. 69) gegen die Auffassung Besrets — ohne ihn freilich zu nennen —, daß jeder die „absolute Freiheit" habe, dieser oder jener Basisgemeinschaft anzugehören oder „die eine oder andere in Frage zu stellen, von der wir uns weniger angezogen fühlen". Es gebe auch eine Pflicht gegenüber jenen, die uns durch „gemeinsamen Wohnort, durch soziale Schicht und Beruf, ja durch das Alter nahestehen". Das „selektive Gemeinschaftsmodell" würde nur zu einer „kleinen Gruppe Privilegierter" führen. Es müsse zwar ein „Zentrum der Einheit" geben, den Priester bzw. Bischof, aber eine Ge-

meinde, die ihre Priester nur aus sich selbst rekrutiere, werde bald von „Sklerose bedroht" sein. Und wie könne dies in der Mission verwirklicht werden?

Eine gewisse Klärung über die Motive der Absetzung des Priors enthielt auch das Kommuniqué der westfranzösischen Bischöfe (vgl. „Le Monde", 26./27. 10. 69). Die Bischöfe wiesen darin auf die „ernsten Divergenzen" zwischen dem Prior und seinen Ordensobern hin. Bei seiner letzten regulären Visite im Dezember 1968 habe der Generalabt des Ordens „erhebliche Vorbehalte" gegen „gewisse liturgische Initiativen" und gegen die „Anwendung gewagter monastischer Konzeptionen" gemacht, die sich mit der Tradition der Zisterzienser schwer vereinbaren lassen. Diese Spannung habe sich nach dem Vortrag Besrets vom 20. August noch verschärft, der „schwerwiegende Unklarheiten" enthalte, die speziell unter Ordensleuten Unruhe hervorgerufen hätten. Einer zweiten für November 1969 angesetzten Visite des Generalabtes sei Besret zuvorgekommen, indem er zu einem Gespräch mit ihm nach Rom gefahren sei. Im Verlauf dieses Gespräches habe ihm dann der Generalabt aber seine Entscheidung mitgeteilt, ihn abzuberufen.

Die in diesem Kommuniqué angedeuteten „Unklarheiten" im Vortrag des Priors betrafen wohl auch seine theologisch noch nicht ganz abgeklärten Positionen über den Sinn der Aszese, das Gebet, die evangelischen Räte und den Zölibat. Auch mit seinem Vorschlag, alle, die sich zum Zölibat verpflichtet hätten, sollten in einem Jahr der Zurückgezogenheit ihre ursprüngliche Entscheidung erneuern oder widerrufen können, war er auf starken Widerspruch gestoßen. Gespräche zwischen dem Ortsbischof von Saint-Brieuc, *F. Kervéadou,* und dem Prior bzw. dessen Generalabt hatten zu keiner Verständigung geführt. Kardinal *F. Marty,* Erzbischof von Paris, deutete dies in einer Pressekonferenz an, als er auf eine Frage antwortete: „Die Suche nach einer neuen Form des Ordenslebens wird immer Schwierigkeiten mit sich bringen. Ein solches Eperiment muß aber gemeinsam unternommen werden" („La Croix", 29. 10. 69).

B. Besret und seine Mitbrüder haben sich der Entscheidung gefügt. Er selbst stellte klar, daß er keineswegs die Tradition verwerfe, sondern sie gerade erneuern wolle. Weder er noch seine Mitbrüder seien „Kontestatoren" (vgl. „La Croix, 25. 10. 69). In seinem Abschiedsgottesdienst, zu dem rund 7000 Teilnehmer erschienen, bekräftigte der Prior seinen Glauben gegenüber der Kirche und seine Treue zu den „monastischen Werten", die er „keineswegs verkleinern will". Vielmehr glaube er, daß „unsere urbanisierte westliche Welt sie am nötigsten braucht". Es gehe nur darum, „konkrete Formen zu finden, welche diese Werte ausdrücken und welche frei sind von allem Legalismus, Formalismus, Pharisäismus und Anachronismus", um sie in einer Welt, die nach gefährlichen Ersatzwerten suche, wirksam zu machen.

Die Abberufung des Priors setzte vielerlei Initiativen in Gang. Priester, Jugendorganisationen und Laien wiesen in Briefen an den Ortsbischof wie an Kardinal *F. Marty* auf die positiven pastoralen Auswirkungen des Experiments hin, vor allem unter der Jugend der Diözese, sowie auf den Wunsch vieler Christen, diese Initiative nicht völlig abzubrechen. Die „Vereinigung der Freunde von Boquen" sammelte Unterschriften zu einem Text, in dem sie darum bittet, daß ihre Vertreter von einer kirchlichen Autorität empfangen werden. Etwa 15 Professoren der juristischen und nationalökonomischen Fakultät von Rennes richteten ein Schreiben an Kardinalstaatssekretär *J. Villot,* in dem sie sich mit B. Besret solidarisch erklären und eine Widerrufung der Absetzung wünschen. Diese Bemühungen scheinen zu einem ersten Erfolg geführt zu haben. Der Prior von Boquen darf in der Abtei verbleiben und soll in einer Übergangszeit, während der sein persönlicher Freund, *G. Luszensky* die Leitung der Abtei übernimmt, nach Konsultierung von Theologen und Juristen ein neues Statut für die Gemeinschaft von Boquen entwerfen („La Croix", 5. 11. 69).

Spanien erwartet ein neues Gewerkschaftsgesetz

Die nun schon seit Wochen andauernde Pressepolemik um den Entwurf eines neuen Syndikatsgesetzes stellt die Diskussionen um die Wiedereinführung der Monarchie in Spanien bei weitem in den Schatten. Das ist auch verständlich. Von der Ernennung Don Juan Carlos' zum Prinzen von Spanien erwartet sich kaum jemand einschneidende Veränderungen in den Verhältnissen des Landes. Dagegen werden von den 33 Millionen Spaniern über 12 Millionen direkt von einem solchen Gesetz betroffen, da sie als Arbeitnehmer oder Arbeitgeber Zwangsmitglieder der Staatssyndikate sind. Der vom Kabinett gebilligte Entwurf der Ley Sindical wurde am 30. September vom damaligen Falange-Minister *J. Solís Ruiz,* der gleichzeitig als Nationaldelegierter der Syndikate fungierte, dem Ständeparlament der Cortes überbracht. Inzwischen verlor jedoch Solís seinen Ministerposten, und auch die Personalunion zwischen Minister und Generalsekretär der Bewegung (jetzt *T. Fernández-Miranda*) und dem Syndikatspräsidenten (jetzt *E. García-Ramal,* Minister ohne Geschäftsbereich) wurde beseitigt. Es läßt sich jedoch noch nicht erkennen, ob und inwieweit die Gewerkschaftsfrage für die jüngste Regierungsumbildung Ende Oktober mitverantwortlich war. Vielmehr ist man über die plötzliche Verabschiedung Solís erstaunt, galt er doch als einer der mächtigsten Mannen in Francos unmittelbarer Umgebung.

Zunächst erwartete man allgemein nicht, daß die Cortes an dem Proyecto de Ley Sindical noch tiefgreifende Veränderungen vornehmen könnten, nachdem Francos Kabinett bereits Mitte September seine Meinung fixiert und diesen in vielen Punkten den Wünschen der Syndikatsführer widersprechenden Entwurf gleich zum Staatsgeheimnis deklariert hatte. Durch die personellen Veränderungen mag aber doch noch manches in Bewegung kommen. Ende September kursierten zunächst nur Gerüchte über den Inhalt des Entwurfs, die aber erkennen ließen, daß man mit einer gründlichen Neuorientierung des Syndikalismus, der sich immer noch an Gesetzen aus den Jahren 1938 und 1940 orientiert, nicht rechnen dürfe. In diesen Wochen zirkulierte auch eine Kopie des Entwurfs, die auf illegale Weise be-

schafft worden war, von der die Zeitungen jedoch nichts berichten durften. Da über den Inhalt wegen der Geheimhaltungsbestimmungen nichts ausgesagt werden konnte, konzentrierte sich die Kritik auf die Geheimhaltungsvorschrift selbst (vgl. „Cuadernos para el Diálogo", „August/September 1969). Schließlich beantragte Solís die Freigabe und konnte dann auch am 2. Oktober den Text des Proyecto der Presse übergeben (Wortlaut in „La Voz Social", 2. 10. 69).

Ein „großer Schritt vorwärts"?

Nun durfte man auch die Enttäuschung zum Ausdruck bringen, die der Entwurf bei Arbeitern und Intellektuellen ausgelöst hatte. Solís bezeichnete das Proyecto, an dessen Redaktion er beteiligt war, als einen „großen Schritt vorwärts", aber die Hoffnung der meisten Synadikalisten, daß der Syndikatspräsident zumindest von den höheren Gewerkschaftsfunktionären gewählt werden würde, erfüllte er nicht. Konformistische Organe wie „ABC" ergingen sich, wie gewohnt, in Euphemismen, bezeichneten den Entwurf als den spanischen Verhältnissen angepaßt und wiesen auf Mißstände in den französischen Gewerkschaften hin, die einerseits den Kommunisten, andererseits der dortigen Gewerkschaftsstruktur angelastet wurden (3. und 4. 10. 69). Sehr eindringlich dokumentierte dagegen „vida nueva" (11./18. 10. 69) die allgemeine Enttäuschung, und dieses Sonderdossier zur Gewerkschaftsfrage stellt ein Musterbeispiel für publizistische Arbeit unter einer Pressezensur dar.

Gleich im voraus: am spanischen Syndikatswesen wird sich, zumindest nach dem vorliegenden Gesetzesentwurf, nicht viel ändern. Bekanntlich sind alle im Arbeitsprozeß Stehenden verpflichtet, der gleichen „vertikalen" Einheitsgewerkschaft anzugehören; diese Syndikatsorganisation — die mit einer normalen Gewerkschaft und deren Aufgabe eigentlich nur den Namen gemeinsam hat — ist fest in den Händen der Regierung, und dies wird auch so bleiben. Über den Syndikatspräsidenten, der vom Staatschef bestimmt wird, übt die Regierung praktisch unbeschränkte Macht in dieser Riesenorganisation aus, denn es gibt kaum einen Vorgang oder eine wichtige Stellenbesetzung, auf die der Nationaldelegierte nicht Einfluß nehmen könnte. Nur die untersten Posten werden durch die Wahl der Mitglieder besetzt, alle wichtigeren Funktionärsstellen jedoch von oben. Zwar sollen jetzt die Vorsitzenden der einzelnen Industriegewerkschaften aus einer Vorschlagsliste mit 23 Kandidaten ausgewählt werden, natürlich wiederum vom Nationaldelegierten, diese Liste erstellt jedoch der zentrale Syndikatsrat, in dem der oberste Gewerkschaftsführer maßgebend ist. Auch soll es jetzt möglich werden, daß sich einzelne Berufsgruppen bzw. Interessenverbände innerhalb der Einheitsgewerkschaft zu berufsständischen Vertretungen, Assoziationen genannt, zusammenschließen und als juristische Personen anerkannt werden, doch muß man diese „Autonomieerweiterung" skeptisch beurteilen, solange jegliches Statut einer solchen Gruppierung wiederum vom allgewaltigen Nationaldelegierten gebilligt werden muß. So ist zu befürchten, daß in den 53 Artikeln des Proyecto zwar einige sprachliche Retuschen vorgenommen wurden, der alte Geist jedoch nach wie vor die Richtung bestimmen wird. „vida nueva" (a. a. O.) bietet eine Synopse von Bestimmungen aus dem Jahre 1938 und aus dem Entwurf, mit dem Ergebnis: der alte Text sei eindeutig „totalitär" gewesen, der neue Text sei nun eindeutig „zweideutig", wobei die „stilistischen" Veränderungen nicht darüber hinwegtäuschen könnten, daß die Absichten praktisch die gleichen geblieben seien.

Kritik von OIT und Kirche

Die Syndikate haben den Falangisten stets als wichtige Machtbasis gedient, und es ist durchaus nicht sicher, daß mit der Verabschiedung Solís' auch der alte Geist schon ausgezogen ist. Es wird sogar bezweifelt, daß man den Entwurf wenigstens als eine Entwicklungsstufe auf dem Weg zu einer Gewerkschaftsorganisation im Normalverständnis betrachten dürfe („Neue Zürcher Zeitung", 19. 10. 69). Es darf jedenfalls nicht übersehen werden, daß manche liberal klingende Bestimmung des Entwurfs noch durch die eigentlichen Reglamentos ergänzt bzw. relativiert werden kann, die von den höheren, also von Regierungsseite beeinflußten Instanzen erlassen werden und die Wahlen, Sitzungen und Kompetenzen regeln und definieren.

Spanien hatte als Mitgliedsland der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO/OIT) im letzten Sommer das Genfer Büro eingeladen, sich über die gewerkschaftlichen Verhältnisse eingehend zu informieren. Der Bericht der OIT fiel dann aber gar nicht zugunsten der Regierung aus, sondern enthielt eine Reihe von Empfehlungen, die, würden sie ernstgenommen, zur Auflösung der spanischen Syndikate in ihrer gegenwärtigen Form führen müßten. Als der Bericht im September 1969 veröffentlicht wurde, fand vor allem die Forderung Beachtung, auch der Nationaldelegierte solle aus einer Wahl hervorgehen (vgl. „Informaciones", 18. 9. 69). Bereits im Mai hatten die „Cuadernos" nebeneinander die spanischen Gewerkschaftsgesetze und die Prinzipien der OIT veröffentlicht und damit kommentarlos, allein durch die Zitation, die großen Differenzen bezüglich Vereinigungsfreiheit, Repräsentativität, Autonomie und Partizipation erkennen lassen. Die Kritik spitzt sich stets auf die Stellung des Syndikatspräsidenten zu, der einerseits die ganze Organisation absolut in der Hand hat, andererseits aber dem Staatschef ausgeliefert ist. Immer wieder weist man auch auf die Tatsache hin, daß sich Spanien bei der Annäherung an Europa schwer tun werde, wenn es sich nicht an die in den Partnerländern üblichen Gewerkschaftsbestimmungen angleicht. „vida nueva" (a. a. O.) schließt seine ausführliche Dokumentation zur Gewerkschaftsproblematik mit drei Fragen: Ist das Proyecto de Ley Sindical mit der kirchlichen Soziallehre vereinbar (der sich Regierung und Movimiento nach ihrem Selbstverständnis verpflichtet wissen)? Ist die Orientierung des spanischen Syndikalismus mit den Grundlinien der OIT vereinbart? Und entspricht der Entwurf den legitimen Hoffnungen der spanischen Arbeiterschaft? — Man ist enttäuscht über ein Produkt, das einer fast dreijährigen Vorbereitung bedurfte. Dieses schwache Ergebnis läßt vermuten, daß die Regierung gar nicht eine wesentliche Änderung im Sinne hatte, sondern sich nur gezwungen sah, dem Drängen nachzugeben, und zwar mit einem zweideutig formulierten Kompromiß, der in der Praxis gar keine große Änderungen nötig macht. „Wir wären nicht ehrlich, wenn wir

uns zufrieden zeigten", schrieb „Ya" am Tage nach der Veröffentlichung. Das syndikalistische „Pueblo" machte am gleichen Tag deutlich, daß zahlreiche Gewerkschaftler mehr Autonomie erwartet hatten: „Wir haben nicht alles erreicht, was wir wollten."

Jetzt ist man mit Recht auf die Verhandlungen in den Cortes gespannt. Wird die 48köpfige Sonderkommission Verbesserungsvorschläge berücksichtigen? Es sollen bereits über 1000 Änderungsanträge eingebracht worden sein — natürlich mit sehr unterschiedlichen Zielsetzungen. Das Syndikatsgesetz soll im Dezember zur Debatte stehen, und die politische Bühne Spaniens ist nicht mehr so einschichtig, daß Auseinandersetzungen ausbleiben könnten. Namentlich von der Kirche erwartet man sich Veränderungsvorschläge zugunsten der Arbeiterschaft, zumal sich die Bischöfe im vergangenen Jahr gemäßigt aber eindeutig für ein freiheitliches Gewerkschaftswesen ausgesprochen hatten (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 401). In einer abgewogenen Erklärung, die von den Altfalangisten zynisch kommentiert worden war, hatten sie damals „Autonomie" und „Repräsentativität auf allen Ebenen" für die Gewerkschaften und Verzicht des Staates auf „unnötige Interventionen" gefordert sowie den Streik als ein gerechtfertigtes Mittel im Arbeitskampf bezeichnet. Ob sich der Episkopat wieder als ganzer äußern wird oder seine Wünsche über einzelne Vertreter vorbringen läßt, bleibt abzuwarten. Man wird auch vermeiden wollen, angesichts der zahlreichen Konfliktstoffe und der so zähen Konkordatsverhandlungen noch zusätzliche Konfrontationen hervorzurufen. Eine wichtige Rolle wird bei den Verhandlungen sicher dem Erzbischof von Zaragoza, *P. Cantero Cuadrado* zufallen. Er hatte eine Professur für christliche Soziallehre ausgeübt und gilt als kompetent für diesen Fragenkomplex. Außerdem ist er Abgeordneter in den Cortes, als solcher Nachfolger des Erzbischofs *C. Morcillo González* von Madrid, der auf Drängen kirchlicher Kreise auf seine politischen Ämter verzichtet hat, als man ihn mit umstrittenen Methoden zum Vorsitzenden der spanischen Bischofskonferenz machte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 264). In dem konkreten Fall der Syndikatsgesetzgebung zeigt sich, wie zweischneidig die Forderung nach Trennung von Kirche und Staat in Spanien sein kann. Solange die Kirche offiziell im Parlament und im Kronrat vertreten ist, wird sie zwar manchen Kompromiß eingehen müssen, sie gewinnt dadurch aber auch ein wichtiges Mitspracherecht oder wird zumindest angehört, wenn es um zentrale Fragen der Zukunft Spaniens geht.

Canteros Interview

Aufschlußreich für die Einstellung der Kirche ist ein Interview Canteros, auch wenn dieser betonte, er sei für seine Äußerungen als spanischer Bürger und Cortes-Procurador ganz allein verantwortlich (Text in „Ecclesia", 18. 10. 69). Gegenüber den Gesetzen von 1940 stelle das Proyecto „einen Schritt vorwärts" dar, meint Cantero, eine Bemerkung, die angesichts der noch folgenden Kritik nur als captatio benevolentiae verstanden werden kann. Er schloß gleich an, daß der Entwurf inhaltlich „unbefriedigend" sei und nannte in diesem Zusammenhang „so wesentliche Aspekte wie die gewerkschaftliche Repräsentativität und Autonomie". Schließlich hoffe er auf die Cortes-Verhandlungen, daß man dort die Differenzen zwischen christlicher Soziallehre und Prinzipien der OIT einerseits und dem spanischen Entwurf andererseits zum Ausgleich bringen könne, „um eine adäquate Einfügung des spanischen Syndikalismus in die politisch-institutionelle und sozio-ökonomische Ordnung Spaniens von heute und morgen zu erreichen". Auf die Frage, ob er Eingaben an die Sonderkommission plane, antwortete der Bischof, er würde seine Pflicht verletzen, wenn er dies unterließe. Ein Gewerkschaftsgesetz betreffe den „größten und dynamischsten Teil der spanischen Bevölkerung", es sei entscheidend für ein „ausgeglicheneres und brüderliches nationales Zusammenleben" und stelle ein Instrument zur Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit dar. Ausdrücklich verlangte der Bischof, daß vier Prinzipien der christlichen Soziallehre in einem Gewerkschaftsgesetz verwirklicht werden müßten: interne Autonomie, Repräsentativität, Partizipation und Subsidiarität. Ohne die Verwirklichung dieser Grundsätze — und nicht nur auf dem Papier, wie der Bischof gleich hinzufügt — gebe es „keinen echten Syndikalismus, der diesen Namen verdient, und noch weniger einen Syndikalismus, der von der kirchlichen Soziallehre inspiriert ist".

In einer gemeinsamen Erklärung, die in der Formulierung an Canteros Ausführungen erinnert, haben sich auch die katalonischen Bischöfe für eine tiefgreifende Revision des Entwurfes ausgesprochen und erneut an die Grundsätze christlicher Soziallehre erinnert (Text in „Ecclesia", 8. 11. 69).

Jetzt kommt es auf die Cortes an, aber auch auf die Aktivität der neuen Regierungsmannschaft. Es wird sich dabei herausstellen, ob das Opus Dei, das jüngst die Falangisten überrundet hat (10 Minister sollen dem Opus nahestehen), sich nun durchsetzen kann und ob es sich in den Gewerkschaftsfragen tatsächlich von der christlichen Soziallehre bestimmen läßt — was konkret bedeuten würde, allgemeine Grundsätze freiheitlicher Demokratien zu verwirklichen. Die Hoffnungen sind nicht übermäßig groß. Wohl ist das Opus Dei ein Zusammenschluß viel zu disparater Individuen, von dem außerdem behauptet wird, es gehe ihm weniger um die „Sache Gottes", als um Positionen und Ansehen, um Einflußnahme und Macht, und zwar in recht weltlichem Sinne. Gerne würde man sich vom Gegenteil überzeugen lassen.

Portugal anläßlich der Wahlen

Am 26. Oktober wählten Portugal und seine „Überseeprovinzen" (letztere von der Opposition und von der UNO allerdings als „Kolonien" bezeichnet) die 130 Abgeordneten der Nationalversammlung. Zum ersten Mal seit über 40 Jahren waren auch Oppositionsgruppen am Wahlkampf beteiligt. Als ad hoc konstituierte „Wahlkommissionen", nicht jedoch als Parteien, konnten sie sich um Wählerstimmen bemühen. Obwohl ihre Aktivität auf nur vier Wochen eingeschränkt war, gelang es ihnen, etwas Leben in die politische Eintönigkeit eines Einparteienstaates zu bringen. Auch ohne direkte Manipulationen fiel das Wahlergebnis

wiederum eindeutig aus: Von den 300 Kandidaten konnten sich nur solche durchsetzen, die sich auf der Liste der *União Nacional* hatten nominieren lassen. Diese einzige legale Partei Portugals tritt ein für die Fortsetzung der Politik *M. Caetanos*, Salazars Nachfolger. Die nationale Union besetzte wieder alle 130 Parlamentssitze, von denen 23 auf die Vertreter von Ultramar, der Überseegebiete, fallen.

Trotz dieser Eindeutigkeit im Wahlausgang ist die politische Situation Portugals heute weitaus differenzierter, als sie noch in den letzten Jahren der Salazar-Herrschaft gewesen war, trotz des kaum veränderten Wahlmodus. Von den 9,5 Millionen Portugiesen waren nur 1,8 Millionen wahlberechtigt. Mehr hatten sich nicht in die Wahllisten eintragen lassen, ein Vorgang, der bereits im März abgeschlossen sein mußte, also zu einem Zeitpunkt, als die Opposition noch gar nicht aktiv werden durfte. Zum ersten Mal waren auch Frauen zu den Wahlen zugelassen. Von vornherein ausgeschlossen blieben nach wie vor die Analphabeten (sie werden auf 38 % der Gesamtbevölkerung geschätzt) und die im Ausland lebenden Portugiesen (man schätzt etwa eine Million legaler und illegaler Emigranten). Aber selbst von den Registrierten gingen schließlich nur 1 114 000 zur Wahl. — Von den 14 Millionen Bewohnern Angolas, Moçambiques, Portugiesisch Guineas etc. waren überhaupt nur knapp 1 % wahlberechtigt, und diese sprachen sich zu weit über 90 % für Caetano aus. In Portugal selbst stimmten für die Nationale Union 88 % der Wähler, immerhin 12 % für eine der Oppositionsgruppen (es handelt sich noch um vorläufige Ergebnisse, nach „Portugal Report", November 1969).

Daß trotz dieser 12 % kein einziger Oppositionskandidat ins Parlament einziehen konnte, liegt an dem bedenklichen Wahlsystem, das keinerlei Proporzverteilung ermöglicht. Nur jeweils jene Liste gewinnt, und zwar alle Sitze, die die meisten Stimmen des Distrikts auf sich vereinigt. Dies ist der Opposition in keinem der 18 Wahlkreise Portugals gelungen. Für ihr ungünstiges Abschneiden sind noch weitere Ursachen verantwortlich, die einerseits im undemokratischen System, anderseits in taktischen Fehlern der Opposition selbst begründet waren. Wie erwähnt, durften sich die Oppositionsgruppen erst vier Wochen vor der Wahl legal zu Wahlkommissionen konstituieren, mußten aber auch in dieser kurzen Frist noch mit subtilen bis massiven Behinderungsmanövern seitens der Polizei und der União kämpfen. Nur die Nationale Union konnte Radio und Fernsehen für ihre Propaganda in Anspruch nehmen; die Oppositionellen hatten sich mit Zeitungen konnten nur in geschlossenen Räumen und mit polizeilicher Erlaubnis abgehalten werden, wobei jeweils nur die Kandidaten des Distrikts auftreten durften. Jede Wahlkommission mußte selbst die Stimmzettel an die Wähler verschicken, die Wahlregister wurden aber vielfach gar nicht so lange ausgehändigt, daß man alle Adressen hätte abschreiben können (nach „Time", 31. 10. 69). Schließlich stand die Polizei stets im Hintergrund und notierte sich unliebsame Äußerungen. Bereits unmittelbar nach der Wahl sollen auch gleich Oppositionsredner von der Geheimpolizei PIDE vorgeladen worden sein, um sich für Äußerungen aus Wahlreden zu rechtfertigen („Témoignage Chrétien", 30. 10. 69).

Wer ist die Opposition?

Noch im Frühjahr hatten sich alle oppositionellen „Sozialisten", „Demokraten", „Linkskatholiken" und Kommunisten (hier herrscht Eindeutigkeit, es dominiert die Moskauer Richtung) auf ein gemeinsames Programm geeinigt. Die *Comissão Eleitoral Monárquica* (CEM) kann hier unbeachtet bleiben: Es handelt sich um ein monarchistisches Grüppchen, das die Regierungspolitik grundsätzlich unterstützt und das in Lissabon (in anderen Wahlkreisen hatte die CEM keine Kandidaten aufgestellt) nur 1352 Stimmen erhielt. Die gesamte Linke dagegen versteht sich als Alternative zur Regierungspolitik. Sie verlangt Verwirklichung aller demokratischen Grundfreiheiten, Demokratisierung der Wirtschaft, des Erziehungs- und Gesundheitswesens, Reform der Agrarstruktur, vor allem aber eine Verfassungsreform, die die Regierung dem Parlament gegenüber verantwortlich machen soll, und schließlich die Revision der Kolonialpolitik, und zwar auf der Basis des Selbstbestimmungsrechts und in Zusammenarbeit mit den Vereinten Nationen. Einige Gruppen unter der linken Opposition forderten außerdem radikale Enteignungs-, Verstaatlichungs- und Sozialisierungsmaßnahmen, von der auch die Liberalen schockiert wurden.

Aus bislang nicht ganz aufgeklärten Gründen zerstritt sich die Opposition schließlich und trat dann auch, namentlich in den wichtigen Wahlbezirken Lissabon und Porto, in getrennten Kommissionen auf. Die gemäßigte *Comissão Eleitoral para a Unidade Democrática* (CEUD) unter Führung des Sozialdemokraten *M. Soares* vereinigte nichtmarxistische Intellektuelle und alte Salazar-Gegner. Soares, den Caetano aus dem Exil in São Tomé zurückgeholt hatte, erlebte jedoch ein Fiasko: Man muß befürchten, daß die gemäßigten Kräfte, die nur etwa 2 % der Wählerstimmen erringen konnten, künftig wohl keine reale Chance mehr haben werden. Etwa 10 % erhielt dagegen die überwiegend marxistisch orientierte *Comissão Democrática Eleitoral* (CDE) des an der Technischen Hochschule in Lissabon tätigen Wirtschaftswissenschaftlers *F. Pereira de Moura*, der in seiner Mannschaft Altsozialisten, linksgerichtete Katholiken, ja selbst katholische Priester mit teilweise recht nebulosen Vorstellungen von Marx und Che Guevara und schließlich Kommunisten zusammengetrommelt hatte. Die Regierung ist sich klar, daß ihr ihre Opposition in der radikalen Linken erwachsen wird, eine Strömung also, die sich offenbar auf geheime Parteistrukturen, auf kommunistisch geschulte und wohl auch vom Ausland finanzierte Kader stützen kann. Außerdem dürften sich künftig noch zahlreiche jugendliche Oppositionelle aus der Schüler- und Studentenschaft zur CDE schlagen, so daß man heute schon der radikalen Linken eine politische Zukunft voraussagt.

Mangelndes politisches Bewußtsein

Die portugiesische Bevölkerung hat zu viele Wahlfarcen erlebt, als daß man von ihr begeisterte Teilnahme an einem so kurzfristigen Wahlkampf hätte erwarten dürfen. Nicht zuletzt ist die Staatsführung der letzten 40 Jahre dafür verantwortlich, daß es an politischem Bewußtsein in einer breiteren Bevölkerungsschicht fehlt. Man hat seine Erfahrungen mit der politischen Polizei

gemacht, man exponiert sich also nicht mehr gerne. Der Regierungspartei gegenüber hegt man Mißtrauen, aber auch der Opposition, die unter dem Ruch des „Kommunismus" steht und möglicherweise durch einen „Bürgerkrieg" die Schwierigkeiten des Landes noch vermehren könnte.

So ist immerhin bemerkenswert, daß Caetano nach eigenen Aussagen Polizei und Zensurstellen anweisen ließ, die „für den Wahlkampf notwendige Freiheit" zu gewähren (nach „ABC", 24. 10. 69). Äußerungen allerdings, die dem Land gefährlich werden könnten, seien zu vermeiden. Was darunter zu verstehen war, läßt sich unterschiedlich interpretieren. Daß Caetano aber ernsthaft eine relativ liberale Wahlkampfatmosphäre anstrebte, bewies er, als ein Trupp Rechtsextremer ein Wahllokal der CDE demolierte und Oppositionelle mißhandelte. Caetano hat diesen Vorgang öffentlich mißbilligt und Strafverfolgung angekündigt. Gewiß ging es ihm auch um das Ansehen Portugals im Ausland. Deshalb läßt es sich schwer entscheiden, ob er das nach wie vor harte Regime aus grundsätzlicher Überzeugung aufrechterhält, oder ob er angesichts der Auflockerung einer über vierzig Jahre alten Diktatur eine Notwendigkeit für nur sehr langsames Nachlassen der repressiven Maßnahmen sieht. Auf die Frage von Journalisten, warum die Zensur nicht abgeschafft werde, antwortete er mit dem Argument, es sei doch wohl unklug, der subversiven Opposition eine psychologische Waffe anzubieten, mit der sie einen Bürgerkrieg vorbereiten könne, außerdem mache die Ablösung des Salazarismus eine Übergangsregelung erforderlich, die noch nicht alle Freiheiten gestatte. Die Regierung plane jedoch die Vorlage eines Pressegesetzes während der neuen Legislaturperiode.

Zurückhaltung der Kirche

Die Gefahr eines Bürgerkriegs droht übrigens ebenso von rechtsextremen Gruppen, die den Linken nicht einen Schritt nachzugeben gewillt sind. Der Ausgleich zwischen diesen Extremen wird Caetanos Aufgabe sein.

Ebensowenig wie der Staat hat die offizielle Kirche Portugals auf die Schaffung des notwendigen staatsbürgerlichen Bewußtseins im demokratischen Sinn hingewirkt. Heute läßt sich innerkirchlich die Spaltung zwischen salazaristischen Elementen in der Hierarchie und sehr reformwilligen, zum Teil marxistischen Kräften im jüngeren Klerus kaum mehr überbrücken. Die Bischöfe haben sich aus Anlaß der Wahlen veranlaßt gesehen, eine Erklärung und einen Aufruf zur Wahl abzugeben. Das nichtssagende Dokument ist offenbar ein krampfhafter Kompromiß zwischen den unterschiedlichen Denkrichtungen (Text in „Novidades", 28. 9. 69). Gleich einleitend hieß es, richtig zwar, aber in dieser Situation nicht gerade überzeugend. Die Aufgabe der Kirche sei wesentlich eine religiöse. Die Kirche müsse sich um das „Heil des Menschen" kümmern, dazu sei die „Unabhängigkeit der Kirche von den Mächten dieser Welt" erforderlich. Allerdings ist schon seit Jahrzehnten die Trennung von Kirche und Staat in der portugiesischen Verfassung verankert, und trotzdem hat bis in jüngste Zeit eine recht enge Allianz zwischen Salazar und einigen leitenden Bischöfen bestanden, die sich nicht zuletzt gegen demokratische Bestrebungen richtete. Caetano hat auch auf dieser Ebene eine bemerkenswerte Geste gemacht, indem er den von Salazar exilierten sozialkritischen Bischof von Porto, *A. Ferreira Gomes*, einlud, nach Portugal zurückzukehren (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 389). Die Kirche, so hieß es weiter in dem erwähnten Dokument, lebe nun einmal auch in dieser Welt und müsse als „Ferment" im öffentlichen Leben wirksam sein. Sie fordere deshalb die Christen zur Erfüllung ihrer Wahlpflicht auf. Niemand aber dürfe in opinablen Angelegenheiten die Kirche ausschließlich für sich in Anspruch nehmen. Parteiinteressen, Neigungen und Abneigungen müßten dort zurückgestellt werden, wo höhere Werte im Spiel seien. Die Öffentlichkeit solle um Dialog, Verständigung, Solidarität, um Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Gemeinwohl bemüht sein. Erst am 15. November, nach Abschluß ihrer Vollversammlung in Lissabon, veröffentlichten die Bischöfe ein Kommuniqué, in dem sie Rechtssicherheit, Informations-, Meinungs- und Versammlungsfreiheit forderten.

Sehr unbeliebt machte sich Caetano bei der extremen Rechten allein schon durch die Tatsache, daß er die Frage der überseeischen Gebiete in die Debatte warf und dadurch auch der Opposition Gelegenheit bot, dieses Thema aufzugreifen. Das genügte schon, um ihn suspekt zu machen. Staatspräsident *A. Thomaz* hatte zuvor betont, Ultramar müßte verteidigt, aber nicht diskutiert werden. Dennoch stellte Caetano im Wahlkampf die rhetorische Frage: „Verteidigen wir Ultramar oder geben wir es unseren Feinden?"

Hauptsächlich an dieser Problematik dürfte die Opposition gescheitert sein. Gewiß waren ihre Argumente nicht von der Hand zu weisen, sie stießen bei den Portugiesen aber auf taube Ohren. Portugal zeigt alle Merkmale eines typischen Entwicklungslandes. In allen Indizes über Analphabetismus, Hochschulwesen, Energieerzeugung, Proteinverbrauch und Prokopfeinkommen rangiert es gelegentlich vor, zumeist hinter und zwischen Griechenland und der Türkei. Dennoch unterhält Portugal 130 000 Soldaten in Übersee, um den Guerillakampf einzudämmen und seine Macht gegen die auf die Dauer wohl nicht aufzuhaltende Unabhängigkeitsbewegung zu halten. Während die Regierung behauptet, nur 10 % des Nationalbudgets flössen in diese Gebiete, nennt die Opposition die wohl zutreffendere Zahl von 48 %, auch wenn darin Aufwendungen für Straßenbauten und Industrieanlagen etc. enthalten sind. Portugal könnte sich sehr wohl sanieren, wenn es diese ziemlich aussichtslosen überseeischen Unternehmungen aufgäbe, argumentiert die Opposition. Eine klare Alternative zur Afrikapolitik der Regierung haben die Linken aber auch nicht anzubieten. Sie betonen jedoch mit Recht, zum gegenwärtigen Zeitpunkt komme es zunächst einmal darauf an, das Tabu aufzuheben, um sachliche Informationen erarbeiten zu können, so daß man dann mit den Stellen der UNO in Verbindung treten und Verhandlungen mit den Aufständischen selbst aufnehmen könne.

Bislang war der Verzicht auf Ultramar nur von den Kommunisten gefordert worden. Jetzt hat auch die demokratische Opposition diesen Gedanken aufgegriffen und dadurch bei einem Großteil der Bevölkerung die Sympathien eingebüßt. Trotz aller Opfer, die Afrika den Portugiesen abverlangt, oder gerade wegen der vielen Opfer an Geld und Blut in der Vergangenheit, ist der Durchschnittsportugiese nicht bereit, sich

an den Gedanken zu gewöhnen, die überseeischen Gebiete könnten eines Tages verlorengehen. Das portugiesische Volk ist „nationalistisch bis ins Mark", schrieb der Korrespondent der spanischen „ABC" (28. 10. 69), und dieses Moment hat der Linken den Erfolg vereitelt.
Aus dem gleichen Grund erwies es sich als folgenreicher Fehler, daß die Opposition Vertreter der Sozialistischen Internationale zu den Wahlen einlud. Als diese von der Regierung forderten, als offizielle Wahlbeobachter zugelassen zu werden — obwohl die Opposition in den Wahllokalen präsent sein konnte —, sprach Caetano wohl den meisten Portugiesen aus dem Herzen, als er diese Aktion als „unerträgliche Einmischung" bezeichnete und die sechs Ausländer des Landes verwies. Dieser Akt hat Caetano wohl noch manche Stimme eingebracht.

Ungewisse Zukunft

Die Unfreiheit ist in Portugal nicht beseitigt, aber man kann nicht den Regierungschef für jeden undemokratischen Akt verantwortlich machen. Das alte Regime hat seine Tradition, und diese ist nicht schon mit dem Spitzenwechsel zu beseitigen. In der Polizei und bei manchen Machthabern wird die traditionelle Mentalität noch lange wirksam sein. Einen plötzlichen Gesinnungswandel zu erwarten wäre unrealistisch. Dennoch ist ein gewisses Vertrauen in Caetanos Liberalisierungsabsichten gerechtfertigt. Man darf ihn gewiß nicht mit westeuropäischen Maßstäben messen wollen, damit wären auch seine realen Wirkungsmöglichkeiten nicht zu erfassen. Man mag sogar bezweifeln, daß Caetano ein „echter Demokrat" im gemeinverständlichen Sinne ist, immerhin muß man ihm zugestehen, daß er eine innere Entwicklung und einen Gesinnungswandel vollzogen hat, die zu einer deutlichen Distanzierung von Salazar führten. Unbestreitbar hat er eine gewisse Öffnung herbeigeführt, für die er auch den notwendigen Rückhalt bei den meisten Abgeordneten finden dürfte, unter denen bemerkenswerterweise 93 Neuparlamentarier sind. Die Abgeordneten der União sind durchaus nicht alle Mitglieder oder Anhänger dieser Partei, vielmehr finden sich unter ihnen liberale Kräfte, ja alte Salazargegner, die unter dessen Regiment auf eine Nominierung verzichtet hatten. Die Gefahr für Portugal, das sich langsam dem europäischen Durchschnitt angleichen möchte, droht gegenwärtig von rechts, namentlich von den Militärs, für die Caetanos Reformismus wie ein rotes Tuch wirkt. So halten sich hartnäckig Gerüchte über einen möglichen Militärputsch. Eine solche Chance dürfte durch die Parlamentswahlen aber reduziert worden sein, da sie als ein eindeutiger persönlicher Sieg Caetanos verstanden werden können. Der erzkonservative *F. Nogueira* ist jüngst von seinem Amt als Außenminister zurückgetreten und als Abgeordneter ins Parlament eingezogen. Ob er sich eine politische Zukunft gegen Caetano erhofft? Immerhin ist sein Rücktritt ein weiteres Zeichen dafür, daß man Caetano nicht mit Salazar identifizieren darf.
Die Opposition hatte diesmal noch keine Chance im Parlament, vielleicht aber in vier Jahren. Immerhin haben die vier Wahlkampfwochen einen bescheidenen Meinungsbildungsprozeß in Gang gebracht. Die Linke hatte sich von vornherein keine großen Hoffnungen gemacht, vielleicht ist sie sogar ganz froh darüber, sich nicht einer erdrückenden Mehrheit im Parlament stellen zu müssen. Zu übersehen ist die Opposition aber nun nicht mehr. Caetano wird mit ihr rechnen müssen, und nur durch überzeugende Reformen kann es ihm gelingen, den radikalsozialistischen Kräften das Wasser abzugraben. Der Salazarismus ist gewiß zu Ende, auch wenn es Salazar selbst noch nicht weiß. Sein Schicksal ist wohl einmalig. Als er am Wahltag seine Stimme persönlich abgab, wußte er noch immer nicht, daß er bereits vor über einem Jahr abgelöst worden ist. Über vierzig Jahre lang hat Salazar fast allein das Land regiert. Heute erscheinen vor ihm die längst abgelösten Minister des alten Kabinetts, um ihm „Bericht zu erstatten" und ihm die Illusion zu erhalten. Die persönliche Integrität kann man Salazar nicht abstreiten. Den Anschluß an die Zeitentwicklung hatte er nicht gefunden.

Vorgänge und Entwicklungen

Auf dem Weg zur Interkommunion?

Lukas *Vischer*, Sekretär der Faith-and-Order-Kommission, stand mit seinem Vorschlag an den Zentralausschuß des Weltrates der Kirchen in Canterbury im August 1969 nicht ganz so allein, wie es die Reaktionen dort zu zeigen schienen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 462). Vielleicht hat er deshalb das Studiendokument seiner Kommission getrost veröffentlicht: „Über die Interkommunion hinaus! Auf dem Weg zur eucharistischen Communio" (in: „Study Encounter", Genf 1969, Nr. 3, S. 94—114; inzwischen in deutscher Übersetzung in: „Ökumenische Rundschau", Oktober 1969, S. 574 bis 592). Gleichzeitig assistierte ihm der Direktor des Ökumenischen Instituts des Lutherischen Weltbundes in Straßburg, V. *Vajta*, mit einer Schrift: „Interkommunion — mit Rom?" (bei Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969, 106 S.). Die Frage im Titel täuscht insofern, als er mit positiven Vorschlägen schließt, die „heraus aus der Sackgasse" führen. Das ist für Lutheraner eine beachtliche Tat! Von römisch-katholischer Seite erfolgte Anfang September 1969 auf der Allafrikanischen Kirchenkonferenz in Abidjan die kühne Initiative des Erzbischofs *Amissah* von Cape Coast, Ghana (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 456). Folgen wir zunächst dem Genfer Studiendokument, das in Canterbury vorlag und über dessen Entstehungsgründe früher berichtet wurde (vgl. „Kontroversen um die Interkommunion", Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 266).
Der Anfang des Dokuments resümiert die ökumenische Diskussion, die bereits das Stadium weitverbreiteter Experimente erreicht hat und die bestehenden Grenzen kirchlicher Disziplin bewußt überschreitet, teils aus Protest gegen die bisherigen Formen der Autorität und eta-

blierten Gewohnheiten (nach den neuesten Verhandlungen auf den Convocationen von Canterbury und von York werden sie gerade von Laien festgehalten; vgl. „Church Times", 10. und 17. 10. 69), teils in Erneuerung ältester Traditionen und in Besinnung auf das eigentliche Wesen der Kirche als Communio in Christus. Angesichts der weittragenden gemeinsamen Verpflichtungen einer Weltverantwortung, die sowohl das Zweite Vatikanum wie die Vierte Vollversammlung des Weltkirchenrates 1968 in Uppsala anerkannt bzw. ihre bisherigen Vollzüge bestätigt haben, ist die theologische Besinnung auf die eucharistische Einheit, so meint das Dokument, nicht mehr aufzuhalten. Was hat sie bisher erbracht?

Das Kapitel „Theologie unterwegs" zählt zunächst den bisherigen Stand der Diskussionsergebnisse über das Ziel der Communio auf und weist in einem weiteren Abschnitt, gestützt auf ein eigenes, in Uppsala vorgelegtes Dokument im Anhang Nr. 3 „Die Eucharistie im ökumenischen Denken" (S. 108—114), Anregungen zu weiterem Studium der Frage aus. Einigung scheint darüber erzielt, daß „die Eucharistie das sakramentale Ereignis" ist, das die Communio *durch die Kraft des Heiligen Geistes* erneuert. Aber ihre volle Bedeutung werde erst erkannt, „wenn die Kirche selbst, die hier Gottes Gabe empfängt, ein geeinter Leib ist". Die getrennten Eucharistiefeiern führen daher „zur Frage nach unserer Treue gegenüber Gottes Willen". Die Tatsache, daß die Kirchen nicht miteinander feiern und kommunizieren, ist wie „ein Bruch des Vertrauens gegenüber der Gabe der Communio", um so mehr, als bereits viele Zeichen der Versöhnung ausgetauscht werden, ohne daß die eschatologische Gemeinschaft selber zum Zeichen wird, zum Kerygma für die Welt. Als sakramentale Gemeinschaft hat die Eucharistie mit dem Amt zu tun. „Einige" binden es an den Ordo und die Apostolische Sukzession (Nr. 18). „Aber es ist der Heilige Geist, der den Leib und das Blut Christi gegenwärtig macht und mitteilt (Anaphora des hl. Basilius). Das Amt, das die Fleischwerdung des Wortes bezeugt und an Ostern erinnert, wird durch die Epiklese belebt, durch jenes sakramentale Pfingsten, durch das der Heilige Geist die getaufte Gemeinschaft stärkt — jedes Glied gemäß den ihm verliehenen Gaben zum Dienst an allen und jede Kirche in Gemeinschaft mit allen anderen." Diese Gemeinschaft ist missionarisch, wie sie auch kosmisch sei.

Zu prüfende Fragen

Unter Berufung auf das Eucharistie-Dokument in Anhang 3 wird das hohe Maß von „Übereinstimmung unter den Theologen der Kirchen im Blick auf die Lehre und den Glauben" zumindest in drei Kontroversfragen festgestellt: über die *Epiklese* (die ja nun in einigen der neuen Hochgebete der Messe wirksam ist), über die *Realpräsenz Christi* und über das *eucharistische Opfer*, unbeschadet der Vorbehalte des Ökumenismusdekretes bezüglich der von Paul VI. eingefügten „ursprünglichen und vollständigen Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums", das von den Reformationskirchen nicht bewahrt worden sei. Offensichtlich hält man diesen Vorbehalt für ein transitorisches Moment.

Denn es wird dann auf die bemerkenswerte Konvergenz der Praxis der Kirchen hingewiesen, die neuen Revisionen der Abendmahlsliturgien, die auch eine Überprüfung der Katechismen und des kirchlichen Unterrichts erforderlich machten. Zu den weiter zu prüfenden Fragen zählt auch die Tatsache, daß „ein neues Bewußtsein des eschatologischen Charakters der Eucharistie eine neue gegenseitige Offenheit und eine neue Reihenfolge der Prioritäten" geschaffen habe. Das letzte Mahl Jesu vor seiner Kreuzigung sei nicht die einzige Stelle in den Evangelien, die auf die spätere Eucharistie der Endzeit hinweist. Dazu gehörten auch die Perikopen über die Speisung der Fünftausend, die Gleichnisse vom Hochzeitsmahl usw. „Dieser Vorgeschmack des Gottesreiches ruft die Menschheit zur Versöhnung und zu einem neuen Leben. Durch seine Dynamik schöpferischer Vorwegnahme überwindet es menschliche Ängste vor der Zukunft und befreit den Menschen dazu, inmitten ständiger Veränderungen mutig zu handeln, um eine menschlichere Gesellschaft aufzubauen." Hier wird das Eschaton zwar nicht mit Sozialreform identifiziert, aber doch koordiniert (Nr. 23).

Es heißt weiter: „In vielen Traditionen findet sich auch ein erneuertes Wissen um die innere Dynamik der Eucharistie, des Sakraments als eines Instruments zur Schaffung der Gemeinschaft, die die Kirche ist" (Nr. 26). Zwar seien viele der Meinung, die Eucharistie müsse Zeichen der gegebenen Einheit der Kirche sein, andere hingegen versuchten, sie zum Mittel der Vereinigung zu machen. „Heute wird sie zunehmend als beides verstanden." In der Tat, wenn man etwa an die Vorschläge von Erzbischof *Amissah* in Abidjan denkt, die aber im katholischen Bereich noch vereinzelt sind. Das Dokument tendiert dahin, der inneren Dynamik des Sakraments zuzutrauen, daß es „die versöhnende und heilende Kraft Christi über unsere gegenwärtigen Spaltungen hinweg deutlich und sichtbar" macht. Das schließe nicht zuletzt ein, „daß wir in unserem Confiteor vor dem Abendmahl unsere fortgesetzte Uneinigkeit bekennen und dafür Buße tun und in unseren Fürbitten die Leiter und Glieder anderer Kirchen ausdrücklich erwähnen". Hier war wohl an die Übung der eucharistischen Fürbitten von *Taizé* gedacht, in denen Papst Johannes XXIII. und Papst Paul VI. neben Kardinal Ottaviani und Kardinal Bea sowie evangelischen Kirchenführern genannt werden.

Einheit von universaler und örtlicher Eucharistie

Es wird ferner auf die zunehmende Einsicht in allen Kirchen hingewiesen, daß zwischen der örtlichen Eucharistie einer Gemeinde und der Feier der ganzen Kirche eine innere Einheit bestehe. Diese Einsicht drückte sich u. a. darin aus, daß diejenigen „Kirchen, die sichtbare Einheit und Kontinuität in Zeit und Raum am stärksten betonen", mehr um die örtliche Vielfalt wissen, während die Kirchen, die bisher auf der lokalen Unabhängigkeit bestanden, den inneren Wert der Katholizität und Fülle der Wahrheit begreifen. Es wird zwar betont: „Um die Einheit der Kirche zum Ausdruck zu bringen, ist eine universale Ordnung eucharistischer Praxis weder notwendig noch wünschenswert." In einer Zeit, da die meisten Formen der Autorität verdächtig sind, komme es auf die Mitverantwortung an. Und doch wird gefragt: „Wie kann in der Praxis ein umfassenderes Leitungsorgan, sei es Synode, Bischöfe oder der Papst, weniger als letztgültiger juristischer Schiedsrichter und mehr als versöhnender Anreger örtlicher Initiativen handeln?" Eine Frage, die im Blick auf den sich durchsetzenden Gedanken der Communio als Voraussetzung juridischer Ordnungen sogar auf der letzten römischen Bischofssynode eine gewisse Rolle gespielt hat (vgl. ds. Heft, S. 577).

Ohne Scheu wird das eigentliche Hindernis der eucharistischen Gemeinschaft erörtert, das kirchliche *Amt*. Es heißt von ihm (Nr. 29), es habe diese trennende Bedeutung „gehabt", werde jedoch heute schon über den Gedanken des Dienstes ganz neu verstanden als ein Amt, das von Gott gegeben ist. In diesem Zusammenhang bedürften die Gedanken, die Papst Paul VI. bei seinem Besuch in Genf über sein Petrusamt formuliert hat, einer genauen Durchleuchtung. Da wurde das Petrusamt, von dessen Anstößigkeit der Papst ein klares Bewußtsein hat, in seltener Weise zum Dienstamt der Gemeinschaft interpretiert. Davon ist zwar in dem früher entstandenen Dokument nicht die Rede, aber es erfährt in diesem Punkte eine nicht unwesentliche Bestätigung!

Das Dokument fährt fort, das Amt müsse gesehen werden „als ein Zeichen des Handelns Christi, des Hohenpriesters. Hier scheint der Weg zu einer neuen Übereinstimmung in den seit langem diskutierten Fragen über Opfer und Amt offen zu sein." Eine bedeutende und wohl zutreffende Feststellung. Auf dem Umweg über die Anerkennung der nichtordinierten Glieder als dienend-tätig Mitfeiernde wird die Frage angeregt, wieweit die Kirchen auch „die Pfarrer und Priester anderer Kirchen als Pfarrer und Priester ihres eigenen eucharistischen Gottesdienstes akzeptieren" (Nr. 30), ein zweifellos noch zu kühner Gedanke, der auch auf die neuen Einsichten über die apostolische Sukzession angewandt wird (Nr. 31). Die Tradition der Handauflegung wird anerkannt, wenn sie als Akt des Heiligen Geistes gilt, durch den die Tradition immer verlebendigt werden müsse. Es werden allerdings die noch verbleibenden Unterschiede gesehen und Ratschläge für die Praxis gegeben, die wieder zu kühn erscheinen.

Folgen für das soziale Verhalten

Großen Wert legt das Studiendokument darauf, die Eucharistie als eine „Feier des Versöhnungswerkes Gottes im Leben der Welt" zu verstehen, die die Kirche in der Nachfolge Christi schuldig ist. Sie hat gemeinschaftsbildende Kraft, und daraus ergeben sich praktische Folgerungen, „die nicht zuletzt die Einheit und Spaltung des Volkes Gottes berühren". Dafür werden zwei Beispiele genannt, und zwar in Frageform: „In welcher Weise verpflichtet uns unser eucharistischer Gottesdienst zu bestimmten sozialen (politischen, wirtschaftlichen usw.) Handlungen . . . die der Erkenntnis vergleichbar sind, daß Rassentrennung am Tisch des Herrn eine Leugnung Christi ist? Umgekehrt: in welcher Weise befreit die Eucharistie ihrem innersten Wesen gemäß Menschen von versklavenden Gewohnheiten und Ideologien?" (Nr. 34) Ähnliches gilt für den missionarischen Gehorsam, der die Kirchen, diese Einsicht ist in den letzten Jahren Gott sei Dank in allen kirchlichen Gemeinschaften gewachsen, zur Zusammenarbeit nötigt.

Das abschließende Kapitel gilt der *„Praxis unterwegs"*. Der bisher gängige Begriff der Interkommunion, d. h. gegenseitige Zulassung zum Abendmahl der anderen Kirche ohne Aufhebung der Kirchentrennung, reiche nicht mehr aus. Grundlegend müsse sein der Begriff der „Gemeinschaft" (engl. communion), nach der Verfassung des Weltrates der Kirchen "fellowship", d. h. brüderliche Gemeinschaft. Es ist bezeichnend, daß man vom dogmatischen Begriff der Communio (etwa nach 1 Joh. 1, 3 bzw. Joh. 15, 5) auf einen mehr anthropologischen ausweicht, um eine verbesserte Praxis der Zulassung zum Abendmahl der anderen Kirche zu erreichen. Verwiesen wird u. a. auf die jüngsten Empfehlungen einer Kommission der Kirche von England in der Schrift „Intercommunion today".

Die Analyse betrifft vor allem das Problem der „Zulassung" zum Abendmahl einer anderen Kirche, der begrenzten, der allgemeinen und der gegenseitigen Zulassung, ferner der „gemeinsamen Zelebration" bei gelegentlichen Zusammenkünften, z. B. in synchronisierter Form wie bei dem Pariser Modell von Pfingsten 1968, und naturgemäß konzentriert sie sich auf die theologische Begründung und Relevanz der „Bedingungen" einer Zulassung. Sie bedürften einer sorgfältigen Prüfung während dieses Übergangsstadiums. Man sollte z. B. erwägen, ob solche formalen Bedingungen noch sinnvoll seien, wenn bereits die Glieder der eigenen Kirche durch den Pluralismus des Glaubensverständnisses viel weiter voneinander getrennt sind als von den Gläubigen einer anderen Kirche. Vor allem sollte die Entscheidung über die Zulassung nicht mehr dem einzelnen Pfarrer überlassen bleiben, es bedürfe vielmehr einer mehr oder weniger expliziten Übereinkunft zwischen den Leitungsorganen der Kirchen, die sich darüber klar sein müßten, daß sie Gottes Gabe nur verwalten und nicht über sie verfügen können (Nr. 42/43).

Das Wesentliche an dieser nicht ganz zu vermeidenden Kasuistik, die nun einmal in den sehr komplexen Verhältnissen der verschiedenen Kirchen und Länder unumgänglich ist, ist die Zielsetzung selber: in jedem Falle vorerst keine Gewohnheit aus gemeinsamen Eucharistiefeiern machen, in jedem Falle ihren Bußcharakter mit ausreichender vorhergehender Information der Teilnehmer wie auch der Ortsgemeinde deutlich werden lassen, in jedem Falle zwischenkirchliche Vereinbarungen suchen auf Grund der ökumenischen Tatsache, daß ohnehin mehr oder weniger alle den Weg zur kirchlichen Kooperation oder gar zur konziliaren Einheit eingeschlagen haben, die eine Trennung verneint.

Das wird besonders deutlich im Anhang 1 mit Vorschlägen über die Gestaltung von „eucharistischen Gottesdiensten in ökumenischen Situationen", wobei nie die betreffende Konferenz Träger der Feier sein dürfe, sondern nur die jeweilige Ortskirche. Das Dokument beruft sich dabei auf eine Vereinbarung der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" Einheitssekretariat-Weltkirchenrat, das ausdrücklich erklärt, man solle bei ökumenischen Veranstaltungen nicht dem Problem des Abendmahls ausweichen. Das kann man allerdings verschieden lesen. Doch muß man dem Faith-and-Order-Dokument zugute halten, daß es ausdrücklich versichert: „Wir wissen, daß es keine umfassende und endgültige Lösung dieser Frage geben kann, bevor unsere Kirchen nicht völlig geeint sind." Die Planung gemeinsamer Eucharistiefeiern dürfe das Sakrament nicht als erzieherisches Mittel gebrauchen, es dürfe keine „fromme Beigabe" zur Konferenz intendiert werden, die Planung müsse alle Aspekte des Problems mit Feingefühl angehen und der Auferbauung der gesamten Gemeinschaft in Christus dienen, nicht aber neue, gefährliche Spaltungen hervorrufen.

Man kann mit einigem Recht sagen, daß dieses Arbeitspapier bei allem Realismus noch zu abstrakt geraten ist. Darum ist die eingangs zitierte Schrift von Vilmos *Vajta* über das gleiche Thema als Einführung eine notwendige Ergänzung.

Es ist keine Redensart, wenn Vajta seine Schrift kennzeichnet als einen „Appell an die Kirchenleiter und Theologen, heiligen Mut zu haben". Seine Analysen sind exakt und umsichtig. Er legt drei Ereignisse einer die kirchlichen Grenzen überschreitenden eucharistischen Communio zugrunde: Die Pfingsteucharistie vom 2. Juni 1968 in *Paris*, wo katholische Priester, reformierte Pfarrer und Laien in einer Privatwohnung Communio gefeiert haben, so allerdings, daß Priester und Pfarrer synchron ihre etwas abweichenden Formeln sprachen, aber an jedermann die Kommunion austeilten, ferner das Abendmahl in *Uppsala* anläßlich der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, das von der lutherischen Kirche Schwedens begangen wurde, wo aber einige Katholiken, auch Priester kommunizierten, und schließlich die Zulassung einiger ökumenischer Beobachter zur Abschlußmesse in *Medellin* (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 520 f.). Er analysiert auch die offiziellen kirchlichen Reaktionen darauf und führt aus der verwirrenden Terminologie zur „Interkommunion" heraus mit Hilfe einer an der Koinonia orientierten Theologie. Er nennt jene Ereignisse „prophetische Zeichen", nicht Vorbilder. Sie seien als „echte Infragestellung unserer ekklesialen Wirklichkeit" zu werten. Leider hätten sich die offiziellen Kritiker bisher dieser Existenzfrage entzogen („Interkommunion", S. 27).

Die Frage des Amtes

Vajta geht nicht von dem Grundsatz ab: „Abendmahlsgemeinschaft ist Kirchengemeinschaft". Aber er beobachtet eine Entwicklung der katholischen Positionen seit dem Konzil, die nicht mehr eine eindeutige Antwort erlaube, daß der Leib Christi auf die Kirche von Rom beschränkt ist. Kirchenrechtlich seien alle rite Getauften Mitglieder der römisch-katholischen Kirche, selbst wenn sie sich einer anderen Kirche angeschlossen haben. Eine Interpretation des Ökumenismusdekretes hebt diese Einsicht heraus, sieht aber die Grenze und Bedingung einer Communio am bisherigen katholischen Priesterbegriff (S. 43). Und doch werde nicht bezweifelt, daß die sog. getrennten Kirchen ekklesiale Qualität haben, wenn auch die Ämter nicht vertauscht werden können. Vajta meint, man werde weiterkommen, wenn man den Geistesgaben noch mehr als ekklesiale Wirklichkeit zuerkenne und nicht mehr den Wortgottesdienst unterbewerte. Alsdann prüft er ähnlich wie das Genfer Studiendokument die Methoden der Zulassung zur Eucharistie, sowohl in evangelischer Sicht, wobei die Verhärtung der Meßopferlehre durch die Enzyklika „Mysterium fidei" zur Sprache kommt, die eine Zulassung für Evangelische zur katholischen Messe erschwere, wie auch in katholischer Sicht mit aller Kasuistik. Dabei leiten ihn stets die oben genannten drei Ereignisse. Eine Hoffnung geben ihm die positiven Aussagen des Ökumenismusdekrets über die nicht-katholische Eucharistie (S. 80), die doch sehr weitgehend seien.

Vajta weiß ebenso wie das Genfer Dokument, daß eine Lösung der Zulassungsfrage nur von einer Besinnung über die Strukturen der Kirche und über die Funktion des kirchlichen Amtes gefunden werden kann, und hier geht er, als einzelner unabhängig, über das Studiendokument hinaus. Er stützt sich auf eine ganze Reihe katholischer Studien der letzten Jahre von F. J. van Beeck, W. Kaspar, G. H. Tavard, G. Baum, H. Küng, Kl. Demmer, auch Y. Congar OP und anderen, auf Einsichten also, daß die Rede von der „Gültigkeit" aus der einseitig juridischen Verklammerung zu befreien sei. Von der *Funktion* des Amtes her sei das Problem zu bewältigen (S. 82 ff.). Die entscheidende Frage sei, was die Träger des Amtes an der Gemeinde tun und ob sich ihr Tun im wesentlichen deckt. Allerdings müsse evangelischerseits das Vorurteil abgebaut werden, als wäre eine Institutionalisierung der Funktion des kirchlichen Dienstes an sich schon ein Hindernis für die freie Verkündigung des Evangeliums. Katholischerseits aber werde man „gezwungen sein, die gesetzlichen Sicherungen nachzuprüfen, die zu einer Verdeckung des eigentlichen kirchlichen Amtes durch den riesigen hierarchischen Überbau geführt haben" (S. 87).

Vor allem müßte sich ein Begriff der kirchlichen Struktur finden lassen, bei dem das charismatische und das institutionelle Element nicht notwendigerweise in Konflikt geraten und bei dem eine Geistesgabe nicht außerhalb, sondern innerhalb der gegebenen Struktur der Kirche gewertet werden dürfte. Dazu seien heute katholische Theologen auf dem Wege. „Es müßte vermutlich aus dem neutestamentlichen Befund eine charismatische Struktur der Kirche neu erhoben werden, damit das Institutionelle in den Dienst des Charismatischen gestellt werden kann und nicht das letztere ausschließt" (S. 89). Diese These wirkt nicht mehr so unmöglich wie vor dem Zweiten Vatikanum und noch vor dem Besuch Papst Pauls VI. in Genf, obwohl der Abstand noch beträchtlich bleibt. Der Mut zahlt sich bereits ein wenig aus. Es dürfte auch zutreffen: „Die Legitimität der Struktur läßt sich nur von der Sendung zum Dienst ableiten" (S. 90). Ebenso die Vermutung Vajtas, „daß die Spaltung nicht eigentlich in den kirchlichen Dienstfunktionen zu finden ist, sondern in ihrer institutionellen Konkretisierung".

Behutsam zieht Vajta seine Folgerungen für konkrete Möglichkeiten einer gegenseitigen Zulassung zur Eucharistie und gesteht dabei, die römisch-katholische Kirche erwarte mit Recht, daß die Evangelischen das Abendmahl wieder ganz ernst nehmen, damit katholische Gläubige keinen Substanzverlust erleiden (S. 94). Er kommt u. a. außer den sog. Notfällen auf die zahlreichen Fälle „isolierter Christen", denen seelsorgerlich geholfen werden müsse, eine Praxis, die in Australien bzw. Indonesien schon realisiert wird. Schließlich denkt er an Ausnahmeregelungen für „ökumenisch verpflichtete Gruppen" und an Mischehen.

Bei ausreichender Einsicht in die Gefahren schließt er mit dem Aufruf zu geistlicher Bereitschaft, aus der Sackgasse herauszufinden, und gibt dafür diskutable Ratschläge, um die Spaltung zu heilen durch zunächst vorläufige Lösungen, bei deren Praktizierung eine gründliche Vorbereitung der Gläubigen vorangehen müsse. Man darf von dieser Schrift vielleicht noch mehr als von dem Genfer Studiendokument sagen, daß ohne Enthusiasmus die tiefere Einsicht in den von Gott gestifteten Communio-Charakter der Eucharistie die Führung hat. Man bekommt endlich das Licht am Ende seines langen Tunnels der Kontroversen zu sehen.

Viel distanzierter äußerte sich in der neuesten Nummer von „La Civiltà Cattolica" (1. 11. 69) A. *Marranzini* über „Il problema dell'intercommunione oggi" (S. 228 bis 240). Obwohl er genau wie Vajta die erwähnten drei „prophetischen" Episoden zugrunde legt und analysiert und auf weitere Untergrundexperimente verweist — das

jüngste aus Nijmegen über die „Zusammenlegung" der protestantischen und katholischen Kirchen nach einer gemeinsamen „interzelebrierten" Abendmahlsfeier mit Interkommunion von 2000 Gläubigen war ihm noch nicht bekannt (epd, 10. 11. 69) —, geht er in seinen Überlegungen nicht hinaus über das Eucharistie-Dokument von Faith and Order in Uppsala, das als Anhang 3 des eingangs berichteten Studiendokumentes „Über die Interkommunion hinaus" figuriert. Auf dieses neue Dokument geht er aber gar nicht ein und begnügt sich mit der Feststellung, daß der Zentralausschuß des Weltrates der Kirchen im August 1969 in Canterbury beschlossen hat, die Kommission Faith and Order solle 1971 eine verbesserte Fassung ihrer Studie vorlegen. Für Marranzini sind das alles nur innerprotestantische Probleme, die er nicht einmal richtig durchleuchtet. Das dürfte eine zu große Distanz aus römischer Sicht sein, die die Gefahr einschließt, daß Rom von den Ereignissen überrollt wird.

Die Arbeitsmoral sowjetischer Studenten und Jungarbeiter

Die seit einigen Jahren in der Sowjetunion wiederaufgenommenen empirisch-soziologischen Forschungen, die an die Anstrengungen in den zwanziger Jahren anknüpfen, geben uns die Möglichkeit, bei allen Vorbehalten gegenüber Methoden und Auswertung der Umfrageergebnisse, einen, wenn auch bruchstückhaften Einblick in Teilphänomene der gesellschaftlichen Entwicklung in der Sowjetunion zu gewinnen. Besonders instruktiv erscheinen in diesem Bereich in letzter Zeit durchgeführte sowjetische Untersuchungen über das Arbeitsverhalten bei Studenten und Jungarbeitern. Da die Arbeitsmoral einen wesentlichen ideologisch relevanten Faktor im „Aufbau des Sozialismus und Kommunismus" darstellt, gibt ihr Niveau zugleich einigen Aufschluß über die Einstellung der Befragten zum offiziell propagierten und ideologisch untermauerten Leistungsideal der sowjetischen Gesellschaft.

Das Minimum als Norm

Der Prorektor des Pädagogischen Instituts von Tjumen', *V. Slastenin*, berichtete in der maßgeblichen Lehrerzeitung („Učitel'skaja gazeta", 7. 1. 69) über eine Umfrage unter 800 Studenten, nach deren Ergebnissen nur 3 % aller Studenten die Studiennorm voll erfüllen. 50 % würden zwar danach streben, dieses Ziel aber nicht immer erreichen. 47 % dagegen arbeiten ohne besondere Anspannung. Selbständiger Tätigkeit widme die Hälfte aller Studenten nicht mehr als zwei bis drei Stunden täglich. Slastenin erklärt das bedenkliche Ergebnis damit, daß die Hochschulen einen passiv-beschaulichen Menschentyp heranziehen würden. Die Ausbildung hochqualifizierter Spezialisten verlange aber aktive Erkenntnistätigkeit. Aus anderen Mitteilungen ist zu entnehmen, daß eine gewisse Anzahl von Studenten nur auf das Minimum hinarbeiten. So beklagte sich der Dozent des Unions-Ferninstituts für Maschinenbau, *A. Parchomenko* („Izvestija", 4. 3. 67), daß sich in etlichen Fächern die Studenten auf die „Drei" (das Minimum) ausrichteten. *K. Savicev* und *V. Pošatalov* berichten in einem Artikel „Der Rubel und die Hochschulen" („Literaturnaja gazeta", 31. 7. 68) von der jährlich steigenden Zahl von Studenten, die wegen schlechter Leistungen von den Instituten abgehen müßten. Auf einer Tagung von Hochschuldozenten der Ukraine forderte man mit Nachdruck die entschiedene Bekämpfung des „Faulenzertums" sowie die Einführung verschiedener Formen von moralischen und materiellen Lernanreizen für die Studierwilligen („Pravda Ukrainy", 9. 1. 69). Für schlecht lernende Studenten müsse der Staat, den ein Student pro Unterrichtsjahr rund 100 Rubel koste, entsprechend mehr Mittel aufwenden, da sie die Dozenten und Hochschuleinrichtungen länger beanspruchen.

Es gibt natürlich eine ganze Reihe von Ursachen für diese unbefriedigende Studien- und Arbeitsmoral. Die Studenten sind überlastet. Ihre Lebensbedingungen lassen zu wünschen übrig. Teilweise bietet ihnen der Unterricht nicht genügend Anregungen für die eigene Arbeit. Tieferliegend ist die Tatsache, daß viele Studenten in der Wahl ihrer Fächer lange schwanken und oft erst buchstäblich in letzter Minute sich für ein bestimmtes Fach entscheiden. Einer Umfrage zufolge wählten mehr als 50 % der im Jahr 1965 am Polytechnischen Institut von Perm Immatrikulieren ihr Fach erst unmittelbar vor ihrer Bewerbung („Vestnik vyšej školy", 4/1966). Dabei wollen sie aber nicht unbedingt in dem Fach, das sie wählen, auch später arbeiten, sondern sich auf alle Fälle erst einmal ein Diplom erwerben. Von 4000 Diplomanden des Leningrader Instituts für Technik erklärten bei einer Umfrage mehr als die Hälfte, daß sie nur des Diploms wegen ihr Studium absolviert hätten („Smena" 16/1967). Studenten der Lemberger Universität wurde die Frage vorgelegt, ob sie, noch einmal vor die Wahl gestellt, sich noch ein zweites Mal für das gleiche Studienfach entscheiden würden. Von ihnen bejahten im ersten Studienjahr 8 % die Frage, im zweiten 15 %, im dritten 21 %, im vierten 26 %, im fünften und sechsten 17 %.

Trotz der nicht sehr hohen Lernwilligkeit, deren Gründe freilich noch genauer analysiert werden müßten und die sehr vielschichtig sein dürften, ist jedoch — ähnlich wie in anderen, westlichen Ländern — ein großer Andrang an die Hochschulen zu verzeichnen. Ihr Angebot an Studienplätzen freilich ist auch in der Sowjetunion bei weitem unzureichend. Für jeden freien Platz an der naturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Moskau standen im Jahr 1966/67 sieben Bewerber bereit, für die Literaturwissenschaft waren es drei („Komsomol'skaja Pravda", 16. 7. 66). In Armenien wurden 40 000 Anwärter für 9000 Plätze registriert („Izvestija", 4. 1. 68), für das Pädagogische Institut in Jerewan kämpften 635 Bewerber um 25 Plätze („Komsolmol'skaja Pravda", 18. 8. 67). Die Sowjetunion versucht schon seit langem, diesen Engpaß durch die Möglichkeit eines Abend- und Fernstudiums auszugleichen. Mit diesen zusätzlichen „Studienplätzen" gab es zum Stichtag des 1. Januar 1969 insgesamt viereinhalb Millionen Hochschulstudenten („Izvestija", 26. 1. 69). Für das akademische Jahr 1967/68 lassen sich folgende — aufgeschlüsselte — Angaben machen (vgl. Narodnoe chosjajstvo SSSR v 1967 godu; Statističeskij ežegodnik, Moskau 1968): 44 % aller Studenten waren Tagesstudenten, 15 % widmeten sich dem Studium nach der Berufsarbeit, 41 % belegten Fernkurse. 46 % waren Studentinnen, die sich auf die verschiedenen Industriezweige wie folgt aufteilten: Industrie, Bau, Trans-

port, Verkehr: 34%; Landwirtschaft: 27%; Ökonomie und Jura: 58%; Pädagogik: 65% und mehr. Die Altersgrenzen der Studenten liegen zwischen 18 und 30 Jahren, davon bilden für das Tagesstudium die 18- bis 25-jährigen, für das Abend- und Fernstudium die 25- bis 30jährigen die stärkste Gruppe.

Besonders hohe Anforderungen werden an die Lernkapazität der Abend- und Fernstudenten gestellt, die ja erst nach einer anstrengenden Berufsarbeit zum Studieren kommen. Den Studentinnen wird dabei im Durchschnitt der größere Fleiß nachgesagt. Angesichts der Frühheiraten in der Sowjetunion sind viele der älteren Studenten sowie ein Gutteil der Mädchen über 20 Jahren bereits verheiratet und so durch Studium und Familie doppelt in Anspruch genommen. Dies wirkt sich natürlich — je nach den konkreten Fällen — positiv oder aber auch negativ auf die Studienergebnisse aus.

Während 80% der Tagesstudenten eingeschriebene Mitglieder der Jugendorganisation Komsomol sind, liegt der entsprechende Prozentsatz bei den Nichtstudenten weit darunter. Der Verdacht liegt daher nahe, daß ein Teil der Studenten sich von der Mitgliedschaft am Komsomol vor allem Vorteile verspricht. Andernfalls müßte der Anteil der Studenten mit unzureichenden Lernergebnissen — alle sonstigen Belastungen eingerechnet — doch geringer sein. Ein Teil der Komsomolzen nimmt also seine Komsomolverpflichtungen nicht genügend ernst. 5% bis 6% der Tagesstudenten gehören der KPdSU an. Das entspricht dem Anteil der in Frage kommenden Altersgruppe insgesamt. Allerdings gibt es je nach den einzelnen Fächern große Unterschiede, deren Gründe ziemlich einleuchtend sind. An der Moskauer Universität zeigt sich in dieser Hinsicht folgendes Bild (vgl. Moskovskij universitet za pjatdesjat let sovetskoj vlasti, Moskau 1967):

Partei-Mitgliedschaft der Studenten an der Universität Moskau im Studienjahr 1966/67

	Zahl der Studenten	Prozentsatz von Parteimitgliedern
Gesamtzahl der Studenten	16081	7,9%
Mechanik und Mathematik	2508	1,0%
Physik	3020	2,9%
Chemie	1690	2,0%
Biologie und Bodenkunde	1740	2,5%
Geographie	955	5,5%
Geologie	1074	5,0%
Philologie	1150	2,3%
Philosophie	653	32,0%
Ökonomie	683	17,0%
Recht	642	55,0%
Geschichte	812	10,0%
Journalismus	714	20,0%
Institut für Orientalische Sprachen	440	6,0%

Man darf annehmen, daß die Mitgliedschaft in der Partei nach wie vor ein starkes Antriebselement für den sowjetischen Studenten darstellt, eine Funktion, welche der Komsomol nur noch teilweise erfüllt. Daher verfügt die Sowjetunion im Nachwuchs der Kommunistischen Partei seit eh und je über eine einsatzfreudige Elite, wie sie z. B. bei den jungen Jugoslawen so gut wie nicht mehr vorhanden ist.

Unterbewertung des Arbeiters

Nicht weniger aufschlußreich als diese Untersuchungen über das Studienverhalten von Studenten sind Umfragen bei Jungarbeitern.

Eine solche Untersuchung über das Arbeitsethos sowjetischer Jugendlicher hat u. a. zwei Gesichtspunkte zu berücksichtigen: 1. ein Teil dieser Arbeiter sind junge Menschen, denen der direkte Zugang zum höheren Bildungsweg zunächst nicht gelang. Die Annahme einer Fabrikarbeit war für sie zunächst ein Ausweichen in einen Berufszweig, für den bei den Heranwachsenden das Interesse nicht gerade sehr groß ist; 2. der Arbeiterberuf wird in der sozialen Rangskala in der Sowjetgesellschaft ziemlich niedrig eingestuft. Dies ergibt sich aus einem von der „Izvestija" (19. 12. 68) veranstalteten Rundgespräch. Danach sei noch häufig eine der Stellung des Arbeiters abträgliche Einstellung anzutreffen. In manchen Schulen drohe man geradezu den Schülern: „Wenn ihr nicht richtig lernt, kommt ihr nicht auf die Hochschule, sondern müßt in die Fabrik" (*B. Roškov*, in „Izvestija", 20. 12. 68). Allerdings lasse, so sucht man dieses Desinteresse zu erklären, die Aufklärung der Jugendlichen über die „Arbeiterberufe" zu wünschen übrig. Vereinzelte Bemühungen von Verlagen, des Fernsehens und mancher Zeitungen seien völlig unzureichend.

Aufschlußreich, wenn auch in manchem problematisch, sind die Ergebnisse einer Umfrage, welche die soziologische Abteilung der „Izvestija"-Redaktion bei den Jungarbeitern des Diesellokomotivwerkes Lugansk (Donbass) durchführte. Arbeiter bis zu 25 Jahren wurden gefragt, wie sie leben und arbeiten, wonach sie streben, wovon sie träumen und was sie über sich und ihre Zeit denken (veröffentlicht in drei umfangreichen Berichten der „Izvestija" v. 7. 3., 10. 3., 12. 3. 68). Die Journalisten verteilten 1000 Fragebogen. 405 davon kamen ausgefüllt zurück, und zwar 353 von jungen Arbeitern und 52 von jungen Technikern. Zum Vergleich legten die Journalisten den Fragebogen auch 50 „Kaderarbeitern" vor. Die Befragung durch Bogen ergänzten sie durch systematisch angelegte Unterhaltungen mit jungen und älteren Arbeitern, mit Arbeiterveteranen, Aktivisten und Vertretern der Werksleitung. Mit diesem Werk hatten freilich die Journalisten einen als vorbildlich geltenden Industriebetrieb ausgewählt, so daß die (daher?) als günstig anzusehenden Ergebnisse wohl nicht ohne jede Einschränkung verallgemeinert werden dürfen.

Auf die Frage, *warum* sie in das Lugansker Werk gekommen seien, gaben nur 255 Jungarbeiter eine Antwort. 148 erklärten, der Betrieb, seine Tradition und die Möglichkeiten der Spezialisierung gefallen ihnen. „Hier arbeitet mein Vater, meine Schwester, mein Bruder", lautete eine Antwort, „dieses Werk ist der Stolz des Donbass", eine andere. Verwandtschaftliche Bindungen sowie das Ansehen des Betriebs spielen offenbar bei der Wahl des Arbeitsplatzes eine nicht unbedeutende Rolle. Die Bezahlung wirkt als Faktor unter anderen. Manche Jugendliche wurden von der Arbeitsstellenbehörde in das Werk eingewiesen. Nach Meinung der Erwachsenen des Betriebs seien die Jugendlichen mit der Seele bei der Sache.

Die Fragen nach Erfüllung der Arbeitsnormen, nach Erzielung von Prämien sowie nach Strafen für schlampige Arbeit ergaben:

Normen			
übererfüllt	187	prämiert	165
erfüllt	191	andere Anreize	81
nicht erfüllt	27	Strafen	14

Bei diesen günstigen Ergebnissen muß man freilich berücksichtigen, daß nicht einmal die Hälfte der ausgegebenen Fragebogen beantwortet wurde. Inwieweit ist also

die entstandene Auswahl repräsentativ? Und selbst bei nach äußeren Kriterien repräsentativer Auswahl bleibt — als Crux aller Meinungsforscher — stets die Ungewißheit, ob und wieweit die Befragten wahrheitsgemäß geantwortet haben. Nicht einmal Kontrollfragen vermögen geschickt frisierte Antworten zu entschlüsseln.

Disziplin, Weiterbildung, Freiheit

Nach den Umfrageergebnissen verhalte sich der größere Teil der Jungarbeiter diszipliniert. Arbeitsschwänzer, die trinken und randalieren, gebe es zwar, doch zeige eine Aufstellung des Werks über die Verletzung der Arbeitsdisziplin durch Jugendliche, daß ihre Zahl altersmäßig bedingt sei. So treten zwischen dem 20. und 24. Lebensjahr viereinhalb mal weniger Arbeitsschwänzer auf als zwischen dem 17. und 20. Dreimal weniger würden mit dem Ausnüchterungsraum Bekanntschaft machen. Absolute Zahlen jedoch werden im Bericht nicht genannt. Von denen, die sich an der Umfrage beteiligten, hatten 78 % eine Oberschul- *oder* Fachschulbildung, 18 % hatten es nicht bis zur Oberschule gebracht, 0,8 % der letzteren nur sechs Klassen Hauptschule absolviert. Nach Angaben der Werksleitung besuchen ohne Unterbrechung der Produktionsarbeit 1100 Betriebsangehörige die Schulen der Arbeiterjugend, die gleiche Zahl betreibe ein Abend- und Fernstudium, weitere 700 absolvieren ein solches Studium an einem Technikum. Viele besuchen Kurse zur Erhöhung ihrer beruflichen Qualifikation, Abenduniversitäten für Marxismus-Leninismus, politische Zirkel usw. Einige wollen Lehrer werden; manche studieren Philosophie (Moskau), Recht (Rostov), Fremdsprachen (Kiew), Geophysik (Perm). Leider sind die Angaben über Weiterbildung nicht nach Alter aufgeschlüsselt, so daß aus ihnen nicht hervorgeht, wie viele unter 25 Jahre alt sind. Ebensowenig wird die Gesamtzahl der im Lugansker Werk Beschäftigten angegeben. Damit aber fehlen die für eine genaue Bewertung nötigen Bezugsgrößen.

Weitere Fragen richteten sich nach der Lektüre der jungen Arbeiter und Arbeiterinnen sowie nach ihrer Freizeitbeschäftigung. 315 der 405, welche auf die Umfrage antworteten, begeistern sich für Dichtung, 167 für technische, 145 für politische Literatur. 115 sind künstlerisch tätig, 136 treiben intensiv Sport, 168 gaben an „Kino, Theater, Konzert", und 71 arbeiten in ihrer Freizeit primär für den Haushalt (wahrscheinlich junge Frauen). Eine Antwort lautete: „Ich betreue meinen Sohn und den Haushalt. An Freizeit bleibt dann nichts übrig." Aber auch wer sich Studienziele setzt, hat kaum freie Zeit. „Freizeit", erklärte einer, „das ist ein Traum. Von 7 bis 15 Uhr bin ich im Werk, von 15 bis 20 Uhr im Technikum, von 21 bis 24 Uhr lernen und allerlei erledigen."

Die Frage nach der Arbeitsproduktivität in der Brigade und im Betrieb rief zahlreiche kritische Antworten hervor, die für sich selbst sprechen: Es werde noch zuviel Handarbeit geleistet; insgesamt 46 % und in der wichtigsten Abteilung sogar 73 %. Sehr viele bemängelten die Arbeitseinteilung: hektisches Arbeitstempo und häufige Leerzeiten würden sich abwechseln, die Versorgung mit Hilfsstoffen sei unregelmäßig. Eine Arbeiterin nennt für sich 58 Leerstunden in einem Monat. (Bei diesen Antworten ist zu berücksichtigen, daß sie von Arbeitern eines Werkes gegeben wurden, das als vorbildlich gilt.) Nicht wenig bestürzt waren die „Izvestija"-Redakteure über die Antworten auf die Frage: „Was gab die Wirtschaftsreform der Produktion und Ihnen persönlich?"

Die Produktion	
Erhöhung der Produktion und des Gewinns	141
wenig, nichts	43
weiß nicht	221
Mir persönlich	
Erhöhung des Lohnes, der Prämien	94
wenig, nichts	130
weiß nicht	181

Selbst von den jungen Ingenieuren wußte fast die Hälfte auf obige Frage nicht zu antworten. Dabei habe doch das Werk, so bemerken die Journalisten der „Izvestija", während der Reform schon kräftige Erfolge erzielt. Die Arbeitsproduktivität sei erheblich verbessert, der Plan wurde übererfüllt, die Gewinne seien gestiegen, und es konnten aus ihnen spezielle Fonds von Millionen von Rubel gebildet werden. So habe das Werk aus diesen Geldern in kürzester Zeit bereits ein Erholungszentrum, eine Gaststätte im Lager der Jungen Pioniere sowie Sportgebäude und Wohnhäuser gebaut. Auch sei ein Fonds zur Unterstützung der Arbeiter in Notfällen eingerichtet worden. Die Werksverwaltung, die Parteiorganisation, der Komsomol und die Gewerkschaften hätten aber wohl — so meint die „Izvestija" — diese neuen Errungenschaften zu wenig propagiert. Auch müsse man berücksichtigen, daß der Betrieb noch nicht einmal ein Jahr nach dem neuen System der Planung und materiellen Stimulierung arbeite.

Die Antworten auf die Frage, „Wie beteiligen Sie sich am sozialistischen Wettbewerb?" konnten mit Angaben der Werksleitung zur gleichen Frage verglichen werden. Nach dieser würden 80 % der jungen Leute am „sozialistischen Wettbewerb" teilnehmen. Dagegen erklärten 39 % derer, die den Fragebogen beantworteten, sie nähmen nicht daran teil. Von den restlichen 61 % betonten viele, sie hätten sich nur innerhalb von Brigaden dazu verpflichtet. Ein Drechsler kommentierte: „Man hat mich nicht ein einziges Mal zur Teilnahme aufgefordert." Und ein Schlosser bemerkt: „Die Arbeiter sind nicht daran interessiert."

„Befriedigt Sie Ihre Arbeit?"

Sehr aufschlußreich sind die Antworten auf die entscheidende Frage nach der Zufriedenheit mit der Arbeit. Die Fragen sind nach einem von Leningrader Soziologen erarbeiteten Schlüssel gestellt:

	Ja	Nein	Nicht ganz
Befriedigt Sie Ihre Arbeit?	70,0 %	26,0 %	4,0 %
a) Ist sie vielseitig?	67,0 %	29,0 %	4,0 %
d) Führt Sie Ihnen die Wichtigkeit der Produktion des ganzen Werks vor Augen?	92,0 %	4,0 %	4,0 %
c) Ruft Ihre Arbeit körperliche Übermüdung hervor?	35,0 %	50,0 %	15,0 %
d) Gibt sie Ihnen die Möglichkeit, Ihre Qualifikation zu erhöhen?	61,0 %	36,0 %	3,0 %
e) Ist die Entlohnung gut?	46,0 %	32,0 %	22,0 %
f) Ist die technische Ausstattung gut?	29,0 %	52,0 %	19,0 %
g) Sind die sanitären und hygienischen Bedingungen gut?	35,0 %	54,0 %	11,0 %
h) Sind die Beziehungen mit den Arbeitskameraden gut?	96,0 %	0,3 %	3,7 %
i) Ist die Verwaltung aufmerksam?	51,0 %	26,0 %	23,0 %

Die innere Beziehung zur Arbeit sowie das Verhältnis zu den Arbeitskameraden erweist sich als befriedigend, die

technisch-materiellen Voraussetzungen (f und g) dagegen kaum. 41 % derer, denen die Arbeit nicht gefällt, verrichten Hilfsarbeiten, 65 % von ihnen sehen jedoch keine Möglichkeit, sich durch ihre Arbeit höher zu qualifizieren.
Etwas mehr als die Hälfte der Jugendlichen im Lugansker Werk gehört dem Komsomol an; der Bericht der „Izvestija" bestätigt also die geringe Beteiligung der Berufstätigen am Komsomol im Vergleich zu Schülern und Tagesstudenten. Die „Izvestija" sucht dies z. T. dadurch zu erklären, daß diese Jugendlichen zu wenig an der Verantwortung beteiligt würden. Kein einziges der 33 Mitglieder des Gewerkschaftskomitees des Betriebes sei unter 25 Jahre alt. Für die Komitees der einzelnen Werksabteilungen gelte das gleiche. Auch in den Stadt- und Bezirkskomitees, in denen das Diesellokomotivwerk stark vertreten ist, trifft man nur wenig Jugendliche.
Die vorliegende Untersuchung gibt gewiß in sich und ohne Zusammenhang mit anderen nur einen begrenzten Einblick in die Arbeitsmoral sowjetischer Jungarbeiter. Da sie aber in einem als vorbildlich geltenden Werk durchgeführt wurde, entkräftet sie von vornherein den möglichen Einwand, anderswo sei es ja besser. Sie bietet damit eine obere Orientierungslinie an, die die Gefahr einer Unterbewertung verhindert, aber anderseits auch nicht ohne Vorbehalte auf alle vergleichbaren Betriebe angewandt werden könnte. Eher ist wohl das Gegenteil anzunehmen. Ersichtlich wird auch, welchem Stress sich jener unterziehen muß, der beruflich vorankommen will. Mehr indirekt dürfte deutlich geworden sein, daß das gesellschaftspolitische Engagement unter Studenten und Arbeitern ziemlich gering ist. Freilich bleibt der grundlegende Einwand ungenügender Repräsentativität und damit ungesicherter Ergebnisse bestehen, es sei denn, daß man keine Antwort auch als Antwort ansieht, die aber in diesem Fall eher negativ als positiv gewertet werden müßte.

Länderberichte

Die griechisch-katholische Kirche in der ČSSR

Im Zuge des Prager Frühlings gingen wiederholt Nachrichten über Auseinandersetzungen zwischen orthodoxen und griechisch-katholischen Christen in der Ostslowakei durch die Presse. Man las da von Kirchenbesetzungen, von Vertreibung von Geistlichen und offenen Feindseligkeiten zwischen den beiden Gruppen, die offenbar nicht nur auf einzelne Ortschaften beschränkt blieben. Dieser für westliche Beobachter fast unverständliche Konflikt zwischen geographisch und spirituell benachbarten Gruppen hat eine leidvolle und für beide Gruppen wechselhafte Vorgeschichte, die hier zum Verständnis eines unter den Augen eines selbst im ideologisch-politischen Konflikt lebenden kommunistischen Regimes sich abspielenden religiös-politischen Dramas (an einer Nahtstelle zwischen Ost- und Westkirche) kurz skizziert sei.

Wechselvolle Geschichte

Die griechisch-unierten Katholiken hier bewohnten den Bogen südlich der Karpaten, und zwar zumeist die sog. Karpaten-Ukraine; zu einem kleineren Teil lebten sie auch in der östlichen Slowakei. Sie sind zum allergrößten Teil Nachkommen der im Laufe der Jahrhunderte aus den nördlich dieses Gebirgskammes liegenden Gebieten Galiziens eingewanderten Ruthenen. Ihre Vorfahren waren orthodoxe Christen. Im 16. Jahrhundert bestand für sie bereits ein eigenes Bistum in Mukačevo (Munkatsch), dessen Sitz 1775 nach Užhorod verlegt wurde; anfangs des 19. Jahrhunderts entstand für den auf dem Gebiet der späteren CSR liegenden westlichen Teil der Diözese Mukačevo in der Ostslowakei für die dort lebenden unierten Christen das Bistum Prešov. Im 16. Jahrhundert hatte es hier, insbesondere als Abwehrmaßnahme gegen eindringende reformatorische Bestrebungen von Ungarn her, Bemühungen um eine Vereinigung mit Rom gegeben, die von Ungarn aus betrieben wurden, aber bei der Bevölkerung keinen Widerhall fanden. Als der orthodoxe Bischof von Mukačevo 1642 dem Heiligen Stuhl sich unterstellte, folgte ihm sein Kirchenvolk nicht; einige Jahre später (1653) erklärten Priester und Laien ihre Gemeinschaft mit der römischen Kirche, doch auch jetzt blieb die Union mit Rom unklar und kaum im Kirchenbewußtsein des Volkes verankert. Erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts begann die Bindung an Rom auch in das Bewußtsein des Volkes sich einzuleben. Im 19. Jahrhundert setzte jedoch unter dem Einfluß einer insbesondere von Serbien aus gesteuerten Propaganda für die Orthodoxie wiederum eine rückläufige Bewegung ein. Dabei standen nationale Motive im Vordergrund, aber auch materielle Rücksichten wurden herausgestellt, da die mit Rom unierten Katholiken in Ungarn durch staatliche Gesetze zu Naturalienabgaben an ihre Pfarrer und zu Dienstleistungen für sie (Feldbau, Holzeinschlag) verpflichtet waren. Diese gesetzlich verankerten Auflagen an die Pfarrangehörigen bestanden jedoch nicht für die Orthodoxen. Bei der Armut der karpato-ukrainischen Bevölkerung mußte dieser Unterschied nur noch mehr zählen. Es kann aber auch nicht geleugnet werden, daß so mancher griechisch-katholische Pfarrer unbewußt zu einer Abneigung des Kirchenvolkes gegen die Bindung an Rom selbst beigetragen hat. Sie waren während ihrer Ausbildung, und zwar auch in ihrem eigenen Priesterseminar in Užhorod, sehr stark mit der ungarischen Mentalität in Berührung gekommen, und ihre Ausbildung erfolgte zu stark im Geiste der lateinischen und damit der westlichen Traditionen. So wurden die späteren Seelsorger weithin dem eigenen Volkstum entfremdet. Viele blieben davon geprägt auch in ihrer seelsorglichen Tätigkeit in den Gemeinden, die eine andere als ihre ererbte Denkart nicht kannten und gefühlsmäßig sehr stark auch im religiösen und kirchlichen Leben dem eigenen Volkstum verbunden waren. Wo daher ein Seelsorger Gewohnheiten des lateinischen Christentums einführte, sich der volkseigenen Kirchlichkeit in den Augen der Gläubigen entfremdet zeigte, hat die Bevölkerung darin eine auch von der römischen Kirche gebilligte Entnationalisierung gesehen. So entstand allzuoft eine innere Entfremdung zwischen dem Geistlichen und seinem Kirchenvolk.

Nachdem 1918 dieses Gebiet von Ungarn abgetrennt und der neuen CSR zugeschlagen worden war, wurde aufs neue unter der katholischen Bevölkerung des byzantinisch-slawischen Ritus ein antikatholischer Affekt entfacht. Inwieweit hier Zusammenhänge bestanden mit der antikatholischen Einstellung und mit der großen Abfallsbewegung, die anfangs der zwanziger Jahre unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg innerhalb des tschechischen Volkes sich auswirkte, insbesondere ob, wie in Böhmen und Mähren, auch hier staatliche Stellen, die jetzt in der Karpaten-Ukraine mit hierher beorderten Tschechen besetzt waren, dabei ihren Einfluß ausübten, kann wohl nicht mehr untersucht werden; der Verdacht liegt jedoch nahe, und zwar aufgrund einer gleichlaufenden Propaganda in der Slowakei, wo gleichfalls von den neu ins Land gekommenen tschechischen Beamten weithin die antikatholische Propaganda vorangetragen worden ist. Es läßt sich daher nicht so ohne weiteres behaupten, daß eben das Kirchenvolk die Union mit Rom innerlich nicht übernommen habe; denn die auch vom Kirchenvolk mit der Union in Verbindung gebrachte Madjarisierung und eine vom Klerus mehr oder weniger ungewollt mitgetragene Verwestlichung mußte sich auch im kirchlichen Bereich, der gerade in der Karpaten-Ukraine so eng mit dem nationalen Fühlen verbunden war, auswirken. So ist es zu erklären, daß in den Jahren 1920—1923 gegen 100000 Katholiken des byzantinisch-slawischen Ritus in 70 Dörfern der Karpaten-Ukraine sich wiederum der Orthodoxie angeschlossen haben. Bei der Volkszählung 1929/30 haben sich in diesem Landesteil der damaligen CSR 359167 (= 49,52%) als Unierte und außerhalb der Karparten-Ukraine, zumeist in der Ostslowakei im Bistum Presov, nochmals 225874 als Unierte bekannt; zur Orthodoxie bekannten sich in der Karpaten-Ukraine 112074 (= 15,44%). Der auffallend hohe Rest von 35,04% erklärt sich aus der großen Anzahl der nach 1918 aus Böhmen und Mähren hier eingesetzten tschechischen Beamten; weit größer jedoch war noch der jüdische Anteil, nicht unbedeutend die Zahl der römischen Katholiken und der evangelischen Christen.

Das religiös-kirchliche Leben verlief in den übernommenen Bahnen; der Klerus war zahlenmäßig ausreichend und stand in seiner theologischen Bildung den römisch-katholischen Priestern der Slowakei nicht nach, wenn er auch das theologische Wissen zumeist westlicher, damit römisch-katholischer Literatur entnehmen mußte. Das Kirchenvolk war zu seinem allergrößten Teil tiefgläubig, wenn auch die Ausdrucksform seiner Religiosität ganz im Rahmen des Ererbten und Übernommenen verblieb und stark emotional durchdrungen war.

Liquidierung . . .

Die Tragödie dieser unierten Katholiken begann nach der Eroberung des Landes durch sowjetrussische Truppen im Herbst 1944. Anfangs schien es, als ob durch ihre Anwesenheit nichts für das kirchliche Leben befürchtet werden müßte; sie selbst wurden von der Bevölkerung nicht feindselig aufgenommen. Der kommandierende sowjetrussische General hat nach dem Einmarsch seiner Truppen in Užhorod den dortigen griechisch-katholischen Bischof *G. Romža* aufgesucht und ihn des wohlwollenden Verhaltens der Roten Armee versichert. Die ersten Schwierigkeiten kamen von den Nationalausschüssen, die sich in jedem Ort gebildet hatten und die der Unterstützung durch die Besatzungsmacht sicher sein konnten. Noch gelang es Bischof *Romža,* einige von diesen Ortsgewaltigen inhaftierte Priester durch seinen energischen Protest aus der Haft zu befreien. Aber auch die Orthodoxen sahen ihre Zeit jetzt gekommen; sie vertrieben unierte Pfarrer und bemächtigten sich ihrer Kirche und Pfarrgebäude. Auf einer Generalversammlung der Vertreter aller Nationalausschüsse des Landes (26. 11. 44), auf der ein Vertreter der sowjetrussischen Kommandantur den Vorsitz innehatte, wurde der Anschluß des Landes an die Sowjetunion beschlossen und Stalin in einem Telegramm um die Aufnahme der Karpaten-Ukraine in den sowjetrussischen Verband gebeten; noch wurde dieser „Bitte" von Moskau nicht entsprochen; faktisch schien jedoch diese Vereinigung mit der Sowjetunion von nun an zu bestehen, und die Prager Regierung hat am 29. Juni 1945 diesen Teil ihres Staatsgebietes „freiwillig" an die Sowjetunion abgetreten.

Ein von jener Generalversammlung erlassenes Manifest beteuerte auch, daß es in der Sowjetunion keine Religionsverfolgung gebe. Als Bischof *Romža* sich weigerte, dieses Dokument mitzuunterschreiben, entstanden die ersten Schwierigkeiten. Die Presse bezeichnete ihn als Faschisten und Volksfeind. Das liturgische Fürbittgebet für den römischen Papst wurde verboten und die Trennung von Rom als Voraussetzung dafür gefordert, daß auch weiterhin das kirchliche Leben im Lande unbehelligt bleiben sollte. Von nun an wurden auch die Orthodoxen in diesem Landesteil mehr und mehr von der sowjetrussischen Besatzungsmacht bevorzugt; ein Gesetz regelte den Religionswechsel von der griechisch-katholischen Kirche zur Orthodoxie „ohne jede Formalität". Eine andere Entschließung ermöglichte die Beschlagnahme der griechisch-katholischen Kirchengebäude dort, wo zwei Drittel der Gläubigen zur Orthodoxie übergetreten waren; mit Hilfe kommunistischer Funktionäre konnten sie aber vielfach auch dort in deren Besitz gelangen, wo die Orthodoxen eine Minderheit blieben. Die religiöse Unterweisung an griechisch-katholische Kinder und Jugendliche wurde verboten, das gesamte kirchliche Leben von der sowjetrussischen Geheimpolizei und ihren zahlreichen Helfern überwacht. Alle Versuche jedoch, unter den Geistlichen willfährige Männer zu finden, blieben — zunächst — erfolglos.

. . . und Zwangsorthodoxierung

Im Oktober 1945 ernannte dann der Moskauer Patriarch einen Bischof für das bisher mit Rom verbundene Bistum der unierten Karpaten-Ukrainer Mukačevo und Prešov. Dieser nahm seinen Wohnsitz in der griechisch-katholischen Bischofsstadt Užhorod. Der Plan der Sowjets, mit Hilfe der Orthodoxen die unierte Kirche zu liquidieren, gelang jedoch nicht. Es wurde nun ein weit stärkerer Druck auf Bischof *Romža* ausgeübt. Dieser aber blieb fest. Von sowjetischer und orthodoxer Seite wurde gleichfalls alles versucht, um das Volk für einen kirchlichen Anschluß an das Moskauer Patriarchat zu gewinnen, ohne jedoch auch hier zunächst dieses Ziel zu erreichen. Gegen Bischof *Romža* begann man nun härter vorzugehen: Er sollte das Opfer eines inszenierten Verkehrsunfalls werden. Nach einem durchaus glaubwürdigen Bericht wurde sein Pferdegespann von einem sowjetrussischen Lastwagen frontal gerammt; der Bischof und seine Begleiter blieben jedoch am Leben. Der Bischof starb aber nach Mißhandlungen unter ungeklärten Umständen wenig später.

Jetzt wurde der Kampf gegen die unierte Kirche mit allen Kräften geführt; ein politisch kompromittierter griechisch-katholischer Geistlicher gab dem physischen und psychischen Druck nach und unterstellte sich öffentlich dem Moskauer Patriarchen. Anfang 1949 wurde die Kathedrale von Užhorod der Benutzung durch die Unierten entzogen und dem orthodoxen Bischof übergeben. Noch hielt das Kirchenvolk zum allergrößten Teil stand. Nun wurden alle griechisch-katholischen Gotteshäuser geschlossen, die Pfarrgebäude insgesamt beschlagnahmt, die unierten Priester vertrieben und ihnen die Ausübung ihres geistlichen Amtes untersagt; ihre Aufgabe übernahmen orthodoxe Priester, die nun versuchten, das Vertrauen des Volkes zu gewinnen. Der Anschluß an die Orthodoxie war somit praktisch durchgeführt. Nur wenige aus den Reihen des griechisch-katholischen Klerus erklärten sich bereit, in den Dienst der orthodoxen Kirche überzutreten; wo es geschah, war dieser Schritt zuallermeist von der Sorge um die materielle Existenz ihrer Familie erzwungen, die meisten jedoch zogen dieser Entscheidung das Leben als Arbeiter vor. Am 15. August 1949 wurde der Übertritt der griechisch-katholischen Kirche der Karpaten-Ukraine in einer feierlichen Liturgie des orthodoxen Bischofs von Ušhorod festlich begangen.

Liquidierung der griechisch-katholischen Diözese Prešov

Auch im östlichen Teil der Slowakei lebten Katholiken des byzantinisch-slawischen Ritus; in Prešov war der Sitz des griechisch-katholischen Bischofs für die im Jahre 1948 auf 305 645 Gläubige angewachsene Restkirche der Unierten. Dem Volkstum nach bildeten sie keine Einheit; unter ihnen befand sich ein kleiner Teil Ukrainer, ferner Slowaken und jener als Rusiner bezeichnete, zwischen beiden stehender Volksteil. Nationale Spannungen konnten daher nicht ausbleiben.

Noch während der letzten Kriegsmonate bekamen die Katholiken in der ganzen Slowakei einen Vorgeschmack späterer Maßnahmen zu spüren. Jetzt rächte sich ihr politisches Engagement in der Zeit nach 1939. Damals entstand aus Enttäuschung über unerfüllte Zusagen der Tschechen und unter dem Druck Berlins ein selbständiger slowakischer Staat, der nicht nur seine Entstehung der Slowakischen Volkspartei zuzuschreiben hatte, die erst von dem römisch-katholischen Pfarrer *Hlinka* und dann von dem Prälaten *Tiso* angeführt wurde, sondern auch von den politischen Kräften der slowakischen Katholiken bis zum Ende getragen worden ist. Staatspräsident wurde der nach Kriegsende durch den Strang hingerichtete Prälat *Tiso*.

Als im Sommer 1944 die sowjetrussischen Truppen sich der Slowakei näherten und das Land von russischen und slowakischen Partisanen durchsetzt war, weigerte sich die zumeist aus Katholiken gebildete Regierung in Preßburg, sich auf die Seite der siegreichen Sowjetrussen zu stellen. So setzte sich die Spitze des nun insgeheim entstandenen Slowakischen Nationalrates zum größten Teil aus Kommunisten und Protestanten zusammen, der bald seine antikatholische Einstellung dokumentierte: Bereits im Herbst hat er, obwohl das von ihm kontrollierte Gebiet nur einen kleinen Teil des Staatsgebiets ausmachte, das gesamte katholische Schulwesen aufgehoben; Pfarrhäuser und Amtsräume der Bischöfe wurden von den Partisanen durchsucht, Ordensleute vertrieben und die Gläubigen in ihrem religiösen Gefühl verletzt. Anfangs 1945 wurden die beiden Bischöfe *Vojtaššák* und *Busalka* eingekerkert, die Katholische Aktion sofort nach Kriegsende aufgelöst, das katholische Pressewesen vernichtet. Und in diese antikatholische Kampagne wurden auch die Katholiken des byzantinisch-slawischen Ritus miteinbezogen.

Auch ihre Situation verschlechterte sich dann nach der kommunistischen Machtergreifung im Februar 1948. Die unfreundlichen und später direkt feindlichen Maßnahmen der Prager Regierung und der Kommunistischen Partei machten vor der Slowakei nicht halt; wie in Mähren mußten aber auch hier die staatlichen und parteiamtlichen Funktionäre auf das religiöse Empfinden der Bevölkerung eine größere Rücksicht nehmen als in Böhmen, ohne daß deshalb die Knechtung der Kirche hier milder verlaufen wäre. Besonders hart wurden aber jetzt die Katholiken des byzantinisch-slawischen Ritus getroffen: Der Diözesanbischof von Prešov, *P. Gojdič*, wurde verhaftet und von einem Gericht zu lebenslänglicher Haft verurteilt; er starb 1960 im Gefängnis von Leopoldov; sein Weihbischof, *B. Hopko*, erhielt 25 Jahre Zuchthaus, wurde in den sechziger Jahren aus dem Gefängnis entlassen und in einem Altersheim in Nordböhmen untergebracht, durfte jedoch nicht in die Slowakei zurückkehren. Bereits am 28. April 1950 wurde auf einer Versammlung teils willfähriger, teils gezwungener Laien und Priester aus der Diözese Prešov unter dem Vorsitz eines orthodoxen Metropoliten die Bindung an die römisch-katholische Kirche als gelöst proklamiert und um die Aufnahme in die orthodoxe Kirchengemeinschaft gebeten. Die Prager Regierung beeilte sich, diesen Anschluß an Moskau zu genehmigen, das Volk stand ihm jedoch ablehnend gegenüber. Im Juli 1950 wählten 238 Laien und 21 Geistliche aus der Diözese Prešov für dieses Bistum einen orthodoxen Bischof zum Oberhaupt. Damit war die griechisch-katholische Kirche in der Slowakei liquidiert. Ein gutes Drittel des unierten Klerus schloß sich diesem erzwungenen Übertritt zur Orthodoxie nicht an, obwohl die allermeisten aus seinen Reihen für eine Familie zu sorgen hatten. Eine ungefähr ebenso große Anzahl wurde aus irgendeinem Grund zu Kerkerstrafen verurteilt. Der Weltklerus hat sich in der Ostslowakei überhaupt als treuer erwiesen als manche Ordensangehörigen. Selbst jene, die sich der neuen Lage anpaßten und im Dienst des orthodoxen Bischofs verblieben, empfanden dies als eine schwere Last. Es war überhaupt die Treue zur Kirche in der Bindung an Rom das hervorragende Charakteristikum der dortigen griechisch-katholischen Geistlichkeit, die wiederum auf einer starken Tradition beruht und im Laufe der Verfolgung durch Orthodoxe und in Galizien auch durch römisch-katholische Polen sich ausgebildet hatte. Doch soll darüber nicht übersehen werden, daß diese starke Traditionsverbundenheit sie andererseits weniger beweglich machte. So kannten sie in den zwanziger Jahren keine Exerzitienbewegung, erlebten keine liturgische Erneuerung und keinen neuen Zugang zur Schrift; es fehlte hier eine geistliche und kirchliche Dynamik, die aber in einer ethnisch uneinheitlichen, aus slowakischen, ukrainischen, rusinischen und verstreut auch russischen Bestandteilen aufgebauten und zahlenmäßig kleinen Kirchengemeinschaft nur sehr schwer erweckt werden konnte. Dazu kommt, daß, wie in der Diözese Mukačevo, die älteren Geistlichen ihre vom ungarischen Geist geprägte Ausbildung nicht überwunden hatten. Und das Volk selbst war in seiner kirchlichen Tradition zu eng mit dem nationalen Erbe verknüpft. So konnte eine gewisse Sterilität im kirchlich-religiösen Leben nicht ausbleiben.

Die von einem Machtspruch erzwungene und von politischen Interessen infizierte kirchliche Bindung an das Moskauer Patriarchat fand beim Volk nur wenig Zustimmung. Der größere Teil ließ sich lieber von den römisch-katholischen Seelsorgern betreuen, obwohl dort die Form der Liturgiefeier ungewohnt und die römischen kirchlichen Traditionen fremd waren. Andere wiederum beteiligten sich zwar am orthodoxen Gottesdienst, blieben jedoch ohne innere Bindung an die neue Kirchengemeinschaft. Die Jugend wuchs in die innere Zustimmung zur alten, mit Rom verbundenen Kirchlichkeit hinein, ohne jedoch deren liturgische Ausprägung erleben zu können; sie blieb innerlich der byzantinisch-slawischen Zugehörigkeit verbunden, erlebte aber äußerlich römisches Christentum. So blieben viele Gläubige der liquidierten griechisch-katholischen Diözese wenigstens anfangs ohne Beheimatung im äußeren Bereich einer lebendigen Gemeinde, fühlten sich aber irgendwie noch am Rande des lateinischen Gemeindelebens und fanden sich hier erst allmählich zurecht, wenn sie dies alles auch nur als einen Ausweg aus ihrer kirchlichen und religiösen Not ansahen.

Neuer Anfang

Der „Prager Frühling" brachte auch den unierten Katholiken der ČSSR eine unerwartete Wende ihrer so aussichtslosen kirchlichen Situation. Die formale Wiederzulassung war auch diesmal nur eine staatliche Verwaltungsmaßnahme, durch die ihre kirchliche Existenz behördlich wieder zugelassen und anerkannt wurde. Schwieriger als diese Seite der rein äußeren Erneuerung durch die staatliche Administrative zeigte und zeigt sich immer noch der innere Wiederaufbau. Eine zweifache Problematik wirkt sich hierbei ungünstig auf eine Neubelebung eigenen kirchlichen Lebens aus.

Zunächst muß das innerkirchliche Problem der anfangs erzwungenen und dann irgendwie doch auch angenommenen Eingliederung in das Gemeindeleben der römischen Katholiken gelöst werden. Es entstand vor allem dort, wo die griechisch-katholischen Christen sich dem Gottesdienst und der Sakramentenspendung in den Gemeinden der römischen Katholiken zugewandt hatten. Als nun 1968 mit dem Aufbau eines eigenen Gemeindelebens begonnen wurde, konnte die Umstellung nach einer fast zwanzigjährigen römischen Kirchenpraxis weder äußerlich noch innerlich so schnell vollzogen werden. Es konnten daher Schwierigkeiten auf seiten der Gläubigen nicht ausbleiben. Aber auch Klagen aus dem Munde griechisch-katholischer Geistlicher gegen ihre römischen Amtsbrüder blieben nicht aus. Der Vorwurf gegen diese war nun öfter zu hören, sie seien nicht bereit, tun jedenfalls zu wenig, um die griechisch-katholischen Glieder ihrer Gemeinden den sich neu formierenden griechisch-katholischen Kirchengemeinden wiederum zuzuführen. Dabei darf aber eine Entwicklung nicht übersehen werden, die es den unierten Katholiken schwermacht, den „Ortswechsel" aus den römisch-katholischen in die griechisch-katholischen Gemeinden vorzunehmen. Denn auch für die Gläubigen des byzantinisch-slawischen Ritus, vor allem für die jüngere Generation, war die altslawische Liturgiesprache zu einer Fremdsprache geworden. Es fehlte die lebendig erfahrene Gemeinsamkeit zwischen Liturgen und Gemeinde im Gottesdienst. Und auch der Ritus selbst war vielen fremd, wenigstens ungewohnt geworden; dazu kam die zeitliche Länge der griechischen Liturgie. Dies alles hat eine vorbehaltlose Umstellung auf die alten Traditionen sehr erschwert. Die Gläubigen unter der jungen Generation haben sich an die römische Liturgie gewöhnt, insbesondere in der letzten Zeit, da die slowakische Liturgiesprache von ihnen verstanden wird. Die jungen Katholiken des byzantinischen Ritus haben vielfach kein inneres Bedürfnis mehr nach einer altslawischen Liturgie. Dabei ist diese Jugend dem übernommenen Kirchenbewußtsein treu geblieben, in den Dörfern ohne römisch-katholische Kirchen blieb sie dem orthodoxen Gottesdienst lieber fern, hielt ihre schlichten gottesdienstlichen Feiern selbst auf Friedhöfen, blieb bei der katholischen Kirche und damit bei der Bindung an Rom, wuchs aber doch mehr in das römisch-katholische Gepräge hinein. Es läßt sich darum verstehen, daß die unierten Geistlichen, die jetzt aus langer Verborgenheit wieder hervortraten, eine solche Entwicklung nicht gern sehen.

Der gemeinsame Glaube, die hierarchische Einheit, das Gefühl kirchlicher Zusammengehörigkeit haben dem Verhältnis der beiden katholischen Schwesternkirchen nichts an der komplexen Spannung genommen. Wenn soeben die Tatsache vermerkt wurde, daß die Umstellung der unterdrückten Unierten zur wieder zugelassenen eigenen Kirchengemeinschaft nicht so reibungslos erfolgt, so betrifft diese Feststellung doch mehr die Teilnahme an der Liturgie, wenn auch dann die Frage nach Existenzform und Daseinsberechtigung einer eigenen griechisch-katholischen Kirchlichkeit sich stellen muß. Aber dies zu erwägen, ist die Zeit noch nicht gekommen.

Angestaute Erbitterung

Zunächst begann von unten her, vom ehemaligen Kirchenvolk, eine im Emotionalen angestaute Verbitterung gegen die Orthodoxen sich Luft zu machen. Im Tauwetter der politischen Entwicklung griffen Unierte zur Selbsthilfe, und zwar noch bevor die Regierung ihrer Kirchengemeinschaft die Erlaubnis zu einem Neubeginn gegeben hat. Sie beanspruchten jetzt ihre geraubten Gotteshäuser zurück, verübten sogar Gewaltmaßnahmen, um ihre Forderungen durchzusetzen. Selbst vor der sakramentalen Wirklichkeit der Orthodoxen machten sie nicht immer halt. So kam es zu sehr bedauernswerten Vorkommnissen, die wiederum die Abneigung der Orthodoxen gegen die Unierten stärkten. Wohl hat Ende 1968 ein Übereinkommen zwischen dem orthodoxen Bischof und dem griechisch-katholischen Weihbischof diesem Verhalten ein Ende zu machen versucht, die tatsächlichen Schwierigkeiten sind dadurch jedoch nicht ganz aus der Welt geschafft worden, weil die Situation sich nicht geändert hat: Die Unierten dürfen wiederum ihr kirchliches Leben führen, ihre Gotteshäuser und ihre Pfarrgebäude sind ihnen aber immer noch vorenthalten und werden von den Orthodoxen benutzt.

Die vereinbarte gemeinsame Benutzung der Dorfkirche dort, wo nicht alle zur wiedererstandenen griechisch-katholischen Kirche zurückgekehrt sind, birgt den Keim neuer Streitigkeiten schon in sich.

Ein ebenso schwieriger Punkt betrifft jene Geistlichen, die jetzt den Unierten sich anzuschließen bereit sind. Bei jenen, die schon vor 1950 zu der mit Rom verbundenen Kirchengemeinschaft gehört haben und nur aus der Not ihrer Situation orthodox geworden sind, wird die Umkehr nicht schwer sein. Anders verhält es sich mit orthodoxen Geistlichen, die erst nach der Liquidierung der griechisch-katholischen Kirche und nach einer bisweilen, wenigstens in den Augen der Unierten, ungenügenden theologischen Ausbildung zu orthodoxen Geistlichen ordi-

niert worden sind und dennoch jetzt den Unierten sich anschließen wollen. Hier erstehen Schwierigkeiten, da nicht wenige unierte Christen jene Geistlichen ablehnen.
Zu all dem sind die griechisch-katholischen Christen in der Ostslowakei ohne bischöfliche Führung. Ihr letzter Diözesanbischof ist 1960 im Gefängnis gestorben; ihr Weihbischof ist nicht Ordinarius des Bistums, wohnt wohl in der Bischofsstadt, hat aber dort nicht einmal Zutritt zu dem Amtsgebäude, das früher Eigentum der Diözese war. Der Heilige Stuhl hat einen Apostolischen Administrator ernannt, der jedoch nicht Bischof ist. Die Anzahl der Priester ist gering, die meisten sind alt und z. T. noch in anderen Berufen tätig. Die wenigen Alumnen des byzantinisch-slawischen Ritus studieren in Preßburg, Leitmeritz und Olmütz, da für sie eine eigene Ausbildungsstätte derzeit noch fehlt.
Was bereits vor 15 Jahren bekannt war, ohne daß es amtlich bestätigt wurde, ist während des Prager Frühlings offen ausgesprochen worden: Die Liquidierung der griechisch-katholischen Kirche in der ČSSR war von Moskaus politischer und ideologischer Führung diktiert worden. Der heute amtierende Erste Parteisekretär der KPČ ist glaubwürdigen Berichten zufolge daran auch persönlich interessiert gewesen. Inzwischen hat aber in Prag und in Preßburg die Einsicht sich durchgesetzt, daß mit jenem Vorgehen eine gefährliche nationale Frage berührt worden ist, die heute die Regierungen in Prag und Preßburg mit nationalistischen Tendenzen konfrontiert, die weder dem Interesse der Gesamt-Tschechoslowakei noch dem des slowakischen Volkes dienlich sind. Im Laufe der letzten Jahre ist insbesondere im ukrainischen Volksteil der Ostslowakei eine großukrainische Bewegung rein gefühlsmäßig herangereift, die von einer Groß-Ukraine träumt, zu der die abgetretene Karpaten-Ukraine, die ganze Slowakei und Teile Mährens bis zu dem altehrwürdigen Velehrad hin einbezogen werden sollen. Es ist verständlich, daß solche politische Träumereien den tschechischen und slowakischen Politikern sehr unangenehm sind. Es ist daher durchaus glaubhaft, daß die Regierung auch von da her sich veranlaßt sah, die griechisch-katholische Kirche in der Slowakei wieder zuzulassen. Gegen ihren Willen, aber auch ohne es verhindern zu können, sind so die unierten Katholiken in der Slowakei in dieses Gedankenspiel einbezogen. Damit sind sie aber aufs neue politischen Erwägungen ausgeliefert. Dazu kommt, daß in letzter Zeit wiederum Parteifunktionäre der alten Garde ihre für kurze Zeit verlorenen Machtpositionen bezogen haben. Werden sie sich wiederum an den unierten Katholiken vergreifen und sie einer ideologisch unterbauten politischen Raison oder einem zweiten freundschaftlichen Wink aus Moskau opfern?

Eine ökumenische Aufgabe

Was sich im Sommer 1968 in ostslowakischen Dörfern ereignet hat, war gewiß Ausprägung einer lange Zeit hindurch unterdrückten Verbitterung entrechteter Christen. So manche Übergriffe haben jedoch nicht nur das Gebot des Evangeliums verletzt, sondern auch ökumenischen Bemühungen geschadet. Und doch scheint gerade die katholische Christenheit der ČSSR und insbesondere der Slowakei ohne Unterschied ihrer kirchlichen Eigenart dazu aufgerufen, den Brückenschlag zur orthodoxen Christenheit immer wieder zu versuchen. In ihr ist die Cyrill-Method-Tradition noch lebendig, und zwar nicht nur bei der katholischen Intelligenz, sondern auch im Volk. Wohl haben die Ereignisse des 21. August 1968 für Generationen des tschechischen und slowakischen Volkes eine Abneigung gegen Sowjetrußland erzeugt, die jedoch das religiös-kirchliche Verständnis und die aufrichtige Bereitschaft zu einer Annäherung an die Christenheit des Ostens nicht mindern sollte. Von führenden Männern der unierten Katholiken in der Ostslowakei ist diese rein religiöse Aufgabe deutlich angesprochen worden. Es wäre daher ein nüchterneres Nebeneinander von unierten und orthodoxen Christen in den ostslowakischen Dörfern erstrebenswert, um nicht noch weiterhin dem Bazillus der Feindschaft Nahrung zu geben.

Der Hindu-Moslem-Konflikt in Indien

Ausgerechnet unmittelbar vor den Feierlichkeiten anläßlich des 100. Geburtstages von Mahatma Gandhi und zudem noch im Gliedstaat Gujarat, aus dem Gandhi stammt, brachen in Indien wieder blutige Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Moslems aus, die leider als „das größte Massaker zwischen den beiden zahlreichsten Religionsgemeinschaften Indiens seit den erschreckenden Monaten von 1946 und 1947, während deren im Verlauf der Teilung des Subkontinents mehrere hunderttausend Menschen in religiösen Fehden umgebracht wurden" („Neue Zürcher Zeitung", 1. 10. 69), bezeichnet werden müssen.

Ein blutiger Zwist

Die Unruhen, welche am 19. September in der Hauptstadt von Gujarat, Ahmedabad, begannen und sich von dort über den Gliedstaat ausbreiteten, forderten zwischen 1200 und 5000 Menschenleben. Hinzu kommt eine endlose Schar von Verwundeten, teilweise brutal Verstümmelten, sowie mehr als 10 000 Obdachlosen bzw. Flüchtlingen. Nach übereinstimmenden Augenzeugenberichten herrschte bei den Kämpfen eine Brutalität vor, wie man sie heute kaum noch erwarten sollte — und wie sie sich derzeit doch vielfach in Indien, auch bei politischen Kämpfen, breitmacht. Es kam zu Verbrennungen bei lebendigem Leibe, zu Tötungen mit blankem Dolch, zum Zerhacken von religiösen Gegnern. Angetrieben durch Fanatismus und aufgestauten Haß begann ein Gemetzel, das schließlich nur — allerdings sehr verspätet — durch das energische Eingreifen von Polizei und Armee beendet werden konnte. Erschreckend war besonders die hohe Zahl von getöteten Frauen und Kindern, von „kleinen Leuten", die in den unerbittlichen Sog hineingezogen wurden, ohne sich dagegen sträuben zu können — während die anstachelnden Fanatiker sich im Hintergrund hielten oder durch Verhaftung der Rache entgingen. Die größten Opfer haben die Moslems zu beklagen, die in Gujarat wie in ganz Indien eine Minderheit sind. Insgesamt sind von den ca. 550 Millionen Indern 60 Millionen Moslems. Sie bilden damit hinter den ca. 460 Millionen Hindus und vor den etwa 10 Millionen Christen, 8 Millionen Sikhs, 3 Millio-

nen Buddhisten und 2 Millionen Jains und Angehörigen anderer Glaubensgemeinschaften nicht nur die zweitstärkste Religionsgruppe (wenn auch mit großem Abstand hinter dem vorherrschenden Hinduismus), sondern bringen damit Indien auch an die dritte Stelle der Länder mit der größten Moslembevölkerung (hinter Indonesien und Pakistan). Trotz aller Beteuerungen von Toleranz und Religionsfreiheit, trotz der Verfassungsbestimmung von Indien als einem „säkularen Staat", trotz der am 15. August 1947 erfolgten Teilung in Pakistan und Indien als zwei hauptsächlich nach Religionszugehörigkeit getrennte Länder, trotz der bitteren Erfahrung des grausamen Mordens 1947 halten die Unruhen seitdem an, wenn auch zum Glück nicht immer in dem jetzt aufgetretenen Maße. So gab das indische Innenministerium beispielsweise bekannt, daß im ersten Jahresviertel 1968 ebenso viele Menschen bei religiösen Zusammenstößen umkamen wie während einer Periode von acht Jahren von 1956 bis 1964. 1967 kam es insgesamt zu 220, 1968 zu 346 und im ersten Viertel 1969 bereits zu 101 Zusammenstößen mit religiösem Hintergrund.

Verschiedene Darstellungen

Auseinandersetzungen größeren Ausmaßes gab es in den vergangenen Jahren im März 1964 in Rourkela, Jamshedpur und Kansbahal, im März 1968 in Kalkutta und im Oktober 1968 in Sendhawa. Fast immer löste ein für Nichtbeteiligte unscheinbarer Anlaß die Streitigkeiten aus. Einmal war es der Diebstahl der heiligsten Reliquie Kaschmirs, ein Haar des Propheten Mohammed, dann der Streit um eine Wasserstelle, diesmal schließlich — wie schon so oft zuvor — waren es die heiligen Kühe. Zwar schwanken die Angaben über die wirklichen Anfänge und Ursachen des jüngsten Zwischenfalles ebenso wie die über die genauen Todeszahlen, doch steht fest, daß das leidige Problem „Kuh" wieder einmal ausschlaggebend war. Nach der Hindu-Version begann alles damit, daß ein mohammedanischer Polizist das heilige Buch der Hindus, Ramayana, beleidigte, indem er es trat, während die Hindus daraus bei einem Fest vorlasen. Daraufhin begannen sie mit einem Fasten für Gerechtigkeit. Eine Woche später schließlich hätten Moslems eine Prozession von Kühen in der Nähe des Jagannath-Tempels in Ahmedabad angegriffen, d. h. sie geschlagen und mit Steinen beworfen. Auf die Proteste der Hindupriester hin seien 200 Moslems in den Tempel eingedrungen, wobei zwei Priester getötet worden seien, was schließlich zu den sich weiter ausbreitenden Kämpfen geführt habe, in deren Verlauf „die ganze Stadt in Brand gesetzt und alle Moscheen in Hindugebieten zerstört wurden" (NC News Service, 8. 10. 69). Nach Darstellung des Präsidenten des Lions Club in Ahmedabad, der sich um eine Aufklärung der Ursachen bemüht, begann alles damit, daß die bettelnden Asketen, die hinduistischen Sadhus, von denen etwa 1500 mit Hunderten von Kühen im Jagannath-Tempel leben, mit einigen ihrer Kühe in ein religiöses Moslemfest gerieten. Als sie mitten durch die Festversammlung wollten, kam es zu Raufereien, die erst nach Verstärkung von beiden Seiten ernsthafte Folgen hatten. Die dritte Version schließlich, die man hauptsächlich bei uns in der Tagespresse fand, lautete, heilige Kühe seien unkontrolliert in eine Moschee eingebrochen und von den dort anwesenden Mohammedanern mit Steinwürfen wieder vertrieben worden, was von den Hindus wiederum nicht ungestraft hingenommen werden konnte. Die führenden Moslems selbst stimmen der Darstellung des Präsidenten vom Lions Club zu, fügen jedoch noch als Erklärung hinzu, daß in der Vergangenheit bei ähnlichen Anlässen die Ankunft der Kühe angekündigt worden sei, so daß einige Moslems freiwillig für eine Passage sorgen konnten. Wenn dies diesmal ausgeblieben sei, so müsse man nach den Gründen dafür fragen, zumindest aber den Hindus die Schuld am Ausbruch der Gewalt geben. Interessanterweise ist der Tempel, der inmitten eines Islam-Viertels liegt, kaum beschädigt, während allein drei Moscheen, unter ihnen die 600jährige Shabe-Burbani-Moschee, fast gänzlich zerstört sind. Nach Auskunft führender Mohammedaner soll dies größtenteils das Werk aufgestachelter hinduistischer Jugendlicher und Schüler gewesen sein. Die Hindus selbst brüsteten sich damit, daß für jeden getöteten Hindu vier Moslems getötet worden seien und daß man nun endlich habe beweisen können, daß man „auch jemand" sei und auch töten könne, womit die Schmach beseitigt sei, daß 1946 und 1949 mehr Hindus als Moslems umgekommen seien. Eine solche Sprache und solche Taten zeigen, daß leider nur wenig von dem geblieben ist, was Mahatma Gandhi so unermüdlich predigte und vorlebte. Seine wichtigsten Anliegen, nämlich die Aufhebung der Unterdrückung der „Unberührbaren", die Einheit der Nation, das Ende der religiösen Zwistigkeiten und Gewaltlosigkeit sind auch heute noch nicht gelöste Probleme und mit die wichtigsten Aufgaben für Indien, falls es in Zukunft bestehen und seine Position in der Welt ausbauen will.

Der religiös-politische Hintergrund

In all seinen Bemühungen um eine Zusammenarbeit zwischen Hindus und Moslems sah Gandhi es als wichtige Voraussetzung an, daß von seiten der Mohammedaner nichts an der Stellung der Kuh geändert würde. Eine Versöhnung mit den Moslems ohne Rettung der Kuh für die Hindus sei ausgeschlossen, ja, seinen islamischen Freunden sagte er: „Bedingungslose Zusammenarbeit bedeutet Schutz der Kuh." Doch bis auf den heutigen Tag entzünden sich an diesen heiligen Wiederkäuern die Streitigkeiten. Während die Hindus die Kühe als „Mutter" ansehen und jedem, der sich über die frei herumlaufenden Kühe erregt, antworten, das sei doch ganz natürlich („Oder würden Sie etwa Ihre Mutter schlachten?"), sehen die Moslems die Kühe wie normale Tiere an und schlachten sie. Die Hindus verkünden zwar überall mit Transparenten „Volk von Indien! Verteidige die Kuh!", fragt man aber nach den Gründen für die Heiligkeit der Tiere, so erfährt man meistens nur, das sei schon immer so gewesen, und den Ursprung der Verehrung kenne man nicht. Ein typischer Dialog zu diesem Thema lautet: „Nehru hat einmal gesagt, in Ländern, in denen sie nicht heilig seien, sähen sie viel fetter aus und gäben mehr Milch." — „Ja. Aber Gandhi hat gesagt, sie sei die Mutter von Millionen Indern, sie sei ein Gedicht der Barmherzigkeit. Nehru wird verehrt, aber Gandhi ist ein Heiliger." — „Auf bald drei Inder kommt eine Kuh. Indiens Kühe fressen ein Drittel der Ernte. Sie tragen jährlich vielleicht Millionen Tonnen als Dung und Brennstoff zur indischen Wirtschaft bei, aber sie liefern nur ein sehr dünnes Bächlein von Milch." — „Eine indische Regierung, die das Schlachten der Kühe befehle, würde morgen gestürzt sein. Man darf die Probleme Indiens nicht mit der Uhr in der Hand messen wollen." (Zit. nach „Rheinischer Merkur", 30. 12. 66.) Erschwerend bei alldem wirkt sich sicherlich

auch der Glaube an eine Wiedergeburt des Menschen — auch in Tiergestalt — aus. Kommt allein deshalb schon ein Schlachten der Kühe nicht in Frage, so böte vielleicht der aufsehenerregende Plan des amerikanischen Biologen *Frank W. Parker* eine Möglichkeit, dem Problem zu begegnen und mit der Zeit die Zahl der Kühe drastisch einzuschränken. Nur so könnten die Moslems beruhigt, die Landwirtschaft wirksam saniert und manche Ernährungsprobleme gelöst werden. Parker entwickelte ein Kontrazeptiv aus Plastik, mit dem er in großem Umfang zunächst im nordindischen Staat Uttar Pradesh eine Versuchsreihe begann („Time", 6. 11. 64). Sollten sich Erfolge zeigen, dürfte diese Aktion im ganzen Land durchgeführt werden. Da dabei aber ca. 50—100 Millionen Kühe erfaßt werden müßten, ist dafür eine große Organisation und ein langer Zeitraum erforderlich.

Ähnlich hinderlich für die Landwirtschaft, aber auch ärgerlich für Nichthindus und Ausgangspunkt für Streitigkeiten ist der teilweise anzutreffende Brauch, gerade die größten indischen Schädlinge, die Ratten (auf einen Inder kommen zehn Ratten, die jährlich 30 Millionen Tonnen Getreide verfressen), in Tempeln zu füttern. Durch einen Bericht im „Stern" (29. 10. 67) über die tägliche Verfütterung von 120 Pfund Getreide an rund 100 000 Ratten im Hindu-Tempel der Göttin Karni-Mata bei Bikaner in Westindien kam es im Dezember 1968 zu einer Anfrage vor dem indischen Parlament, in deren Verlauf Indira Gandhi den Vorfall als „bedauerlich" bezeichnete, ohne jedoch irgendwie auf die religiösen Hintergründe einzugehen. Wie so oft zeigte sich auch diesmal, daß die Regierung die Religion aus dem Spiel lassen möchte, sie aber dennoch indirekt in Schutz nimmt, und daß sie möglichst keine der Auseinandersetzungen und ihre Folgen bekanntgibt. Ob diese Enthaltsamkeit aus Vorsicht vor einer eventuellen Eskalation oder aus Angst vor Verlust von Wählerstimmen geübt wird, ist schwer zu beurteilen. Den pakistanischen Regierungsstellen jedenfalls gibt man damit immer neue Nahrung für die Propaganda gegen Indien und seine angebliche Hindu-Bevorzugung.

Aber so wichtig die augenscheinlichen Streitpunkte wie Kühe und Ratten auch sind, meist bieten sie doch nur den Funken für die Auslösung viel tiefer liegender Emotionen. Diese wiederum sind angefüllt oder genährt 1. durch jahrhundertelange Zwistigkeiten zwischen den beiden Religionsgruppen; 2. durch gegenseitige Verketzerung zwischen Pakistan und Indien; 3. durch Streitpunkte wie Kaschmir; 4. durch teilweise materielle und angeblich personelle Benachteiligung der Moslems; 5. durch den Fanatismus der extremen Hindu-Partei Jana-Sangh und deren Bestrebungen, den Hinduismus zur Staatsreligion zu erklären.

Ein Erbkonflikt Indiens

Man muß weit in die indische Geschichte zurückgreifen, um die Anfänge der noch heute schwelenden Feindschaft zu finden. Hatte sich über viele Jahrhunderte hinweg in Indien schließlich um das Jahr 1000 n. Chr. herum aus den Kämpfen um Vorrang „der Brahmaismus oder wie man diese seine Phase besser zu bezeichnen pflegt, der Hinduismus" (Helmuth v. Glasenapp, Die Philosophie der Inder, Kröners Taschenausgabe 195, Stuttgart 1958, S. 78) gegenüber dem Buddhismus und Jainismus als „einziger Träger indischen Geistes" herausgebildet, so führte dieser „Sieg" schon bald zum Verlust von Beweglichkeit und Aktivität. So war man geistig auch nur wenig auf eine Auseinandersetzung mit den Mohammedanern vorbereitet, die nach mehreren Eroberungszügen endgültig 1192 ihre Herrschaft begannen, zunächst im Norden, später im ganzen Land. An der Stelle des heutigen Delhi ließ der siegreiche General, der die Eroberer aus Afghanistan angeführt hatte, unverzüglich auf dem Fundament und mit dem Material eines abgerissenen Hindu-Tempels die erste Moschee auf indischem Boden errichten. Aus der daraus entstandenen Baukunst glauben viel heute noch beweisen zu können, daß „das Eintreten der Moslems in die indische Geschichte . . . keinen Bruch in ihrer kulturellen Entwicklung" (Indo-Asia, April 1968, S. 150) bedeutete. Allgemein gilt die Ansicht, der Islam habe Indien zwar erschüttert, aber auch neue Vitalität und fortschrittliche Impulse gebracht. Es bleibt aber auch seit diesem Jahr das negative Bild, das Vorurteil, daß der Islam den Hinduismus ausrotten und durch den Islam ersetzen wolle. Dabei kam es im Laufe der indischen Geschichte keineswegs zu allgemeinen Bekehrungszwängen. Bis 1526 existierten die verschiedensten Einzelreiche mohammedanischer und hinduistischer Prägung nebeneinander. Von diesem Jahr an bis formell 1857 standen Moslems an der Spitze des fast ganz eroberten indischen Subkontinents. Besonders die namentlich „von Akbar (1556—1605) geförderte Politik religiösen Friedens begünstigte die Versuche, Hindus und Moslems auf der Grundlage eines idolfreien Gottesdienstes zu einigen" (H. v. Glasenapp, a. a. O., S. 85).

Doch trotz allem machte auch zu dieser Zeit der immer wieder neu erwachende Fanatismus eine dauernde Überbrückung der Gegensätze unmöglich. „So hat denn auch die Gedankenwelt des Islam auf das Hindutum in seiner überwältigenden Mehrheit keinen Einfluß ausgeübt, und seine Philosophie ist durch sie nicht in neue Bahnen gelenkt worden, sondern hat die einmal eingeschlagenen Wege unbeirrt weiterverfolgt" (a. a. O.). In der Folgezeit hielten sich die Streitigkeiten in Grenzen, doch durch die religiöse Erneuerungsbewegung, von der beide Gruppen durch das im 19. Jahrhundert stärker werdende Eindringen westlicher Ideen erfaßt wurden, kam es erneut zu schärferen Kontrasten zwischen ihnen.

Gandhi desavouiert

Gandhi verstand es zeitweilig, durch geschicktes Aufgreifen muslimischer Institutionen (wie des Kalifen, den die Mohammedaner Indiens als ihr geistliches Oberhaupt ansahen und dessen Integrität durch territoriale Einbußen der Türkei nach dem Ersten Weltkrieg gefährdet war) eine Interessengemeinschaft von Hindus und Moslems zu schaffen, doch hielt diese Front nicht lange. 1924 brach das Bündnis auseinander. Sein ehemaliger islamischer Mitkämpfer, *M. A. Jinnah*, stieß zur Moslem-Liga und begeisterte sich immer mehr für die Idee eines eigenen Staates der Mohammedaner. Alle Bemühungen Gandhis, diese Trennung Indiens nach Religionsgruppen zu verhindern, scheiterten schließlich. Er glaubte bis zuletzt an die Möglichkeit einer Integration aller Religionen, war aber vermutlich nicht in der Lage, sein Bild vom zukünftigen Indien für die Moslems so anziehend zu gestalten, daß sie vom Ende einer hinduistischen Bevormundung überzeugt waren. Nach der Bekanntgabe der Teilung im Jahre 1947 kam es zu Millionenwanderungen — und dabei zu den blutigsten Schlachten der jüngsten indischen Geschichte. Hier entlud sich plötzlich die ganze über Jahr-

hunderte nicht beseitigte Gegensätzlichkeit und Feindschaft. Hieran zerbrach schließlich Gandhi. Er konnte zwar mit seinen wochenlangen Fußmärschen vielerorts die Streitenden wieder auseinanderbringen, doch die Geschichte der letzten 22 Jahre zeigt, daß selbst seine Ermordung durch einen fanatischen Hindu, die zunächst und damit beruhigend auf die beiden Kontrahenten wirkte, nur vorübergehend nachwirkte.

Doch wo liegt der wirkliche Grund für diese Feindschaft? Warum ist ein Zusammenleben so schwierig? Da rassische Gründe nicht in Frage kommen, „muß die völlig verschiedene Kultur, die die Moslems aufgrund einer völlig verschiedenen Religion entwickelt haben, als der eigentlich trennende Faktor tatsächlich anerkannt werden. Der Islam ist ein prinzipieller Monotheismus, der Hinduismus ein synkretistischer Sozialverband, der polytheistisch oder pantheistisch, theistisch, atheistisch oder philosophisch-monistisch ausgerichtet sein kann. Auf dieses synkretistische Konglomerat blickt der islamische Monotheist mit Verachtung, und diese Einstellung wird durch die militanten Ausbreitungstendenzen des Islam noch verstärkt. Es gibt andererseits kein Beispiel in der Religionsgeschichte dafür, daß der Hinduismus trotz seiner oft gerühmten Assimilationsfähigkeit einen prinzipiellen Monotheismus in sich aufgenommen hätte. Ein solches Element würde Dynamit unter den Fundamenten des Hinduismus sein und ihn sprengen, sein relativierendes Sowohl-als-auch-Prinzip, das das eine zuläßt und das andere nicht verwirft, würde in Frage gestellt sein" (O. Wolff, Mahatma Gandhi, Politik und Gewaltlosigkeit, Musterschmidt-Verlag, Göttingen 1963, S. 73).

Radikaler Hinduismus, Moslems und Christen

Damit ließe sich auch der verstärkte Kampf des starren indischen Hinduismus, wie er in der nationalistischen Jana-Sangh-Partei vertreten ist, gegen das Christentum erklären (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 213).

Bereits in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts gab es Anfänge für die heutige Politik dieser Partei. Zum Beispiel war die Arya Samaj eine Bewegung, die sich zum Ziel gesetzt hatte, die indischen Moslems zum Hinduismus zurückzuführen. Ähnlich wie heute die Jana-Sangh argumentierte man, die Moslems seien ja in Wirklichkeit nur Konvertiten. *B. G. Tilak* hatte im indischen Freiheitskampf anschließend die Parole ausgegeben, dieser Kampf müsse mit einer Renaissance des traditionellen Hinduismus verbunden sein. Als unmittelbare Vorläufer der heutigen, 1951 gegründeten Partei gelten ferner die Hindu-Mahasabha-Partei und die Raschtriya Swayamsevak Sangh (RSS, die auch heute noch existiert), die beide allen Nichthindus untergeordnete Rollen zuweisen wollten. Die Jana-Sangh verkörpert einen orthodoxen Hinduismus, den bereits Nehru für den größten innenpolitischen Feind hielt. Dieses „reaktionäre Element" könne nur Rückschritt bedeuten. Als einzige Partei Indiens bekennt sie sich nicht zur Gewaltlosigkeit. „Sie ist im Gegenteil einem Hindu-Nationalismus verschworen, der den indischen Moslem nur insoweit anerkannt, als er als Konvertit vom Hindu-Glauben angesehen wird" (vgl. Indo-Asia, Januar 1968, S. 65 ff.). So ist es nicht verwunderlich, daß diese Partei die Differenzen besonders herausstellt und entfacht, alle Unruhen unterstützt und erst vor kurzer Zeit wieder die Einführung des Hinduismus als Staatsreligion verlangte.

Pakistan macht sich ständig zum Fürsprecher der islamischen Interessen in Indien und facht dadurch und durch teilweise erheblich entstellte oder übertriebene Darstellungen der Zustände noch die Aktivität der Orthodoxen an. Das führte zur Ausladung Indiens von der islamischen Gipfelkonferenz in Rabat und zur Forderung der Jana-Sangh an die Regierung, unverzüglich Israel anzuerkennen.

Besonders solange der mohammedanische Staatspräsident *Zakr Husain* noch lebte, fiel es schwer, eine Benachteiligung des Islam im öffentlichen Leben Indiens nachzuweisen. Es gibt aus dem gleichen Jahr Hinweise von der Welt-Moslem-Liga über angebliche enorme Vergehen in dieser Richtung und eine offizielle indische Gegendarstellung, in der reihenweise prominente Moslems an führender Stelle angeführt werden. Oft scheinen sich hier machtpolitische und religiöse Fragen stark zu vermischen.

Wie wird es weitergehen? Diese Frage dürfte zur Zeit wohl niemand beantworten können. Die Schwierigkeiten innerhalb der regierenden Kongreßpartei lassen langfristige Lösungen momentan kaum zu. Der katholische Bischof, *E. Pinto SJ*, von Ahmedabad glaubt, Vorgänge wie die der vergangenen Wochen nicht „als Zuschauer" betrachten zu dürfen. Wie viele andere Christen bemühte er sich um einen Ausgleich, um Befriedung, um Hilfe. Es waren keine spektakulären Erfolge. Etwas Hoffnung aber geben verschiedene Bemühungen gemäßigter Kreise aller Religionen Indiens, mit dem Dialog zu beginnen. Hoffentlich ist es dafür nicht schon zu spät.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Die außerordentliche römische Bischofssynode (III)

Hatten sich die Synodalen mit der Einleitungsdebatte über den doktrinalen Teil des Schemas bzw. die Relatio Šeper noch reichlich Zeit genommen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 534 ff.), so verliefen Diskussion und Abstimmung über Teil II und III (engere Zusammenarbeit zwischen den Bischofskonferenzen und dem Heiligen Stuhl bzw. der Bischofskonferenzen untereinander) wesentlich rascher. Dies lag daran, daß man einerseits unter einem gewissen Zeitdruck stand (wie sich rückschauend ergibt, wollte man den Zeitplan von zwei Wochen strikt einhalten), aber auch die Diskussion in Arbeitskreisen sowie die Begrenzung des Themas auf praktisch-konkrete Vorschläge einen zügigeren Ablauf ermöglichten.

Diskussionen in neun Sprachgruppen

Die Diskussion in neun Sprachgruppen während der zweiten Arbeitswoche (zwei englische, zwei französische, zwei spanisch-portugiesische, eine italienische, deutsche und

lateinische) wurden von je einem Vorsitzenden (Moderator) geleitet, während ein Relator mit Hilfe des Sekretärs, der den Wortlaut aufnahm, die Ergebnisse für die Berichterstattung vor dem Plenum festhielt. Die Zusammenfassung der Diskussion wurde den einzelnen Gruppen nochmals zur Billigung vorgelegt. Moderator und Relator wählten die Gruppen selbst mit einfacher Stimmenmehrheit. Die Wahl der Sprachgruppe wurde den Synodalen freigestellt. Rein quantitativ ergaben sich somit als stärkste Gruppe die englisch Sprechenden (Gruppe I: 19 mit Kardinal *W. Conway* als Moderator und Kardinal *J. F. Dearden* als Relator; Gruppe II: 20, Moderator: Kardinal *O. McCann*, Relator: Erzbischof *St. Kocisko*). Ihr folgten die zwei französischen Gruppen: die erste (18) mit Kardinal *G. Garrone* (Moderator) und Kardinal *J. Daniélou* (Relator), die zweite (18) mit Kardinal *L. Suenens* (Moderator und *G. Philips* (Relator), die zwei spanisch-portugiesischen (Gruppe I: 15, Moderator: Kardinal *L. Landazuri Ricketts*, Relator: *C. Koser;* Gruppe II: 15, Moderator: Kardinal *M. P. Muñoz Vega*, Relator Erzbischof *E. Pironio*), weiter die lateinische (14, Moderator: Kardinal *P. Felici*, Relator: Patriarch *I. P. Batanian*), die italienische (11, Moderator: Kardinal *A. Poma*, Relator: Erzbischof *E. Nicodemo*) und die deutsche mit nur 9 Mitgliedern (Moderator: Kardinal *J. Döpfner*, Relator: Kardinal *F. König*).

Der Zusammensetzung nach verteilten sich dabei die Vertreter der Dritten Welt wie auch die Orientalen teils auf die englische, teils auf die französische Sprachgruppe (z. B. der melkitische Patriarch von Antiochien, *Maximos V. Hakim*, in der englischen Gruppe I bzw. der maronitische Patriarch von Antiochien, *P. P. Meouchi*, und der koptische Patriarch von Alexandrien, *Stephanos I. Sidarouss*, in der französischen Gruppe I). Das kuriale Element war mehr oder weniger gleichmäßig in allen Arbeitskreisen (außer dem deutschen) vertreten, wenn auch mit einem gewissen Schwerpunkt in der lateinischen und französischen Gruppe, so z. B. in der lateinischen *P. Felici, G. P. Agagianian, G. A. Cicognani*, und in der ersten französischen Gruppe außer Titularbischof *C. Colombo, M. de Furstenberg, G. Garrone* auch noch Rom in verschiedenem nahestehende Kardinäle wie *J. Daniélou, L. Duval, F. Marty*, während die zweite französische Gruppe das ungleiche Gespann der Kardinäle *Suenens* und *Staffa* aufnahm. Zur deutschen Sprachgruppe zählten außer den Kardinälen *J. Döpfner, F. König, A. Bengsch, B. Alfrink* die Bischöfe *J. Vonderach* (Chur), *L. Haene* (Gwelo, Rhodesien), *J. Pogačnik* (Laibach) und *J. Taylor* (Stockholm).

Kollegialität als Hilfe für den Papst?

Den Synodalvätern standen für ihre Diskussion drei Dokumente zur Verfügung: Teil II des Schemas, die Relatio Kardinal *Martys*, Paris (11 Seiten), sowie ein vervielfältigter Text „expositio et explicatio relationis", der selbst in der Aula verlesen und den Vätern zuvor ausgehändigt wurde. Die meisten Gruppen nahmen denn auch diese „Explicatio", einen Text von sechs Seiten mit konkreten Vorschlägen, als Grundlage für ihre Diskussion an. Die lateinische Gruppe hielt sich jedoch an das Schema, wollte aber auch die Relatio und „Expositio" berücksichtigen, da es zwischen diesen drei Dokumenten Unterschiede gab.

Der Aufbau des Schemas wurde in der Relatio Marty im großen und ganzen beibehalten: Subsidiaritätsprinzip, Beziehungen zwischen den Bischofskonferenzen und dem Papst bzw. den römischen Kongregationen, Funktion und weiterer Ausbau der Synode. Das Schema suchte jedoch die intensivere Zusammenarbeit zwischen „Peripherie" und „Zentrum" einleitend aus den „Zeichen der Zeit" zu begründen. Damit rückte es die Frage in eine mehr kirchenpolitische Perspektive. Als erstes Zeichen der Zeit nannte das Schema das Beispiel der Zusammenarbeit und Kollegialität, das das Zweite Vatikanum gegeben habe und das nun gleichsam in die kirchliche Alltagspraxis übertragen werden müsse. Die Forderung nach voller Entfaltung der Eigenarten der Partikularkirchen — das zweite Zeichen der Zeit — ist dann zwar nicht mehr kirchenpolitischer Natur, müsse aber mit der ebenso berechtigten Forderung nach Einheit in Einklang gebracht werden. Verschiedene Akzente werden jedoch im Schema bzw. der Relatio Marty in der Frage der Ortskirche wie des Ortsbischofs gesetzt. So betonte die Relatio stark die „eigenständige", „ordentliche" und „unmittelbare" Hirtensorge der Bischöfe für ihre Diözesen. In beiden ist der Bischof „vicarius Christi", wenn auch „sub auctoritate Romani Pontificis". Sah das Schema die Teilkirche mehr von oben nach unten, als „portio Ecclesiae universae", und blieb es damit hinter dem Konzil zurück, so machte die Relatio den wesentlichen Schritt darüber hinaus: die Partikularkirche ist die eine Kirche Christi, die *in* und *aus* den Teilkirchen besteht („Lumen gentium", Abschnitt 23).

Heruntergespielt wurde im Schema auch die Kollegialitätslehre. Gesamtkirchliche Verantwortung werde von den Bischöfen bereits durch die Ausübung ihrer Hirtengewalt in den Teilkirchen praktiziert, sei es allein oder zusammen mit anderen in den Bischofskonferenzen. Demgegenüber stellte die Relatio im Sinne von „Lumen gentium" immerhin klar, daß Christus die Leitung der einen Kirche „dem Petrus und den übrigen Aposteln" anvertraut hat. Jedoch dachte sie diesen Gedanken nicht zu Ende und blieb somit wieder auf halbem Wege stecken. Sie stellt als Träger der „höchsten und vollen Gewalt in der Kirche" das Bischofskollegium mit seinem Haupt, dem Papst, und den Papst allein nebeneinander und beläßt sie in der strukturellen Spannung, die sich aus beider Zuordnung ergibt: das Bischofskollegium ist „immer mit seinem Haupt" (die Formulierung „sub" fehlt) verbunden, und zwar „kraft göttlicher Institution" und „ohne dieses Haupt nicht einmal denkbar", während der Papst „höchste und volle Gewalt in der Kirche besitzt kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der Gesamtkirche", die er „immer frei ausüben kann, wenn auch stets in Verbindung mit diesem Kollegium". Hier liegen Ansätze zu einer Sicht des päpstlichen Amtes, welche dieses grundsätzlich an die Gesamtkirche bindet. Die überall durchscheinende „Sorge", die Entscheidungsfreiheit des Papstes von keiner Seite antasten zu lassen, beruhte wohl noch zu stark auf einer Auffassung von „Freiheit von" und nicht so sehr von „Freiheit zu". So wurde auch im zweiten Teil des Schemas die Beteiligung des Episkopats an der Leitung der Gesamtkirche noch primär, wenn nicht ausschließlich als Hilfe für den Papst gesehen.

Ausgleich der strukturellen Spannung?

Als ein spezifisches Zeichen der Zeit interpretierten dann sowohl Schema wie Relatio die Herausstellung des Subsidiaritätsprinzips, das jedoch rückgebunden bleibe an die

Forderung nach gleichzeitiger Wahrung der Einheit. Unter dieser Rücksicht — so schränkte das Schema ein — könne einer „höheren Autorität" vorbehalten bleiben, was an sich Sache der Bischöfe wäre. Sinn und Reichweite dieses Prinzips in seiner Anwendung auf die Beziehungen zwischen den Bischofskonferenzen und dem Apostolischen Stuhl müssen jedoch erst noch genauer bestimmt werden, und zwar im Anschluß an Abschnitt 8 des Konzilsdekrets über die Hirtenaufgabe der Bischöfe. Marty zog daraus zwei (in sich noch recht formale) Folgerungen: 1. Was der einzelne Bischof in seiner Diözese tun könne, das solle ihm nicht entzogen werden. 2. Was die Bischofskonferenzen für ein größeres Gebiet erledigen können, solle ihrer Entscheidung überlassen und nicht dem Apostolischen Stuhl vorbehalten bleiben. Die Vorlage Martys nannte jedoch keine konkreten Fälle als Anwendungsbeispiele dieser Grundsätze. Sie gab dafür eine (sehr dehnbare) Norm für die Anwendung des Vorbehaltsrechts durch den Papst oder eine andere kirchliche Autorität an: sie erfordere zwar keine „außergewöhnlichen Zustände", dürfe aber auch nicht zur Gewohnheit werden, da dies gegen das Subsidiaritätsprinzip verstieße.

In der Frage der engeren Zusammenarbeit zwischen den *Bischofskonferenzen und dem Papst* ging die Relatio Marty bei den konkreten Vorschlägen kaum über das Schema hinaus. Sie wünschte — deutlicher als das Schema — stärkere persönliche und informelle Kontakte zwischen dem Papst und den Präsidenten oder Delegierten der Bischofskonferenzen (entweder zwischen allen Präsidenten der Konferenzen und dem Papst oder nur zwischen allen Mitgliedern einer Konferenz und dem Papst), um direkt mit ihm einzelne Fragen und die Lage der Teilkirchen zu besprechen. In der Frage der gegenseitigen Konsultation zwischen Papst und Bischofskonferenzen vor der Veröffentlichung von gesamtkirchlich bedeutsamen Dokumenten (vor allem in Lehrfragen) betonte das Schema stärker die Entscheidungsfreiheit des Papstes, auch anders vorzugehen, während die Relatio diese Freiheit des Papstes zwar anerkannte, aber — wenn auch mit sehr viel Reverenz („exquirere dignetur", „humiliter aestimant") — zu bedenken gab, daß dadurch die kollektive Verantwortung aller Bischöfe, die das Zweite Vatikanum mehrmals betonte, umfassender *bejaht* und zugleich *gebunden* werde. Außerdem ließen sich so betroffene Personen wie die ganze Komplexität einer konkreten Situation exakter erkennen. Weiter könnten die Bischöfe, wenn sie an der Vorbereitung päpstlicher Verlautbarungen beteiligt würden, ihren Gläubigen deren Sinn besser erläutern. Die gleiche Konsultation wurde den Bischofskonferenzen abverlangt mit dem allerdings bedeutsamen Unterschied, daß der Papst die Meinung der Bischöfe „pro sua prudentia" anhört, die Bischöfe aber der „vom Papst geäußerten Ansicht Gefolgschaft leisten" (so das Schema), während die Relatio etwas abschwächend formulierte, „die Bischöfe und Bischofskonferenzen sollen darauf bedacht sein, daß ihre Erklärungen mit dem Apostolischen Stuhl übereinstimmen".

Die Vorschläge für eine intensivere Zusammenarbeit zwischen den *Bischofskonferenzen und den römischen Kongregationen bzw. dem Heiligen Stuhl* waren im Schema und in der Relatio weitgehend die gleichen: stärkere personelle Beteiligung von Diözesanbischöfen an den Arbeiten der Kongregationen; Zusammenarbeit zwischen den bischöflichen Kommissionen und den entsprechenden römischen Dikasterien; periodische Zusammenkünfte zwischen den Vertretern römischer Kongregationen und den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen; keine Verabschiedung von Dekreten, welche das innere Leben von Diözesen oder Gebieten betreffen, ohne vorher Vertreter dieser Gebiete gehört zu haben oder — bei bedeutenderen Anlässen — die kirchliche Hierarchie zu einem Gespräch nach Rom zu bitten; die gegenseitige Information soll offen, regelmäßig und zügig und von gegenseitiger Hilfsbereitschaft getragen sein; einzelne Bischofskonferenzen wünschten, daß bei der Kongregation für die Bischöfe eine eigene Kommission als Kontaktorgan errichtet werde; weiter wurde in der Relatio gewünscht, daß die Information der Bischöfe und Bischofskonferenzen über Erklärungen, Instruktionen und Dekrete römischer Behörden erfolge, bevor diese der Presse übergeben werden.

Neu in der Relatio war jedoch der Hinweis darauf, daß die Dikasterien Exekutivorgane auch des Bischofskollegiums seien sowie der Vorschlag, Normen herauszugeben, welche das Vorschlagsrecht der Bischofskonferenzen für Bischofskandidaten regeln, die in dieser Frage direkt mit dem Apostolischen Stuhl zusammenarbeiten sollten und nicht nur über die Nuntien, deren Funktionen zu berühren man tunlichst vermied. Weiter soll im Sinne eines besseren Kontaktes die „Acta Apostolicae Sedis" umgestaltet oder überhaupt ein neues Organ herausgegeben werden, das nicht nur die Dokumente des Papstes und der römischen Dikasterien, sondern auch bedeutendere Verlautbarungen von Bischofskonferenzen aufnimmt.

Einige nicht unwesentlich nuanciertere Formulierungen gab es zur Frage des *weiteren Ausbaus der Bischofssynode* im Schema bzw. in der Relatio. Hieß es im Schema von der Synode, daß sie „einen neuen Weg freimacht zu einer wirklichen kollegialen Arbeit der Bischöfe" und den Bischöfen die Möglichkeit gebe, „ihre gesamtkirchliche Sorge wirksamer auszuüben und zum Ausdruck zu bringen", so blieb die Formulierung der Relatio in der Substanz hinter dem Schema und mehr noch hinter der Relatio Šeper über den doktrinalen Teil zurück, wenn sie einfachhin sagte, daß die Bischofssynode kein „eigentlicher Akt des Bischofskollegiums" sei, sondern auf ihr nur die kollegiale Gesinnung konkret verwirklicht werde. Auch enthielt die Relatio nur die Vorschläge, alle zwei Jahre ordentliche Synoden abzuhalten, auf denen — wie die Expositio dem Statut der Synode gemäß präzisierte — die Bischofskonferenzen ihrer Größe nach vertreten seien; daß auch die Konferenzen selbst Themen vorschlagen können (darunter die Einführung einer Rubrik „varia") und der Papst an den Sitzungen persönlich teilnehmen möge, ohne daß er notwendig auch das Wort ergreife oder eine Sache bereits entscheide. Nichts sagte dagegen die Relatio — im Gegensatz zum Schema —, daß Fachleute zur Vorbereitung hinzugezogen werden mögen und die Synode in bestimmten Fällen mit Zustimmung des Papstes rechtskräftige Beschlüsse fassen solle. Sie enthielt auch nichts über den Ausbau des Sekretariates und über die Art der Durchführung der vom Papst angenommenen Empfehlungen.

Ein breites Meinungsspektrum

Die Diskussion in den Sprachgruppen, in denen übrigens alle Tendenzen — wenn auch in unterschiedlicher Akzentuierung — vertreten waren, und die sich daher nicht gut in starre Kategorien einordnen lassen, ließ gewisse konvergierende, aber auch divergierende Linien erkennen.

Im allgemeinen kann man sagen, daß alle Gruppen eine stärkere Verwirklichung kollegialen Zusammenwirkens wünschten, konkrete Schritte dazu forderten und im entsprechenden Ausbau der Synode eine erste gesamtkirchliche Möglichkeit dazu sahen. Im einzelnen hielt sich die Diskussion an die vier großen Problemkreise des zweiten Themas der Synode: Subsidiaritätsprinzip, Verbesserung der Zusammenarbeit mit dem Papst bzw. den römischen Kongregationen und weiterer struktureller Ausbau der Synode.

Übereinstimmung herrschte bei allen darin, das *Subsidiaritätsprinzip* in den Teilkirchen möglichst weit anzuwenden. Die erste englischsprechende Gruppe versprach sich davon eine radikale Änderung des bisherigen Fakultätensystems der Bischöfe, da diesen wie den Konferenzen viel größere Vollmachten eingeräumt werden müßten. Diese Frage sei im Dialog zwischen dem Papst und der Bischofssynode als Repräsentant der Konferenzen zu klären. Viele betonten, daß jedoch dieses Prinzip theologisch noch genauer geklärt werden müsse, wobei man, so die erste anglophone Gruppe wie die zweite französische Sprachgruppe *(Suenens / Philips)*, von Abschnitt acht des Konzilsdekrets „Christus Dominus" ausgehen müsse. Dabei betonten die einen stärker die Bedeutung der Ortskirchen und ihrer Eigenart, andere die Wahrung des Primats. So gab es, wie wohl nicht anders zu erwarten, bremsende Hinweise von der lateinischen Sprachgruppe. Dieses Prinzip müsse selbstverständlich „richtig" interpretiert werden, es werde ja auch bereits angewandt. Den Bischöfen seien alle ihnen zustehenden Rechte ohne Einschränkung einzuräumen, soweit sie „sicher und klar" aus den Offenbarungsquellen erkannt sind. Jedoch gebe es für die Konferenzen kein „ius a priori", sondern ihnen könnten nur positive Rechte zuerkannt werden, sei es durch die Tradition (wie in den orientalischen Kirchen), sei es durch einen Gesetzesakt. Nur die erste französische Sprachgruppe schien sich überhaupt nicht mit dieser Frage befaßt zu haben. Konkrete Vorschläge wurden aber kaum vorgebracht.

Sehr unterschiedlich waren die Meinungen in den Arbeitskreisen dagegen in der Frage der besseren Zusammenarbeit *zwischen Papst und Bischofskonferenzen.* Im allgemeinen wurden häufigere persönliche informelle Kontakte zwischen beiden befürwortet mit der Möglichkeit des direkten Gesprächs unter vier Augen zwischen dem Papst und dem Vorsitzenden einer Bischofskonferenz (erste englische Sprachgruppe). In der entscheidenden Frage der gegenseitigen Abstimmung zwischen Papst und Episkopat vor wichtigen Entscheidungen des ersteren in Lehr- oder Disziplinarfragen schien die Mehrheit darin einig zu sein, daß der Papst die Bischöfe vorher um ihre Meinung fragt. Die erste englische Sprachgruppe gab jedoch zu bedenken, wie schwierig es sei, die *Grenzen* von Lehr- und Disziplinarfragen auch nur einigermaßen klar abzustecken. Deshalb und weil dieser Vorschlag zu sehr von der einmaligen und außergewöhnlichen Situation nach „Humanae vitae" her zu verstehen sei, sollte man fundamentaler von der grundsätzlichen Ausrichtung jeder Lehr- und Disziplinargewalt und ihrer Ausübung auf die Gesamtkirche ausgehen und diese Ausrichtung im konkreten Falle in kollegialer Gesinnung beachten, d. h. das Wohl anderer Teilkirchen mitberücksichtigen. Ebenso möge der Papst bei der Ausübung seiner höchsten Gewalt handeln. Demgegenüber sei das von Kardinal Marty vorgeschlagene Abspracheverfahren sehr schwer thematisch einzugrenzen und sehr leicht zu manipulieren („tam difficilis est ad definiendum et tam aptus ad detorquendum").

Die lateinische Sprachgruppe mit stark kurialem Einschlag betonte zu dieser Frage, daß *beide* Teile, „der Heilige Stuhl und die Bischofskonferenzen" (der Ton lag freilich auf letzteren), einander hören oder zu passender Zeit und auf geeignete Weise mit dem anderen über gemeinsame Fragen sprechen mögen. Außerdem würden vom Papst und dem Heiligen Stuhl viele der geäußerten Wünsche bereits praktiziert. Die eigentliche Frage jedoch wurde damit praktisch übergangen. Bis auf diese lateinische Gruppe hielten aber alle die vorgeschlagene Befragung für *wünschenswert.* Die italienische, erste französische und zweite spanisch-portugiesische Gruppe betonten lediglich, daß sie diesen Wunsch nicht als Pflicht des Papstes aufgefaßt wissen wollten. Das gleiche gelte natürlich auch von den Bischofskonferenzen, die vor wichtigen Entscheidungen die Meinung des Papstes einholen und sich vor allem um eine „mens communis" bemühen sollen.

Episkopat und Kurie

Eine größere Übereinstimmung zeigte sich dann wieder in den Vorschlägen für eine bessere Zusammenarbeit zwischen den *Bischofskonferenzen und den römischen Kongregationen bzw. dem Heiligen Stuhl.* Hier wurden die in der Relatio Marty gemachten Vorschläge im großen und ganzen angenommen. Die deutsche Gruppe lehnte jedoch eine zahlenmäßige Verstärkung der Diözesanbischöfe in den Kongregationen sowie den Vorschlag, eine Kommission bei der Bischofskongregation speziell für die Beziehungen zwischen den Konferenzen und dem Apostolischen Stuhl zu errichten, als inopportun ab. Den letzten von der französischen Gruppe gemachten Vorschlag verwarfen auch die beiden englischen und die erste spanische Sprachgruppe. An interessanten zusätzlichen Einzelvorschlägen aus den Sprachgruppen wären noch zu nennen: 1. In den römischen Dikasterien sollten nicht nur Juristen, sondern Männer mit pastoraler Erfahrung arbeiten. 2. Die römische Zentrale sollte mehr direkt, nicht nur über die Nuntien, mit den Konferenzen zusammenarbeiten. 3. Die Vollmachten der Konferenzen, vor allem in der Mischehenfrage, sollten erweitert werden. 4. Die Arbeitsweise der Propaganda Fide müsse geändert, diese selbst umbenannt werden (alle vier Vorschläge von der ersten französischen Gruppe). 5. Im Hinblick auf die Bedeutung der öffentlichen Meinung müßten Mitteilungen und Informationen religiösen Inhalts der heutigen Mentalität entsprechend formuliert werden. 6. Die für römische Dikasterien bestimmten Residentialbischöfe sollten aufgrund einer Liste ernannt werden, welche die Konferenzen durch Wahl erstellen (erste englische Gruppe). 7. Es mögen Kommissionen von Bischofskonferenzen errichtet werden, welche — soweit möglich — denen der römischen Dikasterien entsprechen. Doch brauchten die Vorsitzenden dieser Kommissionen nicht regelmäßig, sondern nur nach Notwendigkeit zur Besprechung nach Rom gerufen zu werden (zweite englische Gruppe).

Am bedeutsamsten waren wohl die Vorschläge zum *strukturellen Ausbau der Bischofssynode* selbst, auch wenn diese vorerst im Vorfeld einer strikt kollegialen Aktionsform verbleiben. Im allgemeinen und prinzipiell wurden die von Kardinal Marty referierten sowie im Schema aufgeführten Vorschläge von den Synodalvätern angenommen. Vor allem bestand weitgehende Übereinstimmung,

die Synode zu einem wirksameren Instrument der Kollegialität auszubauen. In Einzelfragen ergaben sich Nuancen. So wollte die lateinische Gruppe die periodische Zusammenkunft der Synode als Vollversammlung vom „Gutdünken" des Papstes abhängig wissen. Aus der zweiten französischen Gruppe stammte der Zusatzvorschlag, daß auch während einer synodalen Sitzungsperiode neue Vorschläge behandelt werden dürfen, wenn eine „qualifizierte" Gruppe von Vätern dies verlange. Experten sollten nicht nur zur Vorbereitung, sondern auch an den Sitzungen selbst teilnehmen dürfen.

Von der deutschsprachigen Gruppe wurden einige zusätzliche Postulate durchaus konkret formuliert. Vor Beginn der Synodalsitzungen sollte ein Bericht über die Verwirklichung der Ergebnisse der letzten Synode vorgelegt werden. Unmittelbar vor einer Synode sollten keine wichtigen Dokumente über Fragen veröffentlicht werden, zu deren Behandlung u. a. eine Synode einberufen wird. Zur Aufstellung der Thematik einer Synode sollen Delegierte der Synode (z. B. die Moderatoren der Arbeitskreise) in Rom zusammenkommen.

Von der zweiten englischen Sprachgruppe stammte der Vorschlag, den Typ der außerordentlichen Synode wie insbesondere die Auswahl ihrer Mitglieder neu zu bedenken. Zu überlegen wäre vornehmlich, ob die höheren Ordensoberen an den Bischofszusammenkünften (auf den Konferenzen wie auf der Synode selbst) teilnehmen könnten. Den Vorschlag der deutschen Gruppe, eine Rubrik „Varia" einzuführen, wurde von ihr — wohl aus einem Mißverständnis heraus — abgelehnt. Wie Kardinal Döpfner danach klarstellte, sollte diese Rubrik nur dazu dienen, unter ihr Themen aufzuwerfen, die so wichtig seien, um für eine spätere Behandlung festgehalten zu werden. Die lateinische Gruppe betonte die Anerkennung des Kriteriums der Repräsentativität der Synode, wollte aber an deren beratendem Charakter nichts verändert wissen.

Auf dem Weg zu einer ständigen Synode?

Einig war sich die überwiegende Mehrheit der Synodalväter darin, einen gewissen „nexus inter sessiones Synodi" herzustellen, da ja die Synode nach dem Statut „ein ständiger Bischofsrat („stabile Episcoporum consilium") sein solle. Die Vorstellungen über dieses die einzelnen Synodalversammlungen verbindende Element variierten jedoch z. T. beträchtlich. So schlug die erste englische Gruppe — mehrheitlich mit einigen Gegenstimmen — eine kleine Kommission von Bischöfen aus den Mitgliedern der Synode vor, die vom Papst gebilligt würde. Diese könnte die Vorschläge der Konferenzen sammeln und prüfen und dem Papst unterbreiten.

Am weitesten wagte sich hier der Ukrainische Erzbischof von Winnipeg (Kanada), *M. Hermaniuk*, vor. Er beschwichtigte seine Mitdiskutanten in der lateinischen Gruppe, der er sich wohl nicht ganz zufällig als Orientale angeschlossen hatte, in ihrer Sorge um die Vorrangstellung des Papstes in einer tatsächlich „kollegial" geführten Kirche. Diese Vorrangstellung kollidiere keineswegs mit der Institution einer „Ständigen Bischofssynode". Am Beispiel der (im übrigen wohl auch nicht immer ganz funktionsfähige) Struktur der Patriarchalsynoden der Ostkirchen demonstrierte er das Zusammenspiel von „oberster Autorität" und Bischofssynode. Das dort angewandte Prinzip: Libertas potestatis non excludit obligationem muneris, gelte auch für das Verhältnis zwischen Papst und Synode und zwischen Petrusamt und Gesamtkirche. Die Freiheit päpstlicher Entscheidung schließe eben Verpflichtungen seines Amtes gegenüber der Gesamtkirche nicht aus.

Um eine wirksame gesamtkirchliche Mitverantwortung zu verwirklichen, schlug Hermaniuk vor: 1. die Einsetzung eines Patriarchen in jenen orientalischen Kirchen, die noch keinen haben, gemäß den Dekreten des Zweiten Vatikanums; 2. die Umwandlung der Bischofssynode in eine ständige Synode der Gesamtkirche, auf der Delegierte des Bischofskollegiums zusammen mit und unter dem Papst jährlich alle wichtigeren kirchlichen Fragen prüfen und die Pastoral der Gesamtkirche auf den verschiedenen Gebieten kollegial ordnen. Die Synodalväter müßten dazu beschließendes Stimmrecht haben, als Ausdruck der legislativen Gewalt in der Kirche, unter der Leitung und mit Approbation des Papstes. Dementsprechend seien die römischen Dikasterien Exekutivorgane im Dienst der Synode mit der Aufgabe, die Synodalbeschlüsse auszuführen.

Anderen Vätern, vor allem der Mehrheit der eigenen lateinischen Gruppe, ging der Vorschlag des Ukrainers entschieden zu weit. Sie erklärten sich zwar mit einer institutionellen Weiterentwicklung der Bischofssynode bzw. seines Sekretariats ebenfalls einverstanden, verlangten aber mehr Behutsamkeit und zogen sich auf die Notwendigkeit „weiterer theologischer und juristischer Unterscheidungen" zurück. Sie verwarfen eine strukturelle Potenzierung des Sekretariates und warnten vor dem Aufbau eines neuen Organs, das den „übrigen" Dikasterien der römischen Kurie an die Seite gestellt oder übergeordnet würde.

Der „Vermittlungsvorschlag" kam (ob bestellt oder nicht) von den „Italienern". Kardinal Poma, Montinianer von alters her und vor wenigen Wochen von Paul VI. zum Vorsitzenden der italienischen Bischofskonferenz ernannt, schlug vor, man solle das bisherige „technische", aber (im Gegensatz zu anderslautenden Meldungen schon immer „permanente") Sekretariat in ein nicht näher definiertes „Funktionsorgan" umwandeln, das in seiner personellen Zusammensetzung repräsentativ für die Bischofskonferenzen und Patriarchalsynoden sei, ohne sich zu einem weiteren Kurialorgan zu entwickeln. Es solle dem Papst unmittelbar als Beratungsinstrument zu Diensten sein und aus 15 bis 20 Mitgliedern bestehen, von denen (nach abgewandeltem konziliaren Schlüssel) die Hälfte alle zwei Jahre von der Synode selbst gewählt werden sollte. Kontinuität und Wechsel sollte so gleichzeitig gewährleistet sein. Dieses Sekretariat müßte mehrmals im Jahr zu festen Zeiten versammelt werden und hätte folgendes zu tun: 1. die „sollicitudo collegialis" des Weltepiskopats konkret zum Ausdruck bringen und dem Papst Dokumente, Vorschläge und Anregungen für die Leitung der Kirche vermitteln; 2. ihm vor der Veröffentlichung wichtiger Entscheidungen die Konsultation mit dem Episkopat erleichtern; 3. die Vorschläge der Bischofskonferenzen für die Synode sammeln und diese selbst (unter der Führung des Papstes) vorbereiten. Dieser Vorschlag fand, wie Kardinal Poma nicht ohne gezielt werbende Hinweise einfließen ließ, bei vielen Vätern, nicht nur bei denen der italienischen Sprachgruppe, Zustimmung. Hier nahm also das, was in den Endabstimmungen zum konkreten Ergebnis dieser Synode werden sollte, erste Gestalt an. Wie später in der Abstimmungsfrage blieb ein Punkt ausge-

schlossen: die Frage des Ausbaus der Synode von einem bloß beratenden zu einem mitentscheidenden Organ (eine immerhin im Statut selbst angelegte Evolution). Ein zweiter Punkt, vermutlich rechtlich der entscheidende, blieb unklar: die Frage nämlich, ob die ins Auge gefaßten bischöflichen Delegierten zur Verstärkung des Sekretariats diesem nur eingeordnet werden oder ob sie einen eigenen ständigen Synodalausschuß bilden sollten, dessen exekutives Organ das bisherige Sekretariat sein würde.
Diese Diskussionsergebnisse zu den vier Hauptthemen des zweiten Teils des Schemas ließen die gleichen Tendenzen erkennen, wie sie schon in der doktrinalen Debatte — nur ausgeprägter — auftraten. Ein vorerst wohl noch geringerer Teil der Synodalväter wünschte eine wirkliche effektive Kollegialität zwischen Papst und Bischöfen und drängt über eine bloß beratende Funktion der letzteren an gesamtkirchlichen Belangen hinaus auf eine echte Mitentscheidung. Ein weiterer, mehr auf Ausgleich bedachter Teil der Synodalen wünscht zwar auch echte Kollegialität, ordnet sie aber noch zu sehr den Prärogativen des Primats unter. In ihrer Sicht sollte Kollegialität zwar gewährt werden, sie wird aber nicht als zwingendes Strukturprinzip hierarchischen bzw. allgemein kirchlichen Handelns verstanden. Eine Minderheit schien den Primat noch so gut wie ausschließlich unter juridischen Gesichtspunkten zu sehen, unter denen sich jeder Vollzug von Kollegialität in Form von Mitentscheidung als illegitime Begrenzung der Primatialgewalt des Papstes darstellt.

„Horizontale Kollegialität" ...

Mit der Verlesung der Relatio des Erzbischofs von Panama und früheren Generalsekretärs von CELAM, *M. G. McGrath,* in der Sitzung vom 22. Oktober trat die Synode in ihre letzte Etappe ein. Was das Schema selbst zu diesem dritten Teil der Beziehungen der Bischofskonferenzen untereinander zu sagen hatte, war recht dürftig. Es leitete die sog. „horizontale Kollegialität" aus der gesamtkirchlichen Hirtensorge aller Bischöfe ab und machte einige konkretere Vorschläge: Austausch pastoraler Methoden und Erfahrungen, Austausch von Beschlüssen und Protokollen der Bischofskonferenzen, aber auch Information über Gefahren und Irrtümer, die im eigenen Lande zirkulieren und auch auf andere überspringen könnten, Austausch von Fachleuten und Beobachtern, welche an den Sitzungen benachbarter und anderer Konferenzen teilnehmen, Treffen der Präsidenten der verschiedenen Konferenzen untereinander.
Demgegenüber zeigte der Bericht McGrath eine doppelte Grundtendenz: 1: den Bischof nicht von seinen Priestern und Gläubigen zu trennen und 2. die Verwirklichung der horizontalen Kollegialität zu sehen als Dienst an der Gesamtkirche wie der Gesamtmenschheit. Unter der ersten Rücksicht suchte McGrath die Natur der Partikularkirche zu umschreiben. „Die Partikularkirchen dürfen nicht als Versammlungen angesehen werden, aus deren Addition oder Föderation sich die Gesamtkirche aufbaut, noch als ‚Teile' der Gesamtkirche im Sinne von Verwaltungsgebieten, wie dies z. B. im politischen Bereich geschieht. Sind sie aber weder eine Föderation („coetuum foederatio") noch Teile einer universalen Einheit, was sind sie dann? Jede einzelne Partikularkirche ‚ist' vielmehr die Kirche Christi, sofern sie an einem bestimmten Ort existiert, ausgestattet mit allen Heilsmitteln.
Jeder einzelne Bischof und alle zusammen mit dem römischen Bischof repräsentieren die Gesamtkirche, nicht jedoch als Delegierte einer Volksgewalt, sondern sofern sie Hirten sind. Und dies gilt von den Bischöfen, weil sie durch die sakramentale Weihe Christus, der das Haupt des Leibes der Kirche ist, wirklich gleichgestaltet wurden."
Jeder Bischof vertrete aber auch die Ortskirche und sei der Hauptverantwortliche für deren Einheit. Als Repräsentant der Ortskirche müsse er aber auch deren konkrete Lebens- und Ausdrucksfülle als die seines Gottesvolkes anerkennen und sich entfalten lassen. Unter dieser Rücksicht müssen aber an den gegenseitigen Beziehungen zwischen Teilkirchen und Bischofskonferenzen alle Glieder dieser Kirchen teilnehmen. Die gegenseitigen Kontakte dürften nicht nur gelegentlich erfolgen. Man müsse zu einer gegenseitigen Begegnung der Teilkirchen auf allen Ebenen gelangen.

... im Dienst der Gesamtmenschheit

Unter der zweiten Rücksicht habe die horizontale Kollegialität einen wesentlichen Beitrag für die Einheit der Gesamtmenschheit zu leisten. Deshalb sei es die Aufgabe aller Christen, die größere religiöse Einheit in den Dienst an der Brüderlichkeit aller Menschen zu stellen. Das bedeute für den Ortsbischof, über seine Diözese hinaus mit anderen Diözesen, für die Bischofskonferenzen, über ihr Gebiet hinaus mit anderen Konferenzen die großen pastoralen Probleme der Kirche zu lösen. Dies sei aber ohne die Mitarbeit aller Gläubigen des entsprechenden Gebietes nicht möglich. Leider habe sich diese Überzeugung noch nicht auf gesamtkirchlicher Ebene durchgesetzt. „Wir haben noch nicht klar begriffen, welche Wirkung auf unsere Seelsorgsarbeit von der Tatsache ausgehen kann, daß die Welt ihrer Einheit zustrebt." Die Seelsorge habe noch zu sehr die eigene Diözese, Pfarrei oder das eigene Ordensinstitut im Auge. Dabei würden sich teilkirchliche und gesamtkirchliche Sorge keineswegs ausschließen. Allerdings sei die kollegiale Verbundenheit zwischen den Teilkirchen vorrangig. Dies gelte so sehr, daß die Teilkirche verarme und verkümmere, solange sie nicht in lebendiger communio mit den anderen Teilkirchen stehe und so gesamtkirchlich wirksam werde.
Der Erzbischof monierte den verpflichtenden Charakter der diesbezüglichen Konzilsbeschlüsse (über Liturgie, Mission, Ökumenismus u. a.), nannte die konkreten Vorschläge des Konzils für die Verwirklichung dieser Pflichten und schloß mit einer Aufzählung der bereits erzielten Ergebnisse: Zusammenarbeit in der Erstellung liturgischer Texte für verschiedene Länder mit gleicher Sprache; periodische Treffen zwischen Vertretern der nordamerikanischen und kanadischen Bischofskonferenzen; Zusammenarbeit zwischen den Kommissionen der europäischen Bischofskonferenzen in der Auswandererseelsorge; seit 1967 regelmäßige Treffen der Bischöfe Nord- und Südamerikas. Ursprünglich für Entwicklungshilfe gedacht, habe sich die Thematik dieser Treffen immer mehr erweitert. Zusammenarbeit in der Caritas Internationalis und in der „Coopération internationale pour le développement socio-économique" (CIDSE), die Tätigkeit von Katholiken in nichtkirchlichen internationalen Organisationen.
An festen Beziehungen zwischen Bischofskonferenzen bestehen bereits: der lateinamerikanische Bischofsrat (CELAM), der als Koordinations- und Dienstleistungsorgan 23 südamerikanische Konferenzen umfaßt; der

gleiche Rat für Mittelamerika (CEDAC) umfaßt sechs Konferenzen; die Vereinigung der Bischofskonferenzen Zentralafrikas und Kameruns, die Bischofskonferenz Westafrikas, die einen Mittelweg zwischen einem Rat (wie CELAM) und einer eigentlichen Konferenz beschritten hat; die bisher bloß informellen Symposien in Europa 1967 und 1969, denen jedoch eine festere Form gegeben werden soll, sowie das erste panafrikanische Bischofssymposium in Kampala im Juli 1969 (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 400 ff.).

Ein Weltentwicklungsfonds

Wie bereits im zweiten Abschnitt der Synode wurde dieses ziemlich unverbindliche und allgemein gehaltene Dokument bzw. die dazu gehörige „Explicatio" von den Vätern wiederum in den neun Arbeitskreisen diskutiert. Dabei kristallisierten sich — grob gesehen — fünf Themen als Schwerpunkte heraus: Missionshilfe, kirchliche Entwicklungshilfe, Zusammenarbeit zwischen den Ordensinstituten und den Konferenzen, Strukturfragen sowie die technischen Formen der Zusammenarbeit, die freilich erst noch zu entwickeln wären. Zu den ersten beiden Themen kamen eine Reihe interessanter, teils auch nur sehr allgemeiner Anregungen zur Sprache, mit deren Konkretisierung die Synode überfordert war: verstärkte materielle und personelle Missionshilfe, Koordinierung der Missionsarbeit durch die Propaganda Fide (die umbenannt werden sollte), die auch eine Untersuchung von Experten über alle mit der Mission zusammenhängenden Fragen durchführen möge, Verwirklichung der Abschnitte 29 und 38 des Missionsdekrets, das eine effektive — bis jetzt jedoch verhinderte — Mitentscheidung der Missionsbischöfe an der Gesamtleitung des Missionswerkes vorsieht (Abschnitt 29), stärkerer Einsatz der Laien in der Mission. Kardinal *P. Zoungrana* (Ouagadougou / Obervolta) forderte wieder einmal, an die Gewährung von Hilfe keine diskriminierenden Bedingungen zu knüpfen (z. B. Aufoktroyierung einer bestimmten Missionspastoral), sondern den Missionsbischöfen Vertrauen entgegenzubringen. Doch auch die Empfänger ihrerseits sollten die Intention des Gebers berücksichtigen und bedenken, daß auch die Armen den noch Ärmeren helfen müssen.

Hinsichtlich der *kirchlichen Entwicklungshilfe* müsse am eigentlichen Auftrag der Kirche als Heilsauftrag festgehalten werden. Allerdings gehöre zu ihm auch ein wirksamer Beitrag zum Bemühen um Verwirklichung des Gesamtwohls der Menschheit (deutsche Gruppe). Dennoch sei das genauere Verhältnis zwischen Missionsarbeit und Entwicklungshilfe auch unter theologischer Rücksicht noch zu klären (zweite französische Gruppe). Kardinal *T. J. Cooke* (New York) machte im ersten englischen Sprachkreis den Vorschlag, einen Weltfonds für menschlichen Fortschritt zu gründen als konkreten Ausdruck der horizontalen Kollegialität, der jedoch vorrangig die gesamtmenschliche Entwicklung fördern sollte. Die Ausführung sollte in den Händen eines Komitees von Vertretern der Bischofskonferenzen liegen, das mit der päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax" zusammenarbeitet, Bischöfe und Gläubige sollten gemeinsam zu diesem Fonds beisteuern. Von der ersten spanisch-portugiesischen Gruppe stammte die Anregung, die Beziehungen zwischen *Konferenzen und Ordensinstituten* auszubauen, z. B. durch Einsetzung gemischter Kommissionen oder Teilnahme von Vertretern der Ordensgemeinschaften an den Tagungen der Bischofskonferenzen, vor allem auch durch Integrierung der Orden in die gesamte Seelsorgsarbeit. *P. Arrupe*, Generaloberer der Jesuiten, äußerte sich dazu vor dem Plenum im Namen der Vereinigung höherer Ordensobern. Die Orden seien zu dieser Zusammenarbeit bereit. Frühere Spannungen sollten vergessen werden. Eine Schwierigkeit liege jedoch in der Polarität zwischen dem Ordenscharisma und der von bestimmten Situationen aus entworfenen pastoralen Planung. Arrupe schlug vor, die Orden sollten bereit sein, auf nebensächliche Aspekte ihrer Institute, die eine wirksame Zusammenarbeit hindern würden, zu verzichten und ihre Institute von Grund auf zu reformieren. Anderseits sollten die Bischöfe von ihnen möglichst keine Arbeiten verlangen, die dem „Charisma" des einzelnen Ordens widersprechen. Weiter müsse, so plädierte P. Arrupe, die Zusammenarbeit aber auch bereits bei der Programmierung ansetzen und nicht erst bei der Ausführung. Dies könnte konkret durch vorherige Meinungsbefragung geschehen und gelte natürlich auch für die Ordensfrauen.

Praktische Erfahrung vor juridischer Fixierung

Zum *Strukturproblem* wurde von der ersten französischen und der lateinischen Gruppe festgestellt, daß die Zeit für eine juridisch fixierte Struktur der Zusammenarbeit der Konferenzen noch nicht reif sei. Man solle, so meinte man, erst einmal Erfahrung sammeln. Manche wichen vor der Praxis in die Theologie aus. Man solle schon jetzt versuchen, Natur und Funktion der Bischofskonferenzen unter theologischen Gesichtspunkten klären. Erst dann ließen sich auch die Kompetenzen überregionaler und -nationaler Konferenzen bestimmen. Wollten einige die Frage der Assoziierung verschiedener Konferenzen (z. B. zu überregionalen Konferenzen) den einzelnen selbst überlassen, so sprach sich die italienische Gruppe, papstnäher, für eine vorherige Approbation durch Rom aus. Auch wurde der von den zwei spanischen Gruppen geäußerte Wunsch nach Ausbau des Sekretariats der Synode zu einem ständigen Kontakt- und Koordinierungsorgan zwischen den Bischofskonferenzen und orientalischen Patriarchen von der italienischen und lateinischen Sprachgruppe abgelehnt. Vorgeschlagen wurde auch eine Art Assoziierung der diözesanen Priesterräte mit den Bischofskonferenzen (zweite spanische Gruppe). Das gleiche gelte für die Ordensleute und Laien, wenn auch deren formelle Mitgliedschaft an den Konferenzen nicht möglich sei.

Weiter müsse natürlich ein gewisses ABC der gegenseitigen Beziehungen erarbeitet werden, das gleichsam zum täglichen Brot gehöre. Hierhin gehörten eine Reihe von Vorschlägen mehr oder weniger allgemeiner Art, die besonders für benachbarte Konferenzen gelten und zum Teil schon im Schema erwähnt waren: Auf der einen Seite: vermehrte persönliche Kontakte zwischen Delegierten von Konferenzen, zwischen Mitgliedern verschiedener nationaler Bischofskommissionen; Teilnahme von Delegierten an den Tagungen anderer Bischofskonferenzen, wenn Probleme von gemeinsamem Interesse behandelt werden; Absprache mit ihnen vor Veröffentlichung offizieller bedeutsamer Erklärungen; Einsetzung einer Kommission von Fachleuten für die orientalischen Kirchen zum Studium des Systems der Patriarchalsynoden, Koordinierung gleicher Unternehmungen verschiedener Konferenzen; personelle und materielle Hilfe. Auf der

anderen Seite: keine Veröffentlichung von Lehr- oder Disziplinarfragen, die anderen Teilkirchen schaden könnten, keine Einführung von Reformen auf disziplinärem Gebiet, die anderswo Verwirrung stiften können, Schaffung eines Dokumentationsorgans in mehreren Sprachen. Bereits bestehende Koordinierungsorgane sollen allen bekanntgemacht werden. Rom müßte von allen Kontakten (auch gelegentlichen) vorher unterrichtet werden (italienische Gruppe).

Massive Zustimmung

Wollten die Synodalväter nach zweiwöchigem Wortaufwand nicht ohne konkretes „Ergebnis" wieder einfach auseinandergehen, so bot sich als einziger Weg eine Abstimmung über die verschiedenen Vorschläge und Postulate an, um konvergierende Linien klarer und eindeutiger festzustellen. War doch bei der großen Mehrheit der Bischöfe das Bewußtsein von der Notwendigkeit einer stärkeren kollegialen Führungspraxis in der Gesamtkirche wie einer möglichst weitgehenden Anwendung des Subsidiaritätsprinzips in den Teilkirchen mit solchem Gewicht durchgedrungen, daß ein konkreter Schritt in dieser Richtung sich aufzudrängen schien. Wie dieser Schritt konkret aussehen wird, ist vorerst nur in den allgemeinen Konturen sichtbar geworden; lassen doch die 13 Fragen zum zweiten Teil wie die fünf Fragen zum dritten Teil des Schemas, über die im Plenum nach konziliarer Tradition mit „placet" (Ja), „non placet" (Nein) und „placet iuxta modum" (Ja mit Vorbehalt) abgestimmt wurde, an diplomatisch unverbindlicher Formulierung nichts zu wünschen übrig. Während man die Namen der Mitglieder der Auswertungskommission bekanntgab, schwieg man sich über die Autoren der Fragen aus. Die Kollegialitätsidee hatte sich in ihnen — wenn überhaupt — nur in äußerst verdünnter Form niedergeschlagen.

Ob beabsichtigt oder nicht, herrschte doch bei den Vätern allgemein der Eindruck eines etwas forcierten Abschlusses vor. Anderseits drängte auch niemand auf eine Verlängerung der Sitzung. So kam es, daß über die Fragen zum zweiten und dritten Teil erst am letzten Tag der Synode abgestimmt wurde, wobei die Fragen zum dritten Teil sogar erst unmittelbar zuvor verteilt wurden, so daß die Abstimmungsergebnisse in einer ergänzenden Arbeitssitzung einen Tag nach dem offiziellen Abschluß der Synode den noch anwesenden Vätern mitgeteilt wurden. Auf besorgte Fragen versicherte man, daß eine Synthese über die Änderungsvorschläge in allen Einzelheiten zusammengestellt und den Vätern nachgesandt würde.

Inhaltlich schlossen sich die Fragen an die Thematik des Schemas bzw. der zweiten und dritten Relatio an. Die erste sehr allgemein formulierte Frage bezog sich auf das Subsidiaritätsprinzip und seine Anwendung. Gefragt wurde, ob die Kompetenzen der einzelnen Bischöfe wie der Bischofskonferenzen und der Synoden der orientalischen Kirchen genauer bestimmt werden sollen, wobei die Fragen der Wahrung der Einheit im Glauben und der Gemeinschaft sowie die Fragen, die nach Meinung des Papstes eine gesamtkirchlich einheitliche Lösung erfordern, ihm selbst vorbehalten bleiben. Wenn von 143 abstimmenden Bischöfen 98 mit Ja, 7 mit Nein und 37 mit Änderungsvorschlägen (bei einer Enthaltung) gestimmt haben, so ist damit noch nicht entschieden, wie die Frage konkret beantwortet wird.

Die zweite Frage sei hier im Wortlaut zitiert. Alle anerkennen die volle Freiheit, welche der Papst aufgrund des ihm eigenen Amtes bei der Ausübung der Leitungs- und Lehrgewalt besitzt, sich bestimmte Fälle vorzubehalten und sie zu entscheiden. Damit aber mit dieser Freiheit die Sorge der Bischöfe für die Gesamtkirche in Einklang gebracht werden könne, erklären sich die Synoden der orientalischen Kirchen und die Bischofskonferenzen bereit, dem Papst zu helfen, besonders bei der Prüfung wichtigerer Fragen, vor allem bei der Vorbereitung von Erklärungen oder Dekreten, welche sich auf die Wahrung der Einheit im Glauben sowie der Disziplin in der Gesamtkirche beziehen. Sie wünschen, der Papst möge nach seinem Ermessen diese Mitarbeit annehmen. Die gleiche Zusammenarbeit werden auch sie, in der Gesinnung der Einheit mit dem Papst, in ihren eigenen Erklärungen und Dekreten befolgen, so daß sie mit vereinten Kräften das Wohl der Gesamtkirche wie der Partikularkirchen fördern" (Ja: 110, Nein: 4, mit Vorbehalt: 26, Enthaltungen: 3). Man merkt dieser Frage noch deutlich die kurialen Gewichte an, aber auch das Drängen der Bischöfe, stärker in den gesamtkirchlichen Entscheidungsprozeß einbezogen zu werden, hat sich unverkennbar niedergeschlagen.

Niemand hatte natürlich etwas dagegen, daß — so die dritte Frage — Mittel für eine engere Zusammenarbeit zwischen den Konferenzen bzw. den Synoden der orientalischen Kirchen und den römischen Dikasterien festgelegt werden (Ja: 126, Nein: 2, Vorbehalt: 11, Enthaltungen: 4), Informationen regelmäßig und zügig ausgetauscht würden (4. Frage: Ja: 132, Nein:1, Vorbehalt: 8, Enthaltungen: 2), die Ortskirchen angehört werden, bevor in Rom eine Entscheidung über ihr inneres Leben getroffen wird (5. Frage: Ja: 127, Nein: 0, Vorbehalt: 13, Enthaltungen: 3) und alle Erklärungen, Instruktionen und Dekrete *zuerst* (vor der Presse) den Bischöfen übermittelt würden (6. Frage: Ja: 126, Nein: 1, Vorbehalt: 11, Enthaltungen: 5). Auch die siebte Frage, ein geeignetes Mitteilungsblatt in verschiedenen Sprachen zu schaffen, in das auch wichtigere Akten der Bischofskonferenzen und Synoden aufgenommen würden, fand die massive Zustimmung der Väter (Ja: 124, Nein: 4, Vorbehalt: 11, Enthaltungen: 4). Die verschiedenen Einschränkungen bei diesen Fragen wurden tapfer geschluckt. Über die geeignetste Weise des Informationsaustausches vom Zentrum zur Peripherie hin entscheiden — entsprechend den örtlichen oder zeitlichen Gegebenheiten — die römischen Dikasterien selbst, wenn auch „im Einvernehmen mit den Konferenzen und Synoden". Bei Entscheidungen über das „innere Leben" einer Diözese oder Kirchenprovinz möge die Ortshierarchie „gehört" werden, nicht mehr, und dazu „aufgrund von Normen, die erst noch nach dem Kriterium des allgemeinen Nutzens festzulegen sind".

Auch die Fragen zur Strukturreform der Synode waren eher vage als präzis formuliert. So hieß es in der achten Frage nur, „Struktur und Arbeitsweise der Synode" sollen so „revidiert" werden, daß „die kollegiale Sorge der Bischöfe für die Gesamtkirche besser verwirklicht wird" (Ja: 130, Nein: 5, Vorbehalt: 7, Enthaltungen: 1). Die wesentliche neunte Frage über die Umstrukturierung des Sekretariats der Synode hatte folgenden Wortlaut: „Das Sekretariat der Synode soll so revidiert werden (recognoscatur), daß es eine permanente Einrichtung wird und in erforderlicher Weise ausgestattet ist, um die Arbeiten der Synodalversammlung gut vorzubereiten und durchzuführen, was an Vorschlägen von der Synodal-

versammlung festgelegt und vom Papst gebilligt wurde. Das Sekretariat führt diese Arbeiten in gemeinsamer Beratung mit einigen Bischöfen aus, welche mit Zustimmung des Papstes und nach festzulegenden Normen von der Synodalversammlung selbst bezeichnet werden (designentur). Auf diese Weise würde das Sekretariat selbst eine wirkliche Verbindung zwischen den verschiedenen Synodalversammlungen herstellen" (Ja: 119, Nein: 4, Vorbehalt: 18, Enthaltungen: 2). Wenn mit diesem Vorschlag auch noch keine kollegiale Struktur geschaffen wurde, so ist er doch immerhin ein erster Schritt, der eventuell zu einem von der Kurie unabhängigen Exekutivorgan des Weltepiskopats führen könnte.

Das nämliche Sekretariat soll — so die zehnte Frage — eine Koordinierungsaufgabe haben, wenn es darum geht, Fragen, die auf der Synode zu behandeln sind oder behandelt wurden, zwischen dem Heiligen Stuhl und den Konferenzen und Synoden der orientalischen Kirchen aufeinander abzustimmen (Ja: 126, Nein: 4, Vorbehalt: 9, Enthaltungen: 4). Die Vorschläge, die Synode — „soweit möglich" — alle zwei Jahre einzuberufen (elfte Frage), Behandlungsthemen vorzuschlagen (zwölfte Frage) sowie „Experten verschiedener Fachrichtung" hinzuzuziehen nach „Normen, die von der Geschäftsordnung noch erarbeitet werden" (13. Frage), wurden ebenfalls von den meisten Vätern mit großer Mehrheit gebilligt (elfte Frage: Ja: 125, Nein: 5, Vorbehalt: 9, Enthaltungen 4; zwölfte Frage: Ja: 128, Nein: 0, Vorbehalt: 11, Enthaltungen: 4; 13. Frage: Ja: 97, Nein: 25, Vorbehalt: 18, Enhaltungen: 3).

Der Papst entscheidet

Noch unverbindlicher waren die fünf Fragen zum dritten Themenkreis der Synode formuliert. Sie bezogen sich auf die geistliche und materielle Missionshilfe (erste Frage), auf die Zusammenschlüsse von Bischofskonferenzen, mit denen man nach und nach erst beginnen möge (zweite Frage), auf die geeignetste Weise der Mitarbeit von Priestern, Ordensleuten und Laien in ihren Organisationen an den Formen von internationalen Zusammenschlüssen von Konferenzen (dritte Frage), auf den Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit und die konkrete Mitwirkung der Konferenzen bei der Gründung eines Fonds für den Fortschritt der armen Nationen (vierte Frage). Die fünfte und letzte Frage regte eine weitere theologische Vertiefung des dritten Themas der Synode in der Form an, daß die Relatio, ihre Expositio sowie die Diskussionsergebnisse zu einem eigenen Dokument zusammengefaßt und den Bischofskonferenzen zur Stellungnahme zugesandt werden. Zu allen Fragen gab es fast keine Nein-Stimmen. Was wird mit den Fragen und Antworten geschehen? Die Abänderungsvorschläge sollen analysiert werden, doch die Synode hat keine Kommission eingesetzt, welche die sehr allgemeinen Zielvorstellungen in konkrete Normen und Bestimmungen umsetzt. Wer wird dies tun, wem werden diese Bestimmungen vorgelegt, und wer wird darüber entscheiden?

Über einige Fragen — wenn auch nicht über ihre Konkretisierungen — hat der Papst bereits entschieden, und zwar noch bevor die Abstimmungsergebnisse bekannt waren. So erklärte er in seiner Schlußansprache am Montag, dem 27. Oktober 1969, vor den Synodalen seine Absicht, dem Sekretariat „eine erweiterte Wirksamkeit zu geben" („ampliore efficientia"). Zu diesem Zweck wolle er die „von eurer Versammlung vorgebrachten Wünsche für eine Mitarbeit von den Weltepiskopat repräsentierenden Bischöfen möglichst weitgehend berücksichtigen", und zwar „in legitimen Formen, die noch in angemessener Weise festzulegen sind". Weiter bestätigte er das Vorschlagsrecht der Bischofskonferenzen. Diese Entscheidung wollte der Papst als Ausdruck seines Vertrauens in die Synode verstanden wissen, die ja „keine Rivalität der Gewalten oder Schwierigkeiten für eine geordnete und wirksame Kirchenleitung heraufbeschwören soll", sondern deren Aufgabe darin bestehe, „das gemeinsame Bestreben von Papst und Bischöfen zu verwirklichen, die engere communio zu fördern und die Zusammenarbeit in geeigneter Weise zu ordnen".

Ferner bekräftigte der Papst seine Absicht, bei dieser Verwirklichung „voll und ganz die Aufgaben und Verantwortlichkeiten der einzelnen Bischöfe wie der kanonisch errichteten Bischofskonferenzen zu respektieren". Freilich dürfe er nicht auf „jene spezifischen Aufgaben und jene Verantwortung verzichten", die ihm durch das „Charisma des Primats übertragen sind". Sehr vorsichtig klingen seine Versicherungen, die „Eigenarten und besonderen Forderungen der Ortskirchen anzuerkennen", sofern sie „auf legitimen Bestrebungen" beruhen, und das „richtig verstandene Subsidiaritätsprinzip anzuwenden", das jedoch nicht mit jenem „Pluralismus" verwechselt werden dürfe, welcher den „Glauben, das Sittengesetz und die grundlegenden Formen der Sakramente sowie der liturgischen und kirchenrechtlichen Disziplin verletzt".

Weiter versprach der Papst, die „manifestatio sententiarum", vor allem die Änderungsvorschläge (modi), „im Angesichte Christi" und „im innersten Heiligtum unseres Gewissens" genau zu prüfen. Seine Entscheidung werde er den Vätern dann sobald wie möglich mitteilen. Als Ergebnis der Synode sah der Papst das „brüderliche Gespräch" und den „Austausch von Erfahrungen, gemeinsamen Schwierigkeiten und Erwartungen" an. Die Synode habe sich mit der „Lösung der Vorfragen befaßt, welche sich auf die Ausübung der künftigen Kirchenleitung beziehen". Dabei gehe es um die „kirchenrechtliche Fixierung" der Beziehungen zwischen Papst und Bischöfen unter Berücksichtigung der Kollegialität und der Bischofskonferenzen.

Die Bischofssynode schloß mit einer einfachen Feier im Petersdom im internen Kreis. Man hatte zum Abschluß eine Erklärung über den Sinn der Synode, einen Aufruf an die Priester sowie eine allgemeine Erklärung über die „horizontale Kollegialität" im Dienst der Einheit und des Friedens vorgeschlagen. Das letzte Vorhaben wurde fallengelassen. Zwei Kommissionen arbeiteten Textentwürfe zu den zwei anderen Erklärungen aus, die jedoch keine allgemeine Zustimmung fanden. So wurde auch der Vorschlag, einen eigenen Aufruf an die Priester zu richten, fallengelassen und nur — als eine Art Kommuniqué — eine eigentlich nichtssagende Erklärung über den Sinn der Synode verabschiedet.

„Synode über die Synode"

Für die in Aussicht gestellte kommende dritte Synode gab es aber bereits einen konkreten Themenvorschlag. Kardinal *F. Marty* wies in einer Zusatzintervention zur Relatio von McGrath auf drei „drängende und schwerwiegende Probleme" hin: die Priesterfrage, vor allem den Zölibat, eine Neukonzeption der Sakramentenpastoral, insbesondere bei der Spendung des Ehesakramentes sowie

die Frage der Mitwirkung der Kirche am Bemühen um internationale Gerechtigkeit.
Mario v. Galli hatte wohl recht, wenn er (vgl. „Orientierung", 31. 10. 69) die römische Bischofsversammlung als „Synode über die Synode" bezeichnete. Die faßbarsten Beschlüsse bezogen sich ja auf die Synode selbst. War das Thema, die Beziehungen zwischen Rom und den Bischöfen, auch umfassender, zu Änderungen in diesen Beziehungen dürfte diese Synode nur insoweit geführt haben, als sie selbst als Kontakt- und Konsultationsinstrument weiter ausgebaut wurde. Sollte es bei der Erweiterung des Sekretariats nicht bei einer bloßen bischöflichen Ausschmückung des bisherigen Sekretariats bleiben, sondern — was die Abstimmungsfrage wenigstens nicht auszuschließen schien — ein ständiger Synodalausschuß von Bischöfen gebildet werden, dann wäre das in der Tat ein erster entschiedener Schritt in Richtung einer *ständigen Synode.* Freilich erst ein allererster Schritt, der zudem noch ein halber bleibt, insofern sich offenbar keine Mehrheit für den auch von deutscher Seite vorgetragenen Vorschlag fand, man möge dem Papst nahelegen, die Synode zu einem wenigstens begrenzten Mitentscheidungsorgan auszubauen. Der zweite Schritt — wir haben darüber schon im November-Heft berichtet — geschah auf theologischer Ebene mit dem Votum der Synode für eine theologische Vertiefung der Kollegialitätslehre, konkreter des Verhältnisses von Primat und Episkopat. Kommt die internationale Theologenkommission, wie von vielen Synodalen gewünscht, trotz der offenbar gewollt unbestimmten „Meinungsbefragung" mit diesem Thema zum Zug, so kann man wenigstens mit einer theologischen Versachlichung dieses Fragenkomplexes und mit der Weiterführung und Klärung des in sich nicht widerspruchslosen konziliaren Ansatzes rechnen. Bedenkt man diese beiden „Ergebnisse", so sieht die Bilanz dieser Synode trotz ihres bloß instrumentalen und nach innen gekehrten Verhandlungsthemas zwar bescheiden, aber nicht so nichtssagend aus, wie sie auf den ersten Blick erschien.

Gibt es eine Krise im Weltkommunismus?

Die Frage der Verhältnisse und Zustände in kommunistischen Staaten und Parteien sowie die Beurteilung der Beziehungen zwischen ihnen sowie im Weltkommunismus insgesamt ist ein wichtiges Forschungs- und Interessengebiet der freien Welt geworden. Die Fragen nach dem Grad der Einheit im kommunistischen Block, dem Stand der Beziehungen zwischen den kommunistischen Parteien, die Ermittlung der Widersprüche und Gegensätze im theoretischen Denken und der praktischen Politik sind von größter Bedeutung.
Man wird allerdings bedenken, daß Meinungsverschiedenheiten und Konflikte in der kommunistischen Weltbewegung nichts Neues sind. Völlig geschlossen und einig war man nie, selbst nicht unter dem harten zentralistischen Leitungsregiment der III. Internationale, wenngleich früher, insbesondere in der Stalinära, vielfach versucht wurde, mit terroristischen Methoden Einheit und Geschlossenheit zu erzwingen. Damals war es kein Zufall, daß nicht nur sowjetische Kommunisten Opfer der Säuberungswelle geworden sind. Die Fraktionskämpfe schwelten damals zwar mehr unter der Oberfläche, mit unterlegenen Fraktionen wurde jedoch vielfach blutig abgerechnet.
Natürlich sind gegenwärtig zum Teil neue Probleme in den Mittelpunkt des Konflikts gerückt, wobei nicht zu übersehen ist, daß es sich dabei um Probleme handelt, die nicht nur ideologische, sondern machtpolitische Grundinteressen kommunistischer Parteien und Staaten berühren. Die offene Anzweifelung der Führungsrolle der KPdSU in der kommunistischen Weltbewegung sowie der Konflikt zwischen Peking und Moskau um die Führung im Weltkommunismus und die revolutionären Bewegungen der dritten Welt sind unzweifelhaft viel gravierender als frühere Konfliktstoffe.

Was der Moskauer Konferenz vorausging

In drei Weltkonferenzen wurde bisher versucht, die Gegensätze innerhalb der kommunistischen Parteien zu überbrücken. Das Gipfeltreffen vom 5. bis 17. Juni 1969 war das dritte seiner Art nach Auflösung der III. Internationale (März 1919 bis 15. Mai 1943) und des Informationsbüros der kommunistischen und Arbeiterparteien (September 1947 bis April 1956). Ähnliche Weltkonferenzen hatten bereits 1957 und 1960 stattgefunden.
Auf der vom 14. bis 16. November 1957 abgehaltenen ersten kommunistischen Weltkonferenz neuer Art (d. h. ohne eine zentralistische Spitze in Gestalt des Informationsbüros oder des Komintern) wurde von den damals anwesenden 64 Parteien ein „Friedensmanifest" unterzeichnet. Außerdem nahmen 12 an der Macht befindliche kommunistische Parteien (Albanien, Bulgarien, Rumänien, Ungarn, ČSSR, DDR, Polen, Sowjetunion, China, Nordkorea, Mongolei, Nordvietnam) eine Deklaration an, in der zum Vorantreiben der Weltrevolution unter Führung der KPdSU aufgerufen wurde.
Schon drei Jahre später — vom 10. bis 30. November 1960 — fand die zweite Weltkonferenz statt. Anlaß dieser erneuten Konferenz waren offenbar werdende Differenzen zwischen Moskau und Peking über die Auslegung der Deklaration von 1957. Unter Ausschluß der Öffentlichkeit wurden dreiwöchige schleppende Verhandlungen zwischen Vertretern von 81 kommunistischen Parteien geführt. Die KP Chinas war mit einer repräsentativen Delegation vertreten. Nach späteren offiziellen Angaben sollen die Meinungsverschiedenheiten vornehmlich darin bestanden haben, mit welchen Methoden man die nichtkommunistische Welt schneller, gründlicher und wirksamer vernichten könne.
In einem Aktionsprogramm wurden langatmig die Hauptaufgaben des internationalen Kommunismus formuliert. Die in sechs Hauptkapiteln gegliederte Erklärung räumte der KPdSU eindeutig die Führungsrolle in der kommunistischen Weltbewegung ein: „Die kommunistischen und Arbeiterparteien erklären einmütig: die von allen anerkannte Vorhut der kommunistischen Weltbewegung war und bleibt die kommunistische Partei der Sowjetunion als die erfahrenste und gestählteste Kolonne der internationalen kommunistischen Bewegung. Die von der KPdSU im Kampf für den Sieg der Arbeiterklasse, beim Aufbau des Sozialismus und beim umfassenden Aufbau des Kommunismus gesammelten Erfahrungen sind von

prinzipieller Bedeutung für die gesamte kommunistische Weltbewegung" (Zit. nach „Berliner Zeitung", 7. 12. 60).
Die Unterzeichner der Moskauer Erklärung von 1960 verpflichteten sich, die kollektiv erarbeiteten programmatischen Leitsätze zu beachten und „jedwede Handlung zu unterbinden, die die Einheit untergraben könnte". Deklamatorisch wurde auf die Frage, ob es Gegensätze und Abspaltungstendenzen gebe, geantwortet: „Die Spekulationen der Imperialisten, daß im sozialistischen Lager eine Spaltung eintreten könnte, sind auf Sand gebaut und zum Scheitern verurteilt. Alle sozialistischen Länder hüten die Einheit des sozialistischen Lagers wie ihren Augapfel."
Doch schon bald nach der zweiten Moskauer Weltkonferenz zeigte es sich, daß die übertünchten Differenzen recht bald noch deutlicher zutage traten. Bereits Ende Oktober 1962 kam es auf dem XXII. Parteitag der KPdSU zur dramatischen Anklage gegen Albanien (Vorwurf: Weiterführung einer terroristischen stalinistischen Innenpolitik, Hineintragen von Spaltungstendenzen in die internationale Arbeiterbewegung). Der anwesende Chef der Gastdelegation der KP Chinas, *Tschou En-lai* unterstützte demonstrativ die KP Albaniens, weil er wußte, daß Chruschtschows Angriff nicht nur die KP Albaniens, sondern vornehmlich die Führung der KP Chinas treffen sollte.
Unmittelbar nach dem XXII. Parteitag der KPdSU verurteilte auch der damalige Chef der KPI, *Palmiro Togliatti*, den sowjetischen Angriff auf die KP Albaniens als ungerechtfertigte Einmischung und bekannte sich gleichzeitig mit Nachdruck zum „Polyzentrismus". Togliatti erklärte damals erneut, daß sich die kommunistische Bewegung nicht an einem einzigen regionalen Zentrum mehr orientieren könne. Sie müsse mehrere regionale Zentren bilden, in denen Richtlinien für die in bestimmten Räumen der Welt zu befolgende Politik erarbeitet werden müßten.
Faktisch wurde damit in einer bis heute unübertroffenen Art die Führungsrolle der KPdSU als überholte Erscheinung in Frage gestellt. Es ist nicht verwunderlich, daß Togliatti damals vornehmlich aus Ost-Berlin, Paris und Moskau scharf widersprochen wurde.
Während sich 1962 die Führung der KP Chinas nachdrücklich für die Einberufung einer neuen kommunistischen Weltkonferenz einsetzte, um das Ergebnis 1960 zu revidieren bzw. in ihrem Sinne verbindlich interpretieren zu lassen, zeigte Moskau damals an einer neuen Konferenz keinerlei Interesse. Im August 1963 traf jedoch eine Delegation von Spitzenfunktionären der KP Chinas in Moskau ein, um mit den führenden Repräsentanten der KPdSU ein Streitgespräch über die „richtige Linie" kommunistischer Politik zu führen. Ohne Ergebnis wurden diese Gespräche abgebrochen. Chruschtschow ergriff damals die Flucht nach vorn, indem er der KP Chinas vorwarf, die Erklärung von 1960 zu verraten und die kommunistische Weltbewegung spalten zu wollen. Nun verlangte Chruschtschow eine neue Weltkonferenz, wobei die Absicht deutlich war, die KP Chinas aus der kommunistischen Gemeinschaft auszuschließen.
Ab 1964 begann aber auch Rumänien deutlich eine abweichende Position einzunehmen, wobei zu erwähnen ist, daß es Ansätze für nationalkommunistische Tendenzen in Rumänien schon seit 1958 gab. Am 22. April 1964 erklärte sich die kommunistische Partei Rumäniens im Streit zwischen Moskau und Peking für neutral. Bei unbeirrbarem Festhalten an doktrinär-kommunistischen Leitsätzen in der Innenpolitik wurde außenpolitisch ein relativ selbständiger Kurs eingeschlagen. Allerdings wurde durch die Bemerkung, es gebe keine „Vater-und-Sohn-Partei" mehr, auch die sowjetische Führungsposition in Frage gestellt.

Die unmittelbare Vorbereitung

Der Sturz Chruschtschows (Oktober 1964) vermochte die vorhandenen Gegensätze keineswegs auszuräumen. Zwar wurde der Plan einer Weltkonferenz von Breschnew 1964 zunächst nicht weiter verfolgt, aber schon 1965 zeigte sich, daß auch Breschnew die Absicht eines Welttreffens keineswegs aufgegeben hatte, wenngleich dieses Anliegen nicht mehr im Mittelpunkt seines Interesses zu liegen schien. Nach den Feiern zum 50. Jahrestag der Oktoberrevolution (7. November 1967) wurde mitgeteilt, daß sich Vertreter von 70 kommunistischen Parteien für ein neues Welttreffen ausgesprochen hatten, um die Erklärung von 1960 zu modifizieren und diese den neuen internationalen Gegebenheiten anzupassen. Februar/März 1968 wurde eine vorbereitende Konsultativkonferenz nach Budapest einberufen, um den Termin und die politisch-ideologische Konzeption für das neue Welttreffen festzulegen.
Der zunächst in Aussicht genommene Termin der Weltkonferenz (25. November 1968) wurde angesichts der internationalen Auswirkungen der ČSSR-Intervention der fünf Warschauer-Pakt-Mächte vom 21. August 1968 vornehmlich von den Intervenenten blockiert. So kurz nach der Intervention schienen den Sowjets die Wogen der Empörung in der kommunistischen Weltbewegung noch nicht genügend geglättet. Damals wäre eine Erörterung der ČSSR-Frage als zentrales Thema auf der Weltkonferenz nicht zu vermeiden gewesen, wobei sogar die ernste Gefahr einer Verurteilung der Intervention bestanden hätte. Angesichts dieser Lage spielte die Führung der KPdSU geschickt auf Zeit. Bereits im Oktober 1968 gelang es der KPdSU-Führung, in den Budapester Vorgesprächen die Konferenz auf den Frühsommer 1969 zu vertagen, den Sitz der Vorbereitungskommission nach Moskau zu verlegen und die Erörterung der Vorgänge in der ČSSR als Konferenzthema abzusetzen.
Der IX. Parteitag der KP Chinas (April 1969) bekräftigte das weitgehende Zerwürfnis mit den anderen kommunistischen Parteien. Peking verwarf die sowjetkommunistische Ideologie und erklärte den Maoismus zum „korrekten Marxismus-Leninismus im Zeitalter des totalen Zusammenbruchs des Imperialismus", wobei sowohl die Sowjetunion als auch deren treue Satelliten zu den imperialistischen Mächten gezählt wurden.
Bemerkenswert war die Vorbereitung der KPI auf die Moskauer Weltkonferenz. Die KPI war gewillt, in Moskau die These von der „Einheit in der Vielfalt" zu verfechten. Sie hoffte aber, Gegensätze zu überbrücken und gemeinsame Ziele fixieren zu können. Die Einstimmigkeit um jeden Preis wurde von ihr als weniger wertvoll als „größte Aufrichtigkeit" und „Wirklichkeitssinn" bezeichnet. Das Zentralkomitee der KPI äußerte auch die Ansicht, daß die Kremlführung zuwenig Verständnis für die besondere Lage in den einzelnen Ländern zeigte. Ebenso unbefangen wurde auch über die KP Chinas geurteilt: einerseits wurde Peking zwar vorgeworfen, den Streit mit Moskau bis zum Antisowjetismus zu steigern und da-

durch eine Spaltung des Weltkommunismus zu verursachen, sich die Rolle des Führers anzumaßen und die Sowjetunion unzulässigerweise mit dem USA-Imperialismus gleichzustellen, andererseits lehnte das Zentralkomitee der KPI eine „Exkommunizierung" der KP Chinas als eine unangemessen harte Reaktion ab. Die KPI trat für eine beträchtliche Kürzung der geplanten Erklärung ein, weil sie mit der darin enthaltenen Einschätzung der Weltlage nicht übereinstimmte. Ebenso wie die KP Rumäniens war sie eher vom Trend der Entspannung und der Verringerung der Gegensätze zwischen den Blöcken überzeugt und nicht von einer von Moskau angenommenen Zuspitzung der Weltlage. Gleichzeitig sollte durch eine Kürzung auch die Verankerung der Breschnew-Doktrin fortfallen. Ungeachtet der deutlichen Fixierung des eigenen Standpunktes, wurden aber die Leistungen und Verdienste der KPdSU um die kommunistische Weltbewegung offenbar ehrlichen Herzens anerkannt.

Moskau setzte sich durch

Die Abwesenheit einer Anzahl einflußreicher kommunistischer Parteien auf der dritten Weltkonferenz läßt die Frage zu, inwieweit diese überhaupt repräsentativ war. Immerhin nahmen von den 14 regierenden kommunistischen Parteien fünf nicht an der Weltkonferenz teil: China (20 Millionen Mitglieder), Nordkorea (1,6 Millionen), Jugoslawien (1,1 Millionen), Nordvietnam (760 000) und Albanien (66 500). Die KP Kubas (60 000 Mitglieder) entsandte nur „Beobachter". Bemerkenswert war auch, daß mit Ausnahme der mongolischen sowie einer indischen und ceylonesischen alle anderen kommunistischen Parteien aus Asien fehlten.

Zahlenmäßig war nur etwa die Hälfte der Kommunisten vertreten. Dabei ist zu berücksichtigen, daß von den anwesenden 75 kommunistischen Parteien einige Kleinstparteien waren und weder bei sich zu Hause noch international irgendein politisches Gewicht besitzen. Andererseits muß aber auch anerkannt werden, daß vom Aspekt der Macht und des politischen Gewichts an der kommunistischen Weltkonferenz durchaus eine sehr qualifizierte Repräsentation teilgenommen hat. Die anwesenden regierenden Parteien aus den Ostblockstaaten verfügen über ein Drittel der Weltindustrieproduktion und besitzen neben den USA die stärkste Militärmacht der Welt. Im übrigen waren — abgesehen von der KP Japans (250 000 Mitglieder) — alle kommunistischen Parteien aus den führenden Industrieländern vertreten.

Bei der Bewertung der Ergebnisse muß man vom bisherigen desolaten Zustand der kommunistischen Weltbewegung ausgehen. Allein die Tatsache, daß zehn Monate nach der Intervention in der ČSSR diese außergewöhnlich gründlich vorbereitete Konferenz in Moskau stattfinden konnte, war schon ein beachtlicher Erfolg der KPdSU. Immerhin gab es angesichts der weltweiten Erschütterung und geäußerten Empörung über die Intervention auch innerhalb zahlreicher kommunistischer Parteien zunächst sogar Beobachter, die das Ende der kommunistischen Einheit prophezeiten und eine neue Weltkonferenz für unmöglich hielten.

Die Kremlführung hatte von Anfang an sehr nüchtern die Lage eingeschätzt, keine spektakulären Erfolge bei der vollen Wiederherstellung der Einheit anvisiert und sich klug auf die gegebenen Möglichkeiten eingestellt, um wesentliche Dinge dann doch durchsetzen zu können. In klarer Kalkulation der Möglichkeiten hatte man die Weltkonferenz auf das ihnen genehme, vordringlich scheinende Thema „Aktionseinheit im Kampf gegen den Imperialismus" beschränkt.

Kernpunkte in den Beziehungen zwischen den kommunistischen Parteien wurden auf der Konferenz keineswegs systematisch erörtert und verbindlich geklärt, sondern eher als kontrovers ausgeklammert und mehr am Rande erwähnt: 1. Die Breschnew-Doktrin von der begrenzten Souveränität der Staaten der sozialistischen Völkergemeinschaft. 2. Der Umfang der Aktions- und Entscheidungsfreiheit jeder Partei gegenüber Moskau. 3. Die Einschätzung des Entwicklungstrends der internationalen Lage (Zuspitzung oder Entspannung und Verminderung der Gegensätze zwischen den Blöcken). 4. Die Stellung der anwesenden kommunistischen Parteien zur KP Chinas. 5. Wie die Einheit der kommunistischen Weltbewegung wiederhergestellt werden kann. (Sollte man eine dem ehemaligen Kominformbüro ähnliche Einrichtung wiedererrichten oder jeder Partei Freiheit des eigenen Weges zubilligen und auf ein leitendes Zentrum verzichten?)

Die Annahme der Deklaration über die Aufgaben des Kampfes gegen den Imperialismus zeigt aber, daß die Sowjetführung in allen wesentlichen Fragen ihren Standpunkt doch durchsetzen konnte. Die aus unterschiedlichen Motiven von einzelnen Parteien vorgenommene Distanzierung zu dieser Deklaration bzw. die zum Teil geäußerten formalen Vorbehalte einiger Parteien können nicht darüber hinwegtäuschen, daß eine qualifizierte Mehrheit der anwesenden Delegationen die Deklaration ohne jeden Vorbehalt unterzeichnet hat.

Walter Ulbricht konnte sich über Festlegung in der Moskauer Deklaration freuen. Immerhin sind die Durchsetzung der völkerrechtlichen Anerkennung der DDR und die Bewertung West-Berlins als besondere politische Einheit sowie die aktive Solidarität mit der DDR zu wichtigen Zielen der weltweiten kommunistischen Aktionseinheit erklärt worden.

Wenn auch im Abschnitt IV, im Gegensatz zu 1957 und 1960, die führende Rolle der KPdSU weniger stark und in mehr umschriebener Form verankert wurde und zugleich die Gleichberechtigung aller Parteien nachdrücklicher zum Ausdruck kam, so wurde damit nur den bestehenden Realitäten Rechnung getragen.

Wie dies aber inhaltlich zu deuten sein dürfte, geht aus einem Trinkspruch Gomulkas auf dem Abschiedsempfang hervor: „Wie wir auf unserer Beratung unterstrichen, ist die kommunistische Partei der Sowjetunion unter allen Parteien gleiche unter gleichen. Doch ist sie zugleich auch die erste Partei unter gleichen. Warum man sie die erste Partei nennt, wissen wir alle gut. Niemand hat ihr diesen Rang verliehen. Ihn hat ihr die Geschichte selbst gegeben" (zit. nach „Neues Deutschland", 18. 6. 69).

In indirekter Form wurde in der Deklaration auch die Breschnew-Doktrin verankert: „Jede kommunistische Partei ist für ihre Tätigkeit vor der eigenen Arbeiterklasse und dem eigenen Volk sowie gleichzeitig vor der internationalen Arbeiterklasse verantwortlich. Die nationale und die internationale Verantwortung jeder kommunistischen und Arbeiterpartei sind untrennbar. Die Marxisten-Leninisten sind Patrioten und Internationalisten zugleich."

In diesen Worten liegen Aufruf, Warnung und zugleich Mitteilung an die Parteien des eigenen Blocks wie auch an

die westlichen Staaten, daß die Sowjetunion ihre internationale Pflicht weiterhin vom Böhmerwald bis zur Mongolei erfüllen wird, wenn sie den Sozialismus bedroht glaubt.
Zwar schleuderte Breschnew Verwünschungen an die Adresse Pekings, aber er nötigte die anderen nicht, diese im Konferenzpapier zu verankern. Da aber alle Referate der Moskauer Weltkonferenz noch veröffentlicht werden sollen und damit als Konferenzmaterial gelten, finden die in den Reden zahlreicher Parteiführer enthaltenen Anti-Peking-Passagen weltweite Verbreitung und können sozusagen nebenbei doch noch in der Meinungsbildung wirksam werden.

Sowjets nicht geschwächt

Es sollte auch nicht übersehen werden, daß die Formulierungen zur Frage der friedlichen Koexistenz in der neuen Deklaration im revolutionären Sinne noch viel eindeutiger und präziser als in früheren Dokumenten sind. Klar wurde festgestellt, daß die Koexistenzpolitik „nicht im Widerspruch steht zum Recht der Unterdrückten, für ihre Befreiung mit allen für notwendig befundenen Mitteln zu kämpfen — friedlich oder mit der Waffe".
Trotz berücksichtigter Änderungsanträge und eingegangener Kompromisse trug die angenommene Deklaration vorwiegend die Handschrift der sowjetischen Parteiideologen. Erwähnenswert ist auch, daß in einem zusätzlichen „Friedensappell", der einstimmig verabschiedet wurde, wichtige Forderungen der sowjetischen Außenpolitik Eingang gefunden haben. Auch die Ankündigung eines neuen antiimperialistischen Weltkongresses, bei dem offenbar auch nichtkommunistische Parteien eingeladen werden sollten, war sehr aufschlußreich.
Wenn man eine Bilanz ziehen will, so muß man feststellen, daß der Weltkommunismus aus dem Streit keineswegs geschwächt, sondern eher gestärkt hervorgegangen ist. Die vorhandenen Spannungen und Differenzen im Weltkommunismus wurden zwar bloßgelegt bzw. mußten ausgeklammert werden und konnten nur zu einem sehr geringen Teil ausgeräumt werden, doch neue Zerwürfnisse traten nicht auf, neue Wunden wurden nicht geschlagen. Der Konflikt zwischen Peking und Moskau wurde trotz verbaler Anklagen in einigen Reden nicht weiter zugespitzt, sondern im Gesamtergebnis eher etwas eingefroren. Zwischen Moskau und Belgrad scheint sogar der ideologische Konflikt vorerst durch eine Art Waffenstillstand ersetzt zu werden.
Es ist Moskau gelungen, dem polyzentristischen Auflösungsprozeß zumindest vorerst Einhalt zu gebieten. Das behutsame elastische Taktieren zahlte sich aus. Erwähnenswert ist auch, daß die Kritik an Moskau sich während des Kongresses sehr in Grenzen hielt und „ziemlich zahm war" (vgl. „Neue Zürcher Zeitung", 22. 6. 69). Früher wurde bereits viel fundamentalere Kritik an der sowjetischen Vormachtstellung geübt (durch Tito, Togliatti, Mao etc.). Eine offene Abrechnung mit der Breschnew-Doktrin wurde von keinem Delegationschef gewagt. Die Gegner und Kritiker sowjetischer Machtpolitik vermochten sich nicht zu einigen und in geschlossener Front aufzutreten.
Es muß anerkannt werden, daß die dritte Weltkonferenz anders als die früheren Kongresse der kommunistischen Internationale und des Kominformbüros sowie die erste und zweite Weltkonferenz besonders gründlich und vor allem weitgehend öffentlich vorbereitet wurde. In bisher nicht gekanntem Ausmaß wurde während der dritten Weltkonferenz laufend die Presse informiert. Die einzelnen Delegationen hatten die Möglichkeit, selbst Pressemitteilungen zu verbreiten und Zusammenkünfte mit Journalisten zu veranstalten. Die Bevölkerung der Sowjetunion erfuhr über manche Differenzen im Weltkommunismus erst durch die freimütige Konferenzberichterstattung. Die neuartige Pressepolitik mag zwar ein Zugeständnis an einzelne Parteien gewesen sein, zugleich war sie aber doch auch ein Zeichen größerer Selbstsicherheit.
Die Kremlführung hat sich offenbar darauf eingestellt, daß sie nicht mehr in alter Weise auf die Führungsposition im Weltkommunismus pochen kann. Offenbar ist sie gewillt, sich auf neue Gegebenheiten klug einzustellen. Für die Führer der KPdSU mag es bitter sein, der Kuriosität Rechnung zu tragen, daß die Führungsrolle der KPdSU zu einer Zeit umstritten ist und nicht mehr in der alten Form akzeptiert wird, in der die Sowjetunion im wahrsten Sinne des Wortes zu einer Weltmacht ersten Ranges aufstieg. Während die einst schwache, eingekreiste Sowjetunion im Weltkommunismus eine unumstrittene moralische Autorität war und die Führungsrolle der KPdSU weitgehend freiwillig akzeptiert wurde, muß sie als mächtigste Bruderpartei sich des Argwohns und Mißtrauens der kleinen Parteien erwehren. Das Vaterland des Sozialismus sieht sich einem *Sozialismus der Vaterländer* gegenüber. Die Periode erzwungener Gefolgschaft ist vorbei. Neue Formen der indirekteren Ausübung der Führungsrolle müssen offensichtlich gefunden werden.
Die Kremlführung weiß, daß es heutzutage nicht mehr ratsam ist, „einmütige" formelle Mehrheitsbeschlüsse durchzusetzen, deren Befolgung sie in der Praxis aber schwerlich durchsetzen könnte. Sie berücksichtigt, daß die Kommunisten vieler Staaten nicht mehr vorbehaltlos bereit sind, nach Moskau als dem Mekka des Kommunismus zu pilgern und sich dort impfen zu lassen. Dennoch muß man stets beachten, daß in den Warschauer-Pakt-Staaten, dem machtpolitischen Kern des kommunistischen Blocks, die Führungsposition der Sowjetunion in der Praxis durch viele Verflechtungen gegenwärtig unantastbar ist.

Schwächen des COMECON

So interessant es aber sein mag, angebliche und wirkliche Widersprüche in der kommunistischen Weltbewegung aufzudecken und zu analysieren, so sollte man nach der dritten kommunistischen Weltkonferenz davon ausgehen, daß zu einem Frohlocken sowie zu übertriebenen Hoffnungen auf einen bevorstehenden Zerfall des Weltkommunismus keine Veranlassung besteht. Der Versuch, einen bedeutenden Teil der kommunistischen Weltbewegung wieder auf aktuelle Kampfziele gegen den Imperialismus festzulegen, kann sich als durchaus erfolgreich erweisen.
Ungeachtet des relativ guten Ausgangs der dritten kommunistischen Weltkonferenz für die Führer der KPdSU, wurden aber die wesentlichen Probleme der internationalen kommunistischen Weltbewegung nicht gelöst. Die Sowjetunion muß in ihrer Tagespolitik in der gesamten kommunistischen Weltbewegung danach trachten, ihre Führungsposition zu behaupten und auf eine freiwillig anerkannte Grundlage zu stellen. Auch im kommunistischen Machtbereich hat sie Schwierigkeiten zu meistern. Es fällt ihr oft schwer, in den Leitungsstäben des War-

schauer Paktes und dem COMECON ihre Vorrangstelle zu behaupten. Es ist nicht einfach, all die unterschiedlichen Interessen der Kleinen halbwegs zu berücksichtigen (und ignorieren lassen sie sich nicht mehr).
Die wirtschaftliche Integration im COMECON steckt noch in den Kinderschuhen. Es gibt keine Währungskonvertibilität, keinen supranationalen Kapitalmarkt, keine koordinierte Investitionspolitik, keinen integrierten Arbeitsmarkt, keinen nennenswerten allgemeinen Austausch von technischen und wissenschaftlichen Informationen. Es ist noch nicht einmal gelungen, die einzelnen nationalen Wirtschaftspläne auch nur grob aufeinander abzustimmen. Die Gründe für die Rückständigkeit des COMECON sind sowohl wirtschaftlicher als auch politischer Natur. Auf beiden Ebenen wurzeln die Schwierigkeiten darin, daß eine echte Interessengemeinschaft nur bedingt und in eingeschränktem Maße besteht. Gegenseitiges Mißtrauen hindert sowohl eine blockinterne Integration als auch eine Öffnung nach außen.
Innerhalb des COMECON scheinen sich in der Frage des Ausmaßes der Integration zwei Richtungen herauszubilden. Die Sowjetunion, die DDR und Bulgarien sind an einer weitgehenden Integration interessiert und auch bereit, die Breschnew-Doktrin auf das wirtschaftliche Feld auszudehnen, während die anderen Partner dem Widerstand leisten (vgl. u. a. „Die Zeit", 25. 4. 69).
Der Konflikt mit China hält unvermindert an. Aber ungeachtet der gewaltigen Bedeutung dieses Konflikts zwischen den beiden kommunistischen Großmächten, sollte man aber auch dies mehr als einen — wenn auch gefährlichen — Familienstreit ansehen. Beide Seiten werden alles tun, um eine militärische Konfrontation zu vermeiden. Bei aller Bedeutung des Gegensatzes zwischen Peking und Moskau gibt es immer noch Gemeinsamkeiten, die ein offenes Zusammengehen der Sowjetunion bzw. Chinas mit dem Westen gegen den anderen sozialistischen Partner unmöglich machen. Trotz der ideologischen und territorialen Reibereien sind die Sowjetunion und Rotchina dem Wesen nach immer noch Verbündete gegen den gemeinsamen Feind USA, und daran wird sich auf längere Sicht, ungeachtet aller unterschiedlichen Interessen, kaum etwas ändern.

Nachwirkungen des Prager Frühlings

In Europa war bis vor wenigen Wochen die KPČ das Sorgenkind für die Führer der KPdSU. Aus der Sicht Moskaus war die relativ starke KPČ (1968: 1,7 Millionen Mitglieder, jeder fünfte Einwohner der ČSSR über 18 Jahre war Mitglied; diese und die meisten folgenden Angaben sind entnommen dem Band: Die kommunistischen Parteien der Welt, Herder, Freiburg 1969) nach innen zum Teil kleinbürgerlich-nationalistisch aufgeweicht und auf dem Wege, den Charakter einer orthodox kommunistischen Partei zu verlieren. Die durch die inzwischen einsetzende Austrittsbewegung und die voraussichtlich zu erwartenden Parteiausschlüsse im Rahmen der einsetzenden Säuberungskampagne dürften zu einer nicht unbedeutenden Reduzierung der Substanz der Partei führen.
Die Mannschaft der Reformpolitiker ist inzwischen zerschlagen und entmachtet. Abgesehen von *Dubček*, haben sämtliche profilierten Reformkommunisten — soweit sie nicht ins Ausland gingen — bereits Selbstkritik geübt. Es ist der Sowjetunion gelungen, daß von den Führern des gezüchtigten Volkes nicht nur ein Sündenbekenntnis und eine Selbstkritik kam, sondern daß die Züchtigung selbst als rechtmäßig, notwendig und als brüderliche Tat dargestellt wurde. Alle früheren Partei- und Staatsbeschlüsse, in denen eine Verurteilung oder Distanzierung von der „brüderlichen Tat" zum Ausdruck kam, wurden indessen annulliert. Die einstige Begeisterung des Volkes für den Reformkommunismus und die nationalkommunistisch betonte Haltung beginnt allmählich in Resignation und Anpassung umzuschlagen.
Die Sowjets werden sich voraussichtlich mit einer Parteisäuberungskampagne zufriedengeben müssen. Opfer dieser Kampagne dürften alle Parteimitglieder werden, die sich als Journalisten, Gewerkschaftler, Staatsfunktionäre, Lehrer etc. für den Reformkommunismus exponiert haben und sich der Okkupation widersetzten. Prozesse mit Verhaftungen und Verurteilungen wird es voraussichtlich jedoch nur in sehr geringem Umfang geben.
Solange Moskau unbeirrt an der Breschnew-Doktrin festhält, hat der Prager Reformkommunismus keinerlei Chancen. In der ČSSR wird seit einem Jahr stetig der Beweis geliefert, daß es im Machtbereich der Sowjetunion nationale Selbstbestimmung im Sinne einer freien Entscheidung der Völker über ihre eigene Lebensform nicht gibt, selbst nicht im Rahmen dessen, was diese Völker noch als Sozialismus ansehen. Der Kremlführung genügt nicht das außenpolitische Wohlwollen der Staaten ihres Machtbereiches. Ihr Einfluß ist erst dann gesichert, wenn sie über zuverlässige Statthalter und deren Machtapparaturen bis hinunter an die Basis ihre grundlegenden Ziele durchsetzen und im erforderlichen Maße dem nationalen Willen gleichschalten können.

Der „gefährlichere" Weg Rumäniens

Nach wie vor ist auch Rumänien ein „Sorgenkind" besonderer Art. Zwar gibt es in wesentlichen Fragen der Anwendung der kommunistischen Doktrin und in den vielen Bereichen der Innenpolitik keine Differenzen, aber hier scheint die nationalkommunistische Spielart am eindeutigsten und ausgeprägtesten zu sein. Die relativ mitgliederstarke Kommunistische Partei Rumäniens (1967: 1 676 000 Mitglieder) beginnt sich zu einem für die Sowjets unangenehmen Beispiel einer relativ unabhängigen kommunistischen Partei zu entwickeln.
Anfang August 1969 fand hier — nur wenige Tage nach dem Besuch von Präsident Nixon und nur wenige Wochen nach der dritten kommunistischen Weltkonferenz — der X. Parteitag statt. Dieser Parteitag bestätigte, daß die von *Ceausescu* geführte KP Rumäniens ungeachtet ihrer verbalen Verbeugung vor der Sowjetunion und ihren Bekenntnissen zur Blocksolidarität weiterhin bestrebt ist, ihre betonte Eigenständigkeit zu wahren und in wesentlichen Fragen eine von Moskau unabhängige Politik zu verfolgen. Zwar stellte Ceausescu die Zusammenarbeit und Freundschaft zu den sozialistischen Ländern in den Mittelpunkt, doch erinnerte er daran, daß Rumänien unter sozialistischem Weltsystem nicht einen Block verstehe, in welchem die Staaten zu einem Ganzen verschmelzen und auf ihre Souveränität verzichten.
Nach einer Loyalitätserklärung gegenüber dem Warschauer Pakt erklärte er die Verteidigung der Freiheit, der Souveränität und der Integrität des Vaterlandes zur Pflicht jedes Staatsbürgers. Im Zusammenhang mit dem forcierten Aufbau der Volksmiliz dürfte klar sein, daß

das rumänische Volk dazu erzogen und ausgebildet wird, gegebenenfalls auch auf Interventionen sozialistischer Nachbarn vorbereitet zu sein.

Um seinen relativ unabhängigen Kurs vornehmlich in der Außenpolitik und in der Beziehung zu anderen kommunistischen Parteien beibehalten zu können, muß Ceausescu sich aber durch eine orthodox-kommunistische Innenpolitik abschirmen. Daher gibt es auf allen wichtigen Gebieten der Innenpolitik bisher keinerlei Reformen, die die Führungsposition der Partei irgendwie schmälern. Es gibt keinen Abbau, sondern eher eine Verstärkung der Partei- und Staatskontrolle. Es gibt keine privaten Handwerks-, Handels- oder Dienstleistungsbetriebe wie in Ungarn und der DDR oder gar Einzelbauern wie in Polen.

Der Partei- und Staatschef Ceausescu übt praktisch eine Alleinherrschaft aus. Unverkennbar gibt es ausgeprägte Elemente des Personenkults: „Lange lebe unser geliebter Führer!" Ceausescu ist aber kein Diktator altkommunistischer Prägung, sondern genießt beim Volk Ansehen und wird als Staatschef weitgehend akzeptiert.

Ungeachtet seiner bisherigen orthodoxen Grundhaltung in der Innenpolitik, beginnt Ceausescu auch bereits in einigen Fragen der inneren Politik zaghaft einen etwas neuen Weg zu beschreiten. Der elitäre Charakter der Partei wird etwas abgeschwächt. Die Partei soll sich mehr und mehr als nationale Massenorganisation etablieren. Ihre Tore sind ziemlich weit geöffnet. Die Mitgliederzahl erreicht bald die Zweimillionengrenze.

Ceausescu hat erkannt, daß die Partei über eine nationale Mobilisierung am besten ihre Führungsposition zur Geltung bringen kann. Die rumänische kommunistische Partei verfolgt die gesellschaftliche Integration heute weniger über kommunistische Ideologie, sondern stärker über die Nation, wodurch Ceausescu eine breitere Vertrauensgrundlage als die meisten übrigen Ostblockführer sich erwerben konnte.

Ceausescu scheint durch Massensympathien beim Volk abgesichert, doch wäre es gefährlich, die Interessenlage und die wirkliche Macht des Kremls zu unterschätzen. Er und die anderen orthodox-kommunistischen Führer können die Herausforderung von Ceausescu, eine Sonderrolle im kommunistischen Machtbereich spielen zu wollen, auf die Dauer nicht hinnehmen, ohne ihre eigene Position zu untergraben. Denn solange Ceausescu seinen relativ unabhängigen Kurs fortsetzen kann, wird er den orthodoxen kommunistischen Führern erhebliche Schwierigkeiten bereiten und durch seine Haltung den Konfliktstoff in der kommunistischen Tagespolitik vermehren. Auf lange Sicht gesehen, ist der rumänische Weg für Moskau viel gefährlicher als das stürmische Aufbegehren der ČSSR. Der dezent nationalkommunistische Kurs von Ceausescu erschwert den orthodoxen Kommunisten eine rasche harte Aktion.

Aber in Grundfragen der Macht und der Behauptung ihrer Führungsrolle scheut die sowjetische Führung vor keinem Risiko unterhalb der Atomschwelle zurück. Bei einer etwaigen Intervention in Rumänien glauben die Kreml-Herren auch davon ausgehen zu können, daß die NATO-Partner dies wiederum faktisch nur als eine innere Angelegenheit, als eine Art Polizeiaktion innerhalb des Warschauer Pakts werten und sich militärisch nicht einmischen. Vorauszusehende Entrüstungsstürme in der öffentlichen Meinung werden den Kreml auf keinen Fall vor Aktionen zurückhalten, wenn Macht- und Führungsfragen zur Entscheidung stehen.

Behutsamkeit in den großen westlichen Parteien

Die Kommunistische Partei Italiens ist als die mitgliederstärkste, einflußreichste und schlagkräftigste Partei in der freien Welt (1,6 Millionen Mitglieder) mit erheblichem Gewicht in den Kommunen, Regionen und im Parlament (im Durchschnitt 8,5 Millionen Wähler) für die kommunistische Weltbewegung von besonderer Bedeutung. In Italien wird bereits gezeigt, welche Einflußbastionen eine kommunistische Partei völlig legal in einem sogenannten bürgerlichen Staat erringen kann. Die parlamentarischen Erfolge der KPI verleiten diese nach Moskauer Ansicht aber zu einem reformistischen Kurs. Es ist nicht zufällig, daß die KPI aus wohlverstandenem nationalen Eigeninteresse völlig unabhängig von Moskau agiert und Ideen vertritt, die orthodox marxistisch-leninistischen Auffassungen entgegenstehen. Zwar ist auch die KPI für den Austritt aus der NATO, für entschlossenen Kampf gegen die Regierungskoalition der Linken Mitte, doch gleichzeitig verurteilt sie die Intervention in der ČSSR, die Verketzerung Pekings und widerspricht der Breschnew-Doktrin. Die Beziehungen der KPI etwa zur SPD sind freundschaftlicher als die zur orthodox-kommunistischen SED.

Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß der einst populäre Slogan vom „italienischen Weg zum Sozialismus" viel von seiner anziehenden Wirkung eingebüßt hat, seitdem erkennbar geworden ist, daß es über die Details dieses Weges keine Einmütigkeit in den Vorstellungen gibt. Diese oft manifestierte Einheit der stärksten westlichen Partei zeigt in jüngster Zeit deutliche Risse. Flügel, ja in Keimformen auch Fraktionen oder gar Splittergruppen, treten in Erscheinung. Obwohl die KPI als mitgliederstärkste und politisch einflußreichste westliche Partei finanziell relativ gut situiert und diesbezüglich von Moskau weitgehend unabhängig ist, versucht Moskau brüderliche Nadelstichaktionen. Handelsunternehmen, die der KPI gehören, stoßen in jüngster Zeit im Osthandel auf nie dagewesene Hindernisse und erleiden dadurch erhebliche finanzielle Verluste. Die KPI ist nun genötigt — wenn sie nicht durch politische Konzessionen die Schwierigkeiten ausräumen will —, andere Geldquellen zu erschließen und ihre Kapitalanlagen etwas umzugruppieren.

Die italienischen Kommunisten entwickeln auch in der Bündnispolitik neue unorthodoxe Wege. Sie setzen offenbar nicht nur aus taktischer Berechnung, sondern aus innerer Überzeugung auf einen pluralistischen Dialog, auf Kontakt und Zusammenarbeit mit allen fortschrittlich demokratischen Kräften des Landes, mit Sozialisten, Katholiken, Linksrepublikanern sowie sog. linken Spontangruppen. Sie bekennen sich mit Nachdruck zur Verfassung und zur Demokratie. Sie versprechen allen künftigen politischen Partnern echte Mitsprache und Autonomie. Sie distanzieren sich deutlich von der bisherigen Volksfrontpraxis, die letztlich zur Majorisierung und schließlich zur Gleichschaltung der Partner führte.

Die Kommunistische Partei Frankreichs (275 000 Mitglieder) taktiert in der kommunistischen Weltbewegung vorsichtiger als die KPI. Generalsekretär Waldec-Rochet gilt als eifriger Verfechter einer linken Einheitsfront als eines friedlichen Weges zur Macht. Er erkannte bald, daß die bedingungslose Treue der KPF gegenüber Moskau dem Ansehen der Partei sowohl bei den Wählern als auch bei den übrigen Parteien schadete, und schwenkte daher

vorsichtig auf eine teilweise autonome Linie um. Die Führung der KPF hat zwar auch verbal nachdrücklich gegen die Invasion in der ČSSR protestiert, aber sie legte sich dabei doch eine stärkere Zurückhaltung auf. Nur relativ vorsichtig und behutsam erfolgte seither eine Distanzierung zur Moskauer Linie. Echte nationalkommunistische Tendenzen sind bis jetzt nur schwach ausgeprägt. Besondere Sorgen bereitete die KPF dem Kreml bisher nicht.
Dies schließt jedoch nicht aus, daß es innerhalb der KPF bedeutsame Kräfte gibt, die gegenüber dem jetzigen Kurs ihrer Parteiführung Vorbehalte äußern und sich offen zum Prager Reformkommunismus bekennen. Z. B. *R. Garaudy* (Mitglied des Politbüros) wurde im September 1969 von seiner Partei scharf kritisiert. Garaudy hatte öffentlich in einem Interview erklärt, daß die kommunistische Bewegung sich in einer Krise befinde und daß diese Krise nicht von der Verschiedenheit, sondern aus dem Fehlen der Bereitschaft, die Verschiedenheit sozialistischer Modelle anzuerkennen, herrühre. Scharf geißelte Garaudy die ideologische Dürftigkeit des in der Moskauer Weltkonferenz beschlossenen Dokuments. Das zeitgenössische sozialistische Denken sei, beurteile man es nach diesem Dokument, in einer Stagnation; man könne den Eindruck einer Sklerose bekommen. Eine Analyse der Lage in den kapitalistischen Ländern fehle. In der Moskauer Resolution werde auf fast rituelle Weise von der Verschärfung der Widersprüche in der kapitalistischen Welt geredet. Diese Widersprüche gebe es, indessen die Widersprüche seien nicht mehr die aus dem 19. Jahrhundert. Die neuen, besonders von der wissenschaftlich und technischen Revolution verursachten, würden nicht untersucht. Ebenso fehle eine Analyse der sozialistischen Welt. Das Moskauer Dokument versuche, die Widersprüche innerhalb des sozialistischen Lagers und innerhalb eines jeden sozialistischen Landes zu leugnen.

Konflikte, aber noch keine Krise

Die vorhandenen Spannungen, Meinungsverschiedenheiten und Schwierigkeiten in anderen kommunistischen Parteien und deren Verhältnisse zu Moskau zu erwähnen wäre müßig. In graduell unterschiedlichem Ausmaß hat auch hier die Sowjetunion vielfach ernste Sorgen. In jüngster Zeit ist von besonderer Bedeutung, welchen Kurs die Führung der KP Nordvietnams (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 124) nach dem Tode von Ho Chi Minh einschlagen wird, ob sie wie bisher zwischen Moskau und Peking lavieren kann oder welchen Bundesgenossen sie bevorzugen wird. Bedeutsam in kleineren Parteien sind gegenwärtig auch die Spaltungsgefahren in den Kommunistischen Parteien Österreichs und Finnlands.
Die bestehenden Zerwürfnisse, Widersprüche und Konflikte innerhalb der kommunistischen Parteien und der kommunistischen Weltbewegung verdienen aufmerksame Beachtung. Von einer großen Krise oder gar einem Zerfall der kommunistischen Weltbewegung sollte man jedoch noch nicht sprechen. Die kommunistische Weltbewegung hat sich nämlich stets in Konflikten, in Widersprüchen entwickelt und hat trotz zeitweiliger erheblicher Rückschläge und Niederlagen insgesamt bisher relativ kontinuierlich ihren Einfluß ausbauen können. Zwar sind heute die Konflikte in anderen Dimensionen als früher anzutreffen, Formen und Methoden der Auseinandersetzung und der Inhalt der Streitpunkte haben sich geändert, doch der Weltkommunismus hatte früher schon größere Krisenperioden als heute durchstehen müssen.

Kurzinformationen

Bereits auf ihrer vorletzten Sitzung vom 22.—25. September 1969 hatte die Bischofskonferenz die **Mitglieder der Vorbereitungskommission für die gemeinsame Synode der Diözesen der Bundesrepublik** berufen. Ihre Namen wurden jedoch erst nach Zustimmung der Berufenen am 21. Oktober 1969 veröffentlicht. Die Vorbereitungskommission zählt 35 Mitglieder. Ihr gehören an: 1. Bischof *F. Hengsbach,* Vorsitzender (Essen); 2. Bischof *J. Stangl* (Würzburg); 3. Bischof *H. M. Janssen* (Hildesheim); 4. Bischof *F. Wetter* (Speyer); 5. Bischof H. *Tenhumberg* (Münster); 6. Weihbischof *E. Tewes* (München); 7. Oberbürgermeister *A. Beckel,* Präsident des ZdK (Münster); 8. Prälat *Ph. Boonen,* Leiter des Seelsorgeamtes (Aachen); 9. Frau *M. Dirks,* Vizepräsidentin des ZdK (Wittnau bei Freiburg); 10. Prof. *A. Exeler* (Münster); 11. Prof. *H. Flatten* (Bonn); 12. Prof. *H. Fleckenstein* (Würzburg); 13. Prälat *K. Forster,* zugleich Sekretär der Synode und der Vorbereitungskommission (München); 14. *H. Gaugenrieder,* Diözesanratsvorsitzender (Augsburg); 15. Prälat *B. Hanssler,* Bischöflicher Assistent des ZdK (Bonn-Bad Godesberg); 16. *K. Hemmerle,* geistlicher Direktor des ZdK (Bonn - Bad Godesberg); 17. Prof. *J. B. Hirschmann SJ* (Frankfurt); 18. *P. Hoffacker,* Geschäftsführer von Adveniat (Essen); 19. Generalvikar *L. Hofmann* (Trier); 20. *H. Köppler,* Staatssekretär a. D., parlamentarischer Geschäftsführer der CDU (Bonn); 21. *F. Kronenberg,* Generalsekretär des ZdK (Bonn-Bad Godesberg); 22. *C. Kühn,* Diözesanratsvorsitzender (Osnabrück); 23. *K. Lang,* Vorsitzender der KDSE (Bonn); 24. Prof. *K. Lehmann* (Mainz); 25. Prof. *H. Maier* (München); 26. Abt *A. Mayer OSB,* früher Rektor der Benediktinerhochschule Sant'-Anselmo in Rom (Metten); 27. Prof. *P. Mikat,* Kultusminister a. D. und CDU-MdB (Düsseldorf); 28. *M. Prümm,* Katholischer Frauenbund (Köln); 29. *E. Rickal,* BDKJ (Düsseldorf); 30. *F. W. Schaper,* Miglied des Diözesanrates (Berlin); 31. Rechtsanwalt *B. Servatius,* Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Verbände Deutschlands (Hamburg); 32. Sr. *M. Theresita,* Vereinigung der höheren Ordensoberinnen (Düsseldorf); 33. Kultusminister *B. Vogel* (Mainz); 34. *W. Vogt,* Schriftleiter der Kettelerwacht, CDU-MdB (Köln); 35. Prälat *W. Wöste,* Leiter des Katholischen Büros (Bonn). Die Kommission hat am 6. November das erstemal getagt. Die Sitzung galt fast ausschließlich der Diskussion des inzwischen von der Bischofskonferenz verabschiedeten Synodalstatuts.

Der **gemeinsame Gesprächskreis EKD – Katholische Bischofskonferenz** ist seitens des Rates der EKD erweitert worden. Für den nach seiner Wahl zum Bundespräsidenten zurückgetretenen *G. Heinemann* und den verstorbenen Kirchenpräsidenten *W. Sucker* wurden der Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, *J. Beckmann,* und der Leitende Bischof der VELKD, *H.-O. Wölber,* benannt, beide Mitglieder des Rates der EKD-West. Die bisherige Mitgliedschaft von Landesbischof *H. Dietzfelbinger* bleibt ebenso erhalten wie die des Landessuperintendenten *U. Smidt,* Detmold. Die eigentliche Erweiterung besteht in der Hinzuwahl des Laien *A. Freiherrn von Campenhausen,* Leiter des Kirchenrechtlichen Instituts der EKD in München, sowie des Militärbischofs *H. Kunst.* Die katholische Kirche wird nach wie vor vertreten durch die Kardinäle *L. Jaeger* und *J. Höffner* sowie die Bischöfe *H. Tenhumberg,* Münster, *J. Stimpfle,* Augsburg, *F. Hengsbach,* Essen, und *H. Volk,* Mainz.

Das anstehende Thema, zu dem noch kein Termin vereinbart war, lautet — wohl auch in Erwartung der neuen römischen Mischeheninstruktion — „Mischehen und ökumenische Trauungen".

Zur zweiten gemeinsamen Zusammenkunft von Priestern und Bischöfen traten vom 6. bis 8. November 1969 in Lourdes unmittelbar vor der regulären Vollversammlung der Französischen Bischofskonferenz 123 Bischöfe, sechs Ordensleute und 105 Priesterdelegierte aus den Diözesen zur Beratung von vier Themen zusammen. Bei ihnen handelte es sich um die bei der ersten gemeinsamen Konferenz von Pfingsten 1969 ausgesonderten Prioritäten (vgl. HK 23, 337 f.). Jedes der vier Themen war gemeinsam von einem Bischof und einem Priester vorbereitet worden: 1. der Bericht über die sog. „Basiseinheiten der Seelsorge" (womit wohl die Kategorialseelsorge gemeint ist) (Weihbischof *J. F. Motte*, Cambrai; *A. Bossuyt*, Beauvais), 2. der Bericht über Autorität und Mitverantwortung in der Kirche (Bischof *J. Vilnet*, Saint-Dié; *H. Rouyer*), 3. die wirtschaftliche Basis der Kirche und ihrer Priester (*J. Wicquart*, Coutances; *D. Perrot*, Paris). Das vierte Thema war eine Untersuchung über den Zölibat, der aufgrund einer Umfrage unter Priestern, Ordensfrauen, Laien und Seminaristen im vergangenen Winter durchgeführt worden war. Die Tagesordnung war von der ständigen, zunächst noch informellen gemeinsamen nationalen Arbeitsgruppe, die zum Abschluß der Pfingsttagung aufgestellt worden war, bei ihrer letzten Zusammenkunft vom 15. bis 17. Oktober ausgearbeitet worden. Die Priesterdelegierten waren — bis auf vier — die gleichen wie auf der Pfingsttagung. — Unmittelbar anschließend versammelten sich vom 10. bis 14. November, ebenfalls in Lourdes, dieselben Bischöfe unter sich zur jährlichen Vollversammlung. Nach einer einleitenden Diskussion über die Ergebnisse der Bischof-Priester-Konferenz widmete man sich dem wohl etwas überladenen Programm der Tagesordnung, die folgende Themen vorsah: die Verlobtenseelsorge, die Zukunft der Mission de France, die Einführung des neuen „Ordo Missae", die Frage der Seminarreform, einen Finanzausgleich zwischen den Diözesen sowie den Fragenkomplex „Erziehung und Glaube". (Eine Darstellung der Diskussionsergebnisse folgt in der nächsten Nummer.)

Zur **Vorbereitung der fünften Vollversammlung des Holländischen Pastoralkonzils,** die vom 4. bis 7. Januar 1970 wiederum in Noordwijkerhout zusammentreten wird, fand dort auf Einladung der Zentralkommission des Pastoralkonzils vom 20. bis 22. Oktober ds. Jahres erstmals eine Religiosenkonferenz auf Landesebene statt, an der Vertreter von etwa 130 Orden und Kongregationen (mit insgesamt über 39 000 Mitgliedern) teilnahmen. Es waren nicht in erster Linie die Ordensführungen geladen (obwohl auch Provinzobere, Äbte und Äbtissinnen anwesend waren), sondern junge Ordensleute und Mitglieder, die sich der Sozialarbeit, der Bildungsarbeit, der Katechese und der Familienpflege, der Publizistik usw. widmen. Zweck der Zusammenkunft war es, die Berichte zu prüfen, die von der hierzu beauftragten Konzilskommission erarbeitet wurden und die der kommenden Plenarsitzung (die sich vor allem mit dieser Frage beschäftigen wird) vorgelegt werden sollen. Einige fanden die Vorlage zu „zahm", andere vermißten darin die Berücksichtigung gesellschaftskritischer Gesichtspunkte. Schließlich stieß man zu der *Kernfrage* vor: Sind die Religionen in Holland dazu bereit, die bestehenden Institutionen mit ihrer undurchsichtigen Vielfältigkeit preiszugeben und aus eigenem Entschluß zu wirklich neuen Formen hinzufinden, die auch Weltgeistliche und Laien, ob verheiratet oder nicht, Katholiken und Nichtkatholiken, die auf der Suche nach einem ernsthafteren religiösen Leben sind, anzuziehen vermögen? Die versammelten Religiosen fühlten sich allerdings im Augenblick noch außerstande, diese Frage zu bejahen. Manche rieten zu *Fusionen* ähnlich angelegter Ordensinstitute oder wenigstens zu besserer Zusammenarbeit. Der Kommissionsbericht wurde — mit einigen Abänderungswünschen — im ganzen gutgeheißen und mit begleitenden Resolutionen an den Episkopat, die Ordensleitungen und die Zentralkommission des Pastoralskonzils versehen, worin die Schaffung von „effizienten" gemeinsamen Arbeitsgruppen gefordert wurde, denen auch Laien angehören sollten, und die dazu beitragen sollten, das Leben und Wirken der Ordensleute zu inspirieren und zu konkretisieren, und das Ordenswesen in den Niederlanden zu „reformieren" (vgl. „Concilie-Journal", Nr. 37, 5. 11. 69).

Eine **alarmierende Erklärung zur Frage der Grenzen des gesellschaftlichen Pluralismus** gab der ehemalige Generalsekretär des Weltrates der Kirchen, *Visser 't Hooft,* ein eifriger Mahner zur Planung der Weltwirtschaft zugunsten der Dritten Welt, vor dem „Institut des Hautes Études Internationales", in Genf ab (öpd, 23. 10. 69). Er sagte, „der gesellschaftliche Pluralismus, in dem verschiedene Geisteshaltungen und politische Ideologien Seite an Seite existieren, darf nicht soweit führen, daß wir überhaupt kein gemeinsames Ziel mehr haben". Aufgabe aller sei es, sich auf die *sittlichen Kriterien* zu besinnen, auf denen sich das gemeinsame Leben aufbauen kann. Sein Thema war *„Die drei Dimensionen einer verantwortlichen Weltgesellschaft".* Die Verantwortung müsse von allen gleichermaßen nach dem *Prinzip der Solidarität* übernommen werden. Eine verantwortliche Gesellschaft müsse schließlich auch ihre Verantwortung gegenüber Normen anerkennen, die über sie hinausgreifen. „Eine Gesellschaft, die sich selbst zum absoluten Wert erklärt und sich von solchen Normen nicht mehr in Frage stellen läßt, wird zu einer Bedrohung des menschlichen Lebens. Denn in einem derart geschlossenen und totalitären System wird der Mensch zum bloßen Instrument." In einer Zeit, in der die Autorität aller Werte stark erschüttert ist, genügt es nicht mehr, „den halbtoten Leib der Moral von gestern mit Füßen zu treten". Man müsse die Moral der Zukunft entwerfen. Man geht wohl nicht fehl, daß einer der Anlässe dieser programmatischen Erklärung die Krise der sog. Prager Friedenskonferenz war, aus der bald darauf ihr Begründer, Prof. *J. Hromadka,* ein Veteran der Ökumenischen Bewegung und persönlicher Freund Visser 't Hoofts, ausschied, weil diese weitgehend den sowjetischen Friedensideen folgende Konferenz demselben Säuberungsprozeß unterzogen wird wie die ganze Tschechoslowakei (vgl. epd, 13. und 14. 11. 69). Die in ihr verbleibenden Kirchen figurieren nur noch als Befehlsempfänger Moskaus. Damit ist ein lange durchgehaltener Versuch zusammengebrochen, zwischen den Kirchen des Westens und des Ostens eine Brücke zu schlagen. Es ist zu befürchten, daß die Auswirkungen auf die Haltung der Orthodoxie im Weltrat der Kirchen davon nicht ganz unberührt bleiben wird, deren Beitritt zum Weltrat im Jahre 1961 auch eine Frucht der Friedenskonferenz war.

Die **10. Lambethkonferenz der Anglican Communion** (HK 22, 408 und 476) hatte die Bildung eines *ständigen Konsultativrates* beschlossen, der nun Anfang November 1969 gebildet wurde, nachdem 20 der 23 Anglikanischen Kirchen ihre Zustimmung gegeben hatten (vgl. „Church Times", 7. 11. 69). Das Organ der Kirche von England nennt ihn „eine bescheidene, aber interessante Reform". Es ist aber nicht so, daß er nur den bestehenden „Anglikanischen Konsultativrat" ersetzt, er ist seiner Struktur nach wirklich neu. Denn zu den 50 Mitgliedern zählen nicht nur Bischöfe, sondern auch Priester und Laien, außerdem sind die Gewichte so verlagert, daß die Anglikanischen Kirchen des ehemaligen Missionsbereiches gleichwertig mit den einst vorherrschenden Kirchen des Empire vertreten sind. Zwar wird auch dieses Gremium nur konsultative Befugnisse haben, aber das liegt in der Natur der Anglican Communion, die die Exekutive den autonomen Kirchen überläßt. Der neue Konsultativrat wählt für sechs Jahre seinen Vorsitzenden und einen ständigen Generalsekretär. Er tagt alle zwei Jahre, unterhält aber einen geschäftsführenden Ausschuß, so daß die Anglican Communion nicht mehr auf die alle 10 Jahre tagende Lambethkonferenz der Bischöfe allein angewiesen ist. Mitglieder des Exekutivrates sind außer dem Erzbischof von Canterbury je ein Bischof, ein Priester und ein Laie der Kirche von England, der Episkopalkirche in den USA, der Kirche von

Indien, Pakistan, Burma und Ceylon, der Kirche von Kanada und der Kirche von Australien. Die kleineren Kirchen, wie die von Wales, von Irland, Südafrika, Westafrika, Zentralafrika, Ostafrika, Uganda, Rwanda und Burundi sowie Neuseeland, Japan usw., entsenden nur zwei Delegierte, einen Bischof und einen Priester oder Laien. Hauptaufgabe des neuen Rates ist es, die Beteiligung an der Ökumenischen Bewegung zu intensivieren und die Einheit der Mission zu fördern. Darüber hinaus ist ihm die eigentümliche Aufgabe zugedacht, der Anglican Communion „das Grab zu schaufeln", insofern nämlich, als er sich entschieden für das Eingehen der Anglikanischen Kirchen in sog. Kirchenunionen einsetzen soll, wie sie für England versucht wird. Es wird alles davon abhängen, welche Persönlichkeiten die leitenden Funktionen besetzen, und nicht zuletzt, welche Ergebnisse das Gespräch mit Rom erbringt, das auf lokaler Ebene größere Annäherungen zeitigt als für die Anglican Communion als ganzer.

Erste Teilergebnisse einer Umfrage über Situation und Probleme der Priester in Spanien wurden jetzt veröffentlicht („ABC", 7.11.69). Die Priesterkommission der spanischen Bischofskonferenz beabsichtigt, in den nächsten Monaten in allen 65 Diözesen die Erhebung durchzuführen und soziologisch auszuwerten. Die Vorergebnisse beziehen sich auf die Befragung von vorerst 5000 Priestern in 15 Diözesen. Sie wurden vom Leiter des Unternehmens, *P. Echarren*, bekanntgegeben, der seinen Aussagen auffällig positive Formulierungen gab und ein weit optimistischeres Bild der Gesamtsituation entwarf, als andere Untersuchungen aus jüngster Zeit zu erlauben scheinen (vgl. HK 23, 413). Echarren räumt jedoch ein, daß der spanische Priester die *gleichen* Probleme zu bewältigen habe wie der Klerus in der ganzen Welt und daß noch einige *spezifisch spanische* Akzente hinzukämen. Er verzeichnet eine „große Urteilsreife" und ein Bemühen um ein echt priesterliches Leben im Sinne des Evangeliums und ohne historisches Beiwerk. Trotz „Krise", „Schwierigkeiten" und „Unsicherheiten" bemühe sich die Mehrzahl der spanischen Priester um „vollständige Hingabe" an ihren Dienst, in „erstaunenswerter Ehrlichkeit und Geistesfreiheit". Die meisten spanischen Geistlichen identifizierten sich mit dem Zweiten Vatikanum und zeigten Ungeduld, wenn dessen Verwirklichung verzögert werde. Viele betonten die Notwendigkeit der *Fortbildung* in den meisten theologischen Fächern, in der Soziologie und in anderen wissenschaftlichen Disziplinen. Der Wunsch nach „besserer Vorbereitung auf die Probleme der Menschen von heute" werde immer wieder zum Ausdruck gebracht. Wenn auch der Generationsfaktor eine gewisse Rolle in der Meinungsdifferenzierung spiele, so gelte doch insgesamt, daß der Klerus „mehr in die Zukunft als in die Vergangenheit blickt". Auf dem Gebiet der Pastoral sei man in einer schöpferischen *Experimentierphase*. Der Bischof gelte den meisten als Hirte und Vater und als einigendes Moment in der Diözese, man wünsche aber mehr direkten Kontakt und Dialog mit ihm. Die Umfrageergebnisse ließen erkennen, daß sich eine neue Sicht von der Stellung des Priesters in Gesellschaft und Kirche entwickle, die Zeit des Klassenprestiges und der Privilegien sei vorüber. Bezüglich des Zölibats heißt es nur, daß die spanischen Probleme „praktisch identisch" mit der Stimmung im übrigen Europa seien. Aufschlußreich sind die Angaben zur finanziellen Situation des Klerus: 25 % aller Priester hätten ein Monatseinkommen von weniger als 5000 pts, 65 % weniger als 7000, und nur 1 % über 15 000.

Verschärfte Angriffe gegen die Konvergenztheorie von der Annäherung der politischen oder ideologischen Systeme der Sowjetunion und des Westens brachten in den letzten Monaten eine wachsende Zahl sowjetischer Zeitungen und Zeitschriften (vgl. z. B. „Pravda", 1. 8. 69, „Kommunist", Oktober 69, „Učitel'skaja Gazeta", 11. 10. 69 u. a.). Bezeichnenderweise lag der Schwerpunkt der Angriffe bei den pädagogischen Zeitschriften. Man fürchtet offenbar den Einfluß wissenschaftlicher Autoritäten wie *A. Sacharov* und *P. Kapica* auf eine ideologisch wankelmütige Jugend. Erst noch am 8. Oktober 1969 hatte Akademiemitglied *Kapica*, einer der bedeutendsten Physiker der UdSSR, in einem Vortrag vor der Nationalen Akademie der Wissenschaften der USA erklärt, er unterstütze eine Annäherung der politischen Systeme der USA und der UdSSR. Auf das Memorandum Sacharovs hin befragt (vgl. HK 22, 545 f.), sagte Kapica, Sacharov habe begriffen, daß man mit Hilfe einer wissenschaftlichen Methode die beiden Giganten einander annähern könne (vgl. „New York Times", 9. 10. 69). Bedeutsam ist, daß diese Aussagen von einem 75jährigen sowjetischen Akademiemitglied gemacht wurden, nachdem Sacharov für sein Memorandum aus der Partei ausgestoßen und sein Zugang zu geheimem wissenschaftlichem Informationsmaterial stark beschränkt worden war. Sie erfolgte zu einem Zeitpunkt, wo eine sowjetische Pressekampagne gegen die Konvergenztheorie geführt wird, in der z. B. jeder „Brückenschlag zwischen der Sowjetunion und dem Westen, einschließlich der kulturellen Kontakte, eine „Konvergenz" bezeichnet wird, welche auf die „Zersetzung und moralische Vernichtung der Sowjetgesellschaft von innen her abzielt" (vgl. z. B. „Oktjabr'" September/Oktober/November 1969). Wie ein erratischer Block in dieser Antikonvergenzkampagne nimmt sich ein Artikel der Moskauer Patriarchatszeitschrift gegen die Konvergenztheorie (Juli 1969) aus, der u. a. zeigt, daß diese Ideen unter den Gläubigen doch ein positives und breites Echo finden. Der wohl bedeutendste Antikonvergenzartikel stammt aus der „Pravda" vom 13. Oktober 1969. Er ist unterzeichnet von *M. B. Mitin*, einem Redaktionsmitglied der „Voprosy Filosofii" und dem ideologisch gemäßigten Parteifunktionär und früheren Chefredakteur der Parteizeitschrift „Kommunist", *R. Rumjancev*. Er stellt praktisch eine Antwort auf die Stellungnahme Kapicas dar und rügt andeutungsweise sowjetische Wissenschaftler, welche für die Konvergenztheorie eintreten, als Antikommunisten und vergleicht diese Theorie selbst mit der Entideologisierungstheorie, wonach eine Entideologisierung in dem Maße einsetze, als die Rolle des Intellekts bei der Lösung wissenschaftlicher und Regierungsprobleme wachse.

Fünfzig mexico-amerikanische Priester aus sieben amerikanischen Bundesstaaten haben sich Ende Oktober zu einem dreitätigen Treffen in San Antonio (Texas) zusammengefunden (vgl. „The National Catholic Reporter", 29. 10. 69), um über seelsorgerliche und soziale Hilfsmaßnahmen zugunsten der spanisch-sprachigen in den USA lebenden Mexikaner zu beraten. Der Sprecher dieser Priestergruppe, die sich PADRES nennt (Padres Asociados para Derechos Religiosos, Educativos y Sociales — Priestervereinigung für religiöse, erzieherische und soziale Gleichberechtigung), *H. Casso*, wies auf die „großen sozialen Wandlungen hin, die sich unter den mexico-amerikanischen Bevölkerungsteilen", besonders unter der Jugend, vollzieht. Sie als Priester fühlten sich unmittelbar angesprochen, die Nöte und Forderungen dieser Minderheit vor der Kirchenführung und den Katholiken Amerikas zu vertreten. Auf der Tagung, auf der auch die Organisationsform dieser Priestergruppe festgelegt und ein Vorsitzender gewählt wurde (*R. Ruiz*, San Antonio), kamen u. a. folgende Resolutionen zur Verabschiedung: In Gebieten mit relativ hohem Anteil an spanischsprechender Bevölkerung sollte der Bischof aus den Reihen des spanischsprechenden Klerus gewählt werden. — „Unverzüglich" seien spanischsprechende Pfarrer in überwiegend mexico-amerikanischen Gebieten einzusetzen. — In sozial unterentwickelten Gebieten sollte die Pfarrstruktur umorganisiert werden, und zwar dahingehend, daß z. B. „ein Team von in Rechtsfragen, Wirtschaftslehre, Organisationsfragen und Katechese ausgebildeten Priestern, die mit Sprache und Kultur des betreffenden Bevölkerungsteils vertraut sind, diesen Pfarreien zugeteilt wird und unter einem für sechs Jahre dort eingesetzten Pfarrer arbeitet, dessen Hauptaufgabe es sei, das Wirken des Priesterteams zu koordinieren. — Zur Ausbildung der Kinder aus den ärmeren Volksschichten seien bestimmte Lernprogramme zu entwickeln, zweisprachige Kurse in katholischen Schulen abzuhalten, um eine reibungslosere Integration in die US-Gesellschaft vorzubereiten.

Bücher

JOSEF BLANK, **Schriftauslegung in Theorie und Praxis** (Biblische Handbibliothek Band V). Kösel-Verlag München 1969. 260 Seiten, Lw. 25.— DM.

Als einer der hoffnungsvollen katholischen Exegeten der jüngeren Generation hat Blank mit Entschiedenheit das sachlich vertretbare Erbe der protestantischen Exegese aufgenommen, ohne ihr zu verfallen. Dieses Buch zeigt seine pastorale Intention, er will Pfarrern und gebildeten Laien helfen, das „Umgehenkönnen mit biblischen Texten" zu erlernen, ohne sie in Hermeneutik um ihrer selbst willen zu verstricken. Er will erklären, warum christliche Traditionsgehalte nicht selbstverständlich übernommen werden können. Der erste Beitrag: „Die Interpretation der Bibel als theologisches Problem" (S. 15—29) gleicht einer Einführung in das geschichtliche Verständnis biblischer Texte, der nächste: „Die Heilige Schrift als Predigtanweisung" (S. 30—88) führt in den Nutzen der Formgeschichte für eine aktuelle Predigt ein und erklärt, warum „die Absicherung in der traditionellen Orthodoxie, die in der Vergangenheit als hermeneutischer Kanon der Auslegung diente, nicht mehr möglich ist". Er will nicht zur Wissenschaftlichkeit oder dem zu viel berufenen „kritischen Bewußtsein" führen — darin unterscheidet er sich wohltuend von Kollegen einer anderen Schule —, sondern er will zum Hören des Wortes Gottes anleiten und den hermeneutischen Zaun abbauen, der darum errichtet wird. Man spürt die Schule R. Schnackenburgs. Wer zu predigen hat, darf sich Blank anvertrauen. Die abverlangte Mühe ist gering. Beweis: sein anschließender Beitrag „Marginalien zur Gleichnisauslegung" (S. 89—103) und auch „Zur Christologie ausgewählter Wunderberichte" (S. 104—128). Wer hätte nicht schon Gleichniskommentare gelesen, dieses sind nur Marginalien, aber sie helfen mehr zum Hören dessen, was das Gleichnis will, zur Begegnung mit Jesus, zur Absage an vorfabrizierte Merksätze und allgemeine Wahrheiten. Dasselbe gilt von der Erklärung der Wunderperikopen. Blank scheut sich nicht, auch das Glatteis der Normenethik zu betreten (S. 129 f.), aber er sichert sich durch den Apostel Paulus. Die beigefügten vier Predigt-Meditationen mit jeweils vorausgehender exegetischer Erschließung des Textes belegen die Intention des Verfassers: er bleibt als Forscher ein Mann der Kirche und hält zu denen, die sich schwertun, die Gemeinden zur Erneuerung zu führen. Er bürdet ihnen keine unnötigen Lasten auf. Das Buch schließt mit vorzüglichen Personen- und Bibelstellenregistern.

KURT AURIN (Hrsg.), **Bildungspolitische Probleme in psychologischer Sicht.** Politische Psychologie Band 7. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1969. 207 Seiten, 20.— DM.

Die 12 Beiträge des vorliegenden Bandes verstehen sich ausdrücklich nicht als Enzyklopädie bildungspolitischer Probleme, ein Vorhaben, das gegenwärtig gar nicht zu realisieren wäre. Wenn hier auch nicht ein Handbuch angeboten wird, so bietet diese Zusammenstellung in ihrer Materialfülle und Dichte doch eine zuverlässige Heranführung an die gegenwärtige Problemstellung. „Chancengleichheit zu verwirklichen, heißt der Ungleichheit Rechnung tragen", betont der Herausgeber. Unter dieser Hinsicht seien hier besonders zwei Aufsätze eigens erwähnt. *H. Tietgens* (Bildungsvorstellungen, Lernwirklichkeit und Lerneinstellungen von Industrie-Arbeitern) und *R. Klaus-Roeder* (Bildungswiderstände im ländlichen Bereich — ihre sozialpsychologischen Ursachen und ihre bildungspolitische Relevanz) machen nämlich deutlich, daß für die Unterrepräsentation der Arbeiter- und Bauernkinder im höheren Bildungswesen zwar auch finanzielle Aspekte eine gewisse Rolle spielen, daß aber die entscheidenden Bildungsbarrieren auf einem Gebiet zu suchen sind, das nichtmaterieller Natur ist. Ausführlich und überzeugend werden die Ursachen für die unterschiedliche Bildungsaffinität in den verschiedenen Bevölkerungsgruppen aufgedeckt und daraus bildungspolitische Folgerungen gezogen. Die Kritik beginnt bereits am Grundschulsystem und dessen Selektionsprinzipien, unter denen weniger der Intelligenznachweis als die sprachliche Gewandtheit von Bedeutung ist (Dialekte!). Damit ist automatisch schon jene Schülergruppe im Vorteil, deren Eltern bereits über einen gewissen Bildungshintergrund verfügen. Die Sozialstruktur, ökonomische, geographische und konfessionelle Einflüsse werden auf ihre Wirkungen auf die Bildungsförderung hin untersucht. Als besonders subtil erweisen sich Bildungswiderstände aufgrund eines „dichotomischen Welt- und Gesellschaftsbildes", dem entsprechend sich namentlich die unteren sozialen Schichten von vorneherein einem „bestimmten Status" zugewiesen glauben, wobei hinzukommt, daß in diesen Kreisen die manuelle Arbeit „ethisch" höher rangiert als die geistige. Die Autoren machen deutlich, welch großer Motivation es für ein Kind einer solchen Gesellschaftsklasse bedarf, um freiwillig in die sogenannte Bildungsschicht überzuwechseln, da es nicht nur objektive Hindernisse gibt, sondern auch die Gefahr besteht, der dörflichen Umgebung etc. entfremdet zu werden. — Für den Bildungspolitiker und den Pädagogen im weitesten Sinn wird hier ein informatives Arbeitsmittel geboten, das ausgezeichnet dafür geeignet ist, in einen kaum mehr überschaubaren Komplex einzuführen.

Die kommunistischen Parteien der Welt. Sonderband im Rahmen der Enzyklopädie „Sowjetsystem und Demokratische Gesellschaft". Hrsg. v. C. D. Kernig, Verlag Herder, Freiburg 1969. 45.— DM.

Dieser Sonderband im Rahmen der Enzyklopädie „Sowjetsystem und Demokratische Gesellschaft" wuchs aus dem Artikel „Die kommunistischen Parteien der Welt" hervor, der für den 3. Band dieser vergleichenden Enzyklopädie vorgesehen war. Im Laufe der Bearbeitung weitete er sich umfangmäßig so weit aus, daß man eine gesonderte Herausgabe als sinnvoll ansah. So liegt nun erstmals über dieses Thema eine Darstellung fast aller kommunistischen Parteien und ihrer Geschichte vor. In 52 Beiträgen werden annähernd hundert Parteien behandelt, über tausend kommunistische Spitzenfunktionäre angeführt und charakterisiert. Das Werk besteht aus zwei Teilen: in einem kurzen allgemeinen Teil werden in vier übergreifenden Beiträgen „Die kommunistischen Parteien" *(H. Dewar)* dargestellt, die „kommunistische Internationale" *(D. Geyer)*, das „Kominform" *(G. Nollau)* sowie die „kommunistischen Weltorganisationen" *(D. G. Toeppel)*. In ihnen kommen die allgemeinen Probleme und Grundbegriffe zur Sprache: Aufbau und Arbeit der Parteien („demokratischer Zentralismus", Parteiprogramm und Statut, Parteikontrolle, Grundorganisationen, Führungsgremien, Mitgliedschaft und Parteistrafen, das Problem der Einheit der kommunistischen Weltbewegung). Der alphabetisch geordnete Hauptteil bringt eine Darstellung der Parteigeschichte und Organisationen von „Albanien" bis „Zypern". Am ausführlichsten ist naturgemäß der Beitrag über die kommunistischen Parteien der UdSSR, darunter der Periode Stalins und Chruschtschows *(L. B. Schapiro* und *P. Reddaway)*, von letzterem wiederum sein Sturz dargestellt. Besonders interessant sind die Ausführungen über die kommunistischen Parteien der Dritten Welt, auch wenn hier die Quellenlage sich als besonders schwierig erweist. Der Beitrag über die kommunistischen Parteien Deutschlands ist in drei Teile aufgegliedert: über die KPD *(H. Weber)*, über die SED *(C. Stern)* sowie ein kurzer Anhang über die neugegründete DKP. Im allgemeinen reichen die Darstellungen bis in den Anfang des Jahres 1969, die Literatur bis 1968, bisweilen sind auch Veröffentlichungen von 1969 wiedergegeben. Im ganzen bietet dieses Werk einen in dieser Zusammenstellung, Ausführlichkeit und Quellenverarbeitung wohl bisher einmaligen Querschnitt über die Wandlungen, Auseinandersetzungen, Abspaltungen und Anpassungsbemühungen des Weltkommunismus.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BEINERT, Wolfgang. **Ewiges und Geschichtliches in der Botschaft der Kirche.** In: Catholica Jhg. 23 Heft 4 (1969) S. 345—367.

Ausgehend vom Unmut mancher Gläubigen über Liturgiereform und entmythologisierte Exegese, will Beinert dem Pfarrklerus helfen, der diesen Unmut auszutragen hat, und erörtert zum Erweis der Berechtigung der Wandlungen zunächst „das Problem der Geschichtlichkeit", zumal des Menschen, sodann als theologisches Problem und als Geschichtlichkeit der kirchlichen Botschaft bzw. der Geschichte Christi und des Geistes. Auf diesem Hintergrund recht abstrakter Darlegungen wird die Bedeutung der Dogmatik neu erhellt, und dogmatische Interpretationsregeln werden nachgewiesen, die verhindern sollen, daß das Dogma zur Ideologie oder zum Mythos wird. Schließlich wird auch die Annahme der Verkündigung als geschichtlich bedingt ausgewiesen und eine via media zwischen verhängnisvollem Konservativismus wie utopischem Aktualismus anvisiert. Unsere kritische Situation erweise sich „durchaus als echte Situation der Heilsgeschichte". Die Theologie müsse in noch langer Bemühung die Verstehenskategorien und hermeneutischen Prinzipien der Interpretatation der Offenbarungsbotschaft genauer und deutlicher erarbeiten. Falls nicht inzwischen die Laien die Geduld verlieren, an die man kaum zu denken scheint.

BERKHOF, Hendrik. **Israel as a theological problem in the Christian Church.** In: Journal of Ecumenical Studies Volume 6 Nr. 3 (Summer 1969) S. 329—347.

Der Leidener Missionstheologe nimmt sich endlich explicit der Aufgabe an, den Kirchen eine Theologie Israels zu entwerfen. Er vermerkt, was man auf dem Zweiten Vatikanum erfahren konnte, daß für die Ostkirchen die Sendung Israels mit der Erscheinung Jesu beendet ist. Das war auch an der Nah-Ost-Resolution des Zentralausschusses von Canterbury zu spüren (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 462). Der Fehler lag nach Berkhof darin, daß der Weltkirchenrat schon 1948 bei seiner Gründung dem Problem ausgewichen ist. Auch die Konzilsdeklaration „über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" stand unter arabischem Druck und wich dem Problem des Staates Israel aus. Nach dem Sechstagekrieg sei die Diskussion neu erwacht, zumal sich seitdem allmählich ein neues religiöses Bewußtsein in Israel ausbildet, das nicht mit dem Zionismus identisch ist. Unter den christlichen Theologen habe nur K. *Barth* eine Theologie Israels erarbeitet. Das zu lösende Problem sei, ob der neue Staat Israel in gewisser Weise als eschatologische Erfüllung im Sinne der at. Verheißungen betrachtet werden müsse. Die Tatsache, daß Gottes Wirken universal ist, schließe nicht aus, daß es an bestimmten Orten Formen der Kontinuität annehme: Antiochien, Konstantinopel, Rom, Canterbury, Genf. Allerdings habe Barth auch 1948 erklärt, die Art, wie die Namen Jerusalem, Bethlehem oder Nazareth heute verwendet werden, scheine ihm dämonische Züge zu enthalten. 1967 hingegen habe er seinen Studenten in Basel die Existenz des Staates Israel „ein eschatologisches Zeichen" genannt. Berkhof meint, das Dokument von Bristol über „Die Kirche und das Jüdische Volk" sei ein guter Ansatz zu einer brüderlichen Aussprache. — Die Erwiderung auf diesen Aufsatz durch den Rabbiner Jakob J. *Petuchowski*, die anschließend abgedruckt wird, stellt fest, daß ein Abgrund bestehe zwischen der christlichen und der jüdischen Sicht.

DOMBOIS, Hans. **Rechtstheologische Erwägungen zur Grundstruktur einer Lex Fundamentalis Ecclesiae.** In: Concilium Jhg. 5 Heft 10 (Oktober 1969) S. 589—593.

Während der Kodex von 1917 eine Systematisierung und Klärung des historisch gewachsenen Rechtsbestandes ohne eine entsprechende Ekklesiologie bedeutet habe, liege erst jetzt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine verbindliche Lehre von der Kirche vor, der das kanonische Recht entsprechen bzw. von der her es notfalls geändert werden müsse. War die Methode des Kodex von 1917 positivistisch (Ordnung des Rechtsstoffes, ohne ihn theologisch ausdrücklich zu begründen), so kann jetzt der rechtliche Grundbegriff nicht mehr „societas" heißen, sondern nur „foedus", da die katholische Kirche seit dem Konzil „primär und zentral" als Gottesvolk und rechtlich als „Bundesgemeinschaft" begriffen werde. Die damit notwendige Verbindung von Ekklesiologie und kanonischem Recht führe zur Formulierung einer „Lex Fundamentalis Ecclesiae". Die hier möglichen und notwendigen Aussagen müssen sich dann an Gehalt und Struktur des Bundesvolkes anschließen. Bei der Konzeption eines Grundgesetzes der Kirche könne aber auch der ökumenische Partner nicht mehr unberücksichtigt bleiben.

KASPER, Walter. **Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute.** In: Geist und Leben Jhg. 42 Heft 5 (Oktober 1969) S. 329—349.

Hinter der vordergründigen Autoritätskrise stehe die „nicht nur intellektuelle, sondern lebensmäßige Unfähigkeit, die amtliche Glaubenslehre mit der alltäglichen Erfahrungswirklichkeit zu integrieren". Aufgabe der Theologie sei es, über bisherige Versuche hinaus vor Aussagen aus Schrift und Tradition über Gott zuerst die Erfahrungsdimension wieder freizulegen. Es folgt eine längere Analyse dessen, was Erfahrung heute ist, in der die Rede von Gott ihre Evidenz verloren hat. Es wird sodann Wandel und gegenwärtige Form der Gotteserfahrung beschrieben und Gott mit Sinnzusammenhang in Verbindung gebracht, auch mit dem Personbegriff, der versage, schließlich — warum nicht zuerst? — mit dem Zeugnis der Kirche. Doch statt schlicht zur Anrede Gottes zu kommen, weicht Kasper in die geschichtliche Erfahrung Gottes aus und beweist damit, was *J. Blank* in einem Buch über „Schriftauslegung in Theorie und Praxis" von K. Barth wie sogar von R. Bultmann sagt: sie hätten noch zu systematisch gedacht. Man muß Gott seine Sache selber so sagen lassen, wie es die Bibel tut. Ohne Exegese geht es in der Dogmatik nicht weiter (so auch O. *Loretz*).

LELL, Joachim. **Das Priestertum in der Krise.** In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Jhg. 20 Nr. 5 (September/Oktober 1969) S. 81—90.

Es ist schon das zweite Mal, daß der Materialdienst auffällt durch eine überaus solide, gewissenhafte, umfassend belegte und völlig unpolemische Unterrichtung über aktuelle Phänomene der nachkonziliaren Wirklichkeit, sehr geeignet als Spiegel unserer Selbstprüfung. Lell beginnt mit einem Dreistern-Artikel aus „La Civiltà Cattolica" zur Priesterkrise, druckt sodann Stellungnahmen von Bischöfen und Statistiken zur Dispens von Priestern ab und zitiert gutes Material, das in Anmerkungen nachgewiesen wird. Er läßt auch Studien bekannter Theologen zur Priesterfrage zu Wort kommen, auch solche, die sich gegen eine isolierte Betonung der Eucharistiefeier wenden oder gar den Unterschied zwischen Amtspriestertum und Laienpriestertum überwinden. Es folgen zahlreiche Stimmen bekannter Laien, hauptsächlich in Deutschland, und schließlich ein Bericht über die Priestergruppen. Lell nennt die Skizze fragmentarisch, was sicher zutrifft, aber sie intendiert das Ganze und führt am Schluß zu der entscheidenden protestantischen Frage an die katholische Kirche, ob die in ihr waltende Kritik die Tiefe alttestamentlicher Propheten erreicht habe und zur Rechtfertigung der Unmündigen und Gottlosen führe. Die Frage kann man ohne weiteres entgegennehmen, wenn sie ebenso intensiv an die evangelischen Kirchen gerichtet würde, wie es etwa *E. Käsemann* in seinem neuen Buch „Paulinische Perspektiven" tut.

Philosophie und Anthropologie

BEIRNAERT, Louis. **Les Psychologues face à la formation sacerdotale et religieuse.** In: Études (November 1969) S. 598—606.

Lange Zeit hat die Kirche recht mißtrauisch psychologischen Methoden gegenübergestanden, namentlich wenn die Ausbildung der Priester und deren „Psychohygiene" zur Debatte stand. Schließlich haben auch noch überspitzte Experimente, wie etwa die „Psychoanalyse im Kloster" in Cuernavaca, kirchliche Stellen erneut abgeschreckt. Trotzdem kann heute in der Ausbildung der Geistlichen und Ordensleute der psychologische Bereich nicht mehr ausgeklammert werden, wie der Kongreß der Internationalen Katholischen Gesellschaft für Medizinisch-Psychologische Studien in Padua erkennen läßt, von dem der Autor hier berichtet. In diesem reflektierten Beitrag wird deutlich, wie viele „ideologische" und praktische Schwierigkeiten in diesem Bereich noch bestehen und daß die psychologische Vorbereitung nicht nur auf die Kandidaten des Priester- und Ordenslebens beschränkt werden darf, sondern auch die für deren Ausbildung Verantwortlichen umfassen müßte.

KELLER, Albert, SJ. **Grenzen der Sprache und Philosophie.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 94 Heft 11 (November 1969) S. 329—342.

Erst in unserer Zeit habe die Sprache ihre Selbstverständlichkeit verloren, sei deshalb zum Problem geworden und somit zu einem „bevorzugten Gegenstand philosophischer Überlegungen". Keller geht den Ursachen dieser Entwicklung nach und ist um die Erklärung bemüht, „inwiefern die Sprache dadurch zum Problem wird, daß sie sich ihren Anforderungen gegenüber als begrenzt, ja als unzureichend erweist". Der „hypothetische Charakter" der Sprache und ihre „Uneindeutigkeit" machten verständlich, daß die beiden meist beklagten Unzulänglichkeiten der Philosophie, „ihre innere Zersplitterung und ihr Mangel an Fortschritt", wohl nie aus der Welt zu schaffen seien. „Das Ungenügen der Sprache verhindert das." Aber: Die Philosophie ziele gar nicht darauf ab, die Welt in sich zu betrachten oder etwas in ihr zu verändern, sondern wolle „den einzelnen Menschen bewegen ... sich auf seine einmalige innerste Ausrichtung zu besinnen und sich handelnd auf sie einzulassen". Philosophie wolle nicht ein Wissen vermitteln oder konkrete Handlungsvorschriften geben, sondern den Hörer „beispielhaft auffordern, ganz er selbst und so Mensch zu werden".

SCHNYDER DE WARTENSEE, Robert. **Aspects de la crise d'autorité.** In: Civitas Jhg. 25 Nr. 3 (November 1969) S. 163—174.

Die längst unbestreibar gewordene Autoritätskrise, die sich schon in zahlreichen Be-

reichen bemerkbar macht und sich möglicherweise in Zukunft noch verschärft, ist im Zusammenhang mit dem ungeheuren Wandlungsprozeß zu sehen, der alle Daseinsbereiche umfaßt. So stellt der Autor vier Fragen nach Wesen der Autorität, den Ursachen ihrer gegenwärtigen Krise, nach ihren Erscheinungsformen und — wie man ihr begegnen könne. Autorität bestehe von „oben" und von „unten", habe verschiedene Dimensionen (die institutionelle, unpersönliche — die elitäre, die pädagogische). Die Ursachen der Autoritätskrise liegen teils in einer Fehladaptation des Menschen an die Erfordernisse der Zeit, teils im Fehlen einer echten Elite, die neue Wege aufweisen könnte, teils darin, daß der Mensch das moderne Leben nicht mehr meistern kann. Entsprechende Gegenmaßnahmen könnten die Krise zumindest eindämmen: sich für die echten Probleme der Zukunft öffnen, den Reifungsprozeß der Einzelmenschen fördern und sich um echte Kommunikation, um Dialog „nach allen Seiten" zu bemühen.

Gesellschaft und Kultur

HADROSSEK, Paul. **Zur Analyse unserer gegenwärtigen Gesellschaft.** In: Königsteiner Studien 1. u. 2. Viertelj. 1969, S. 71—96.

In diesem Versuch einer Analyse unserer gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Situation nimmt der Autor „Herbert Marcuses kritische Theorie" (Untertitel) zum Ausgangspunkt. Nach einem kurzen Überblick über Leben und Werk des „großen Unzufriedenen" folgt der „Versuch eines systematischen Aufbaus der Gesellschaftsanalyse H. Marcuses", der mit einer Gegenüberstellung Marcuse–Marx beginnt, die Frage der „autoritär verwalteten Welt" stellt und über die „spezielle Diagnose" der „eindimensionalen Gesellschaft" zur gründlichen Untersuchung der „nichtkapitalistischen Welt" führt. Marcuse, der zwar das „Basismaterial" seiner Analyse „unmittelbar dem Westen" entnimmt, richte „dennoch seinen Blick auf den Osten", die Sowjetunion, die sich „immer mehr zu einem perfekten System industrieller Zivilisation entwickle und dadurch dem kapitalistischen System immerhin ähnlich sei — sowie auf die Dritte Welt. Marcuses Theorie habe „globale Bedeutung", ja, sie „ist universale Heilslehre". Das Ziel sei „eine glückliche Welt", zu der es den „Weg zur revolutionären Wende" aufzuzeigen gelte. Vieles bei Marcuse sei ohne Zweifel richtig diagnostiziert, doch bedürfe es einer eigenen Studie, die Fülle des Richtigen von der Fülle des Falschen zu scheiden.

MOHR, Konrad. **Stand und Entwicklung der Lehrerbildung.** In: Der katholische Erzieher Jhg. 22 Heft 11 (November 1969) S. 309—314.

Die Notwendigkeit einer „Reform der Lehrerbildung", die allgemein erkannt sei, erfordere zunächst die Klärung einiger Vorfragen; so nach dem „Rechtsstatus der Ausbildungsstätte", nach der „Bestimmung des Aufgabenbereichs und der Studiengänge" sowie nach dem „Diplomierungs-, Promotions- und Habilitationsrecht". In den einzelnen Bundesländern seien (wie dargelegt wird) gewisse Gesetzesentwürfe bzw. Pläne erstellt worden. Es seien darin folgende Gesamttendenzen erkennbar: 1. Mit Ausnahme von Baden-Württemberg sei die wissenschaftliche Lehrerausbildung an wissenschaftlichen Hochschulen bereits verwirklicht. Pädagogische Hochschulen erhalten mehr Rechte zur Verleihung akademischer Grade. — 2. Überall ist der Konzentrationsprozeß zur Ermöglichung eines zeitgerechten Forschungs- und Lehrbetriebs im Gang. — 3. Integrationsbestrebungen führen zu gemeinsamer Ausbildung der Lehrer oder verschiedener Lehrerkategorien. — 4. Zwei Wege der Integration der Haupt- und Grundschulausbildung: a) Aufnahme der Studiengänge in Universitäten, b) PHs erhalten alle Rechte einer Universität, ihre Lehr- und Forschungsaufgaben werden erweitert, und die „Binnengliederung" ihrer Disziplinen wird verfeinert.

MCLELLAN, David. **Marx's View of the Unalienated Society.** In: The Review of Politics. Vol. 31 Nr. 4 (Oktober 1969) S. 459—465.

Die Frage nach der Art und Qualität der ihm erstrebenswerten Gesellschaft bei einem Denker wie Karl Marx, der in hohem Maße politisches Gedankengut vertreten habe, müsse näher untersucht werden. Der Autor, amerikanischen Soziologe, hat es unternommen, die über das ganze Marxsche Werk verstreuten Bemerkungen zu diesem Thema zu sammeln und sie zu einem möglichst geschlossenen Bild zusammenzufügen. Der Schlüssel zu diesem Bild liege im Arbeitsbegriff von Marx, in dem seine Idee von der künftigen kommunistischen Gesellschaft grundgelegt sei. Verhältnismäßig wenige Äußerungen über die konkrete Gesellschaftsform seien bei Marx zu finden, da er, wie Hegel, wenig für Sozialutopien übrig gehabt habe. Jedenfalls gebe es in seiner Gesellschaft keine Klassenschranken, und Gewaltanwendung werde überflüssig, denn der Verbrecher werde sich selber richten. Geld werde nicht mehr nötig sein. Menschliche Bedürfnisse würden zu gesellschaftlichen umgewandelt, und das Konzept der Arbeitsteilung würde abgeschafft. Friede werde durch Arbeit erreicht. Privateigentum sei „Diebstahl" an der Gesellschaft. „Arbeit wäre freier Ausdruck meines Lebens."

Kirche und Ökumene

MEAGHER, John C. **A personal report on Catholic Pentecostalism.** In: The Ecumenist Vol. 7 Nr. 5 (Juli/August 1969) S. 73—79.

Man würde es ohne die Literaturnachweise kaum glauben, daß es seit einigen Jahren auch eine katholische Pfingstbewegung gibt, die sich über ganz Nordamerika und Kanada ausgebreitet hat und alle Bereiche der Gesellschaft erfaßt. Sie stellt sich jeweils dar in einem Gebetsgottesdienst zur Anrufung des Heiligen Geistes ohne bestimmte festgelegte Formen. Am Ende der Versammlung wird denen, die danach verlangen, die „Geisttaufe" gespendet, die der entscheidende Ritus der Bewegung ist. Sie ersetzt nach den Erfahrungen derer, die sie empfangen haben, den Akt der Bekehrung in protestantischen Gemeinschaften und stützt sich auf analoge Erfahrungen in der Paulus-Gemeinde von Korinth. Es kommt ihr die exegetische, neuerdings besonders von *E. Käsemann* belegte Entdeckung zugute (vgl. die Exegese von Käsemann zu Röm. 8, 26—27 in dem Beitrag „Der gottesdienstliche Schrei nach der Freiheit" in: „Paulinische Perspektiven", S. 211 f.), daß Paulus dem Charisma institutionelle Formen geben wollte, statt es zum Erlöschen zu bringen. Die Frage, ob sich hier eine Sekte oder ein Schisma vorbereitet, beschäftigt die amerikanische Hierarchie, die bisher jedoch neben den Gefahren auch die gesunden Seiten anerkannte und mehr Beteiligung von Priestern wünscht. Das zu lösende Problem ist, der Überzeugung der katholischen Pfingstler gerecht zu werden, daß die Gnadengaben tiefer in die Sakramente führen.

VIMORT, Jean. **La liturgie eucharistique en question.** In: Lumière et vie Bd. 18 Nr. 94 (3. Quartal 1969). S. 4 bis 20.

Angesichts der immer offenkundiger werdenden Krise der eucharistischen Liturgie führt der Autor in einem ersten Teil einige gegenwärtige Bemühungen an, die Eucharistiefeier in kleinen Kreisen und Gruppen von Grund auf und von den Bedürfnissen dieser Gruppen her neu zu beleben. Er nennt dabei verschiedene Arten von Gruppen, die sich zu einer Eucharistiefeier zusammentun können: anläßlich eines vorübergehenden Ereignisses (z. B. Genesung nach einer langen Krankheit, Goldene Hochzeit, Auszug aus einer bzw. Einzug in eine Stadt) finden sich die davon Betroffenen zu einer Eucharistiefeier als Danksagung zusammen. Eine weitere Gruppierung zu einer Eucharistiefeier könnte nach „menschlichen Situationen" geschehen, z. B. Jugendmessen (Studenten, Schüler Arbeiter), Altenmessen, Messen organisierter wie informeller Gruppen. Die Pfarrei habe oft den Nachteil, für diesen Zweck zu groß oder zu klein zu sein. Schwierig sei vor allem auch, eine aktive Beteiligung der Gläubigen zu erreichen. Dies erfordere heute die Schaffung eines neuen Stils und einer neuen Sprache. Hier wäre die Möglichkeit einer Meßfeier mit modernster rhythmischer Musik gegeben. Schwieriger sei das Problem der Sprache. Experimente auf diesem Gebiet seien selten. Im ganzen zeige diese Krise der Erneuerung der Eucharistiefeier, daß hier eine Krise der christlichen Existenz zugrunde liege.

VISSER 'T HOOFT, W. A. **Dynamic Factors in the Ecumenical Situation.** In: The Ecumenical Review Vol. 21 Nr. 4 (Oktober 1969) S. 320—331.

Unter den Hauptbeiträgen des Heftes ragt dieser Vortrag des ehemaligen Generalsekretärs des Weltrates der Kirchen heraus mit seiner Sorge, eine nachökumenische Bewegung könnte zu einer vorökumenischen werden, wenn der Wendepunkt zu größerer Einheit nicht bewältigt werde. Er erkennt dem Ökumenismusdekret des Konzils und dem Begriff einer „Hierarchie der Wahrheiten" große Bedeutung zu, man dürfe ihn aber auch nicht überschätzen. — Hauptsächlich dient das Heft der Dokumentation der Entscheidungen des Zentralausschusses von Canterbury vom August 1969. Man findet darin die Berichte des Generalsekretärs des Exekutivkomitees, der CCIA über die politischen Krisensituationen, auch das Programm zur Bekämpfung des Rassismus und den Bericht der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" über den derzeitigen Stand der theologischen Diskussion und der praktischen Zusammenarbeit (SODEPAX). Aber man vermißt den in „Study Encounter" 1969 Nr. 3 veröffentlichten Bericht von Faith and Order, dessen amtlicher deutscher Titel lautet: „Auf dem Wege zur Gemeinschaft in der Eucharistie" (ökpd, 23. 10. 69).

Perspectives on „Humanae Vitae" One Year Later. In: Thought Vol. 44 Nr. 174 (Herbst 1969) S. 327—412.

In dieser Artikelserie werden ein Jahr nach Veröffentlichung von *Humanae vitae* vier verschiedene Einzelaspekte zur Frage dieser so umstrittenen Enzyklika untersucht, und die Autoren verfolgen keinen einheitlichen Gesamttenor. 1. Die Frage der Autorität *(S. J. Kilian)*: Ohne die grundsätzliche Autorität des kirchlichen Lehramts in Frage zu stellen, gibt der Autor zu bedenken, daß dessen Funktion eher darin bestehe, das allgemeine Glaubensbewußtsein zu eruieren und festzustellen als Übereinstimmungen zu erzwingen. — 2. Die Gründe der Opposition *(J. G. Milhaven)*: Hier wird die Frage gestellt, ob die Enzyklika derart verpflichtend sei, daß dem hinreichend informierten und und objektiv urteilenden Gewissen nichts übrigbleibe als zu gehorchen. Der Autor verneint die Frage. — 3. Humanae vitae und die menschliche Natur *(J. V. Dolan)*: Zu Recht werde in der Enzyklika die menschliche Natur, die eheliche Liebe, die verantwortete Elternschaft als Ganzes gesehen, das den rein physiologischen Bereich übersteige. — 4. Das päpstliche Lehramt *(J. F. Costanzo)*: Humanae vitae sei eine definitive Lehraussage und binde daher das Gewissen des Gläubigen.

22. FEB. 1971
20. MRZ. 1974
28. APR. 1974
24. NOV. 1976
17. AUG. 1981
12. 02. 82

19.14