

gen geteilt. Meyer erklärt diese Zurückhaltung aus der Sorge um die Aufrechterhaltung einer klaren sittlichen Ordnung und sicheren Rechtspraxis und aus dem Bemühen, die Gefahr des Subjektivismus und der Willkür abzuwehren. Er sieht aber in ihr einen Widerspruch zur auch „kirchenamtlich betonten Mündigkeit der Christen“ und zum „Appell an ihre persönliche Verantwortung“.

Konkrete Vorschläge

Da die Zahl der kirchlich ungültigen Ehen wächst (1968 waren in einer Großstadtpfarrei 30% der zivilen Eheschließungen von Angehörigen dieser Pfarrei Zweitehen Geschiedener, vgl. J. G. Gerhartz, a. a. O.), der Seelsorger sie aber pastoral nicht „abschreiben“ kann, sucht man nach praktischen Wegen, diesen Zustand wenigstens soweit als möglich zu entschärfen. Dabei möchte man einerseits den gegenwärtigen amtskirchlichen Standpunkt soweit als möglich wahren, ist aber andererseits bereit, von einer verantwortbaren theologischen Position aus „einen pastoralen Schritt zu wagen“ (vgl. zu den Vorschlägen B. Häring, B. Meyer, J. G. Gerhartz, Ch. Duquoc, a. a. O., und auch N. Wetzel, Bemerkungen zur Unauflöslichkeit der Ehe, „Diakonia“, Heft 5, 1968, S. 274 bis 281, Wiederverheiratete in der christlichen Gemeinde, SOG, 6. 10. 69, S. 68—70).

Wenn auch unterschiedlich akzentuiert, so kommen diese Vorschläge doch in den wesentlichen Punkten überein. Alle befürworten die Wiedenzulassung zu den Sakramenten unter bestimmten Bedingungen, von denen sie das Zusammenleben wie Bruder und Schwester als grundsätzliche Voraussetzung aus bereits erwähnten Gründen für nicht gerechtfertigt halten. Desgleichen sehen alle eine „angemessene und rechtzeitige Aufklärung und Vorbereitung der Gemeinden“ als Grundvoraussetzung einer öffentlichen Zulassung zu den Sakramenten für unumgänglich an. In der Frage des kanonischen Status der Zweitehe von Katholiken bedürfte wohl die Forderung, sie „nach sorgfältiger Prüfung“ als „gültige Ehen anzuerkennen“, wenn sie „faktisch schon lange bestehen“ (SOG, a. a. O.), noch weiterer Differenzierung. B. Häring distanziert sich deutlich von diesem Weg und faßt seinen Vorschlag als „glaubwürdige Verkündigung des göttlichen Erbarmens für reumütige Sünder“ auf. Nach Ch. Duquoc darf die Zweitehe keine „Neuaufgabe des Sakraments“ sein, sondern müsse als „Toleranz“, als „Akt der Barmherzigkeit“ verstanden werden (so auch die Praxis der evangelischen Kirche heute). Eine erneute Spendung des Sakramentes „könnte seinen eigenen Sinn gefährden“, Zeichen der unzerstörbaren Treue Gottes zu sein. Dieser Auffassung widerspricht allerdings B. Bishop mit dem Hinweis, daß

es zwischen Taufe, Weihe und Ehe als Sakrament keine „einfache und univoke Parallele“ gebe und daß man dadurch Schöpfungswirklichkeit und Erlösungswirklichkeit zu Unrecht trennen würde (Divorce and Remarriage, „New Blackfriars“, August 1968, S. 588—599).

Auch in den Ansichten über die konkreten Bedingungen für eine Wiedenzulassung zu den Sakramenten herrscht bei den genannten Autoren weitgehende Übereinstimmung: 1. Die Gründe für das Scheitern der ersten Ehe (einschließlich der Schuldfrage) seien sorgfältig zu prüfen und möglichst umfassend zu klären. 2. Eine Wiederherstellung der früheren Verbindung müsse aus was immer für Gründen unmöglich geworden sein. 3. Die bestehende Zweitehe wäre ohne schweren Schaden für alle Beteiligten nicht aufzulösen. 4. Sie müsse menschlich und religiös soweit möglich „in Ordnung“ sein. 5. „Berechtigtes Ärgernis“ der Gemeinde müsse vermieden werden. 6. Der Empfang der Sakramente sei aus pastoralen Gründen dringend anzuraten.

In der Frage, was praktisch getan werden sollte, gehen die Vorschläge dahin, den Seelsorgern einheitliche Richtlinien als praktische Entscheidungshilfen an die Hand zu geben. Im Bereich einer nationalen Bischofskonferenz sollte eine Kommission gebildet werden, der ein Kirchenrechtler, Moraltheologe, ein erfahrener Seelsorger, ein Psychologe und zumindest ein verheirateter mit den Problemen vertrauter Laie angehören müßten und die solche Richtlinien auszuarbeiten und zur Prüfung besonders schwieriger Fälle bereitzustehen hätte.

B. Häring bietet darüber hinaus eine Typologie pastoraler Fälle unter dem Gesichtspunkt der bona fides: 1. Die Partner einer ungültigen Zweitehe sind *mit guten Gründen* fest überzeugt, daß die erste Ehe keine wirkliche Ehe war, können es aber im Rechtsbereich nicht beweisen. Die zweite Ehe ist zivilrechtlich und menschlich „in Ordnung“. 2. Die Partner der Zweitehe sind zwar subjektiv von der Ungültigkeit der ersten Ehe überzeugt, aber ihre Gründe sind objektiv zweifelhaft oder unzureichend. In beiden Fällen soll man sie in der bona fides belassen und entsprechend handeln. 3. Die Partner der Zweitehe wissen um die sichere Gültigkeit der ersten und die sichere Ungültigkeit ihrer jetzigen Ehe, leben mit echtem Ehemillen faktisch zusammen und sind überzeugt, zusammenbleiben zu müssen. Hier unterscheidet Häring noch einmal, ob es sich um einen unschuldig verlassenen Ehepartner handelt oder ob dieser gar am Zerbrechen der ersten Ehe schuld war. Bei echter Reue und ernstem Willen für die Zukunft sei stets die Lossprechung zu geben. Vorsicht für die öffentliche Zulassung zur Kommunion sei jedoch am Platze, wo der eine Partner die erste Ehe schuldhaft zerstört und dadurch großes Ärgernis gegeben habe.

Kurzinformationen

Die von Pôrto Alegre nach Evian bei Genf verlegte **Fünfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes** (HK 24, 341) begann am 14. 7. 1970 mit dem inneren Zerwürfnis der 221 Delegierten aus 78 Kirchen. Die Verlegung wurde nicht gebilligt, doch auch nicht so radikal verworfen wie durch Präsident Fr. A. Schiøtz selbst, der vermutlich das Problem unterschätzte, daß der LWB, zu 1/3 aus europäischen Kirchen bestehend, deshalb auch die Aufgabe hat, politische Diktaturen und Unterdrückung der Menschenrechte zu verurteilen. Die

Trennung von „religiös“ und politisch hatte bereits die vorausgehende lutherische Jugendkonferenz in Thonon bei Genf angeprangert (6.—9. 7. 70) und dem LWB „kirchlichen Kolonialismus“ vorgeworfen. Erzbischof Helder Câmara, an dessen Sitz in Recife diese Konferenz ursprünglich tagen sollte, sagte die Teilnahme aus politischen Rücksichten ab. Aus der Bewußtseinspaltung versuchten drei Eröffnungsreferate herauszuführen. Generalsekretär A. Appel erklärte, Evian sei „kein Fluchtwinkel“, sondern der Ort, um ohne Rücksicht auf die im

Obrigkeitsdenken verhaftete luth. Kirche Brasiliens das Generalthema: „Gesandt in die Welt“ zu lösen. Prof. H. Tödt (Heidelberg), dessen Referat später zu würdigen sein wird, stellte die Aufgabe konkret: der Zugang zur politischen Wirklichkeit müsse darin gefunden werden, daß der LWB wie die übrige Ökumene „die Grundzüge der gegenwärtigen Menschheitskrise“ erfaßt und sich mit allen Unterdrückten solidarisiert. Die Kommissionen nahmen diese Weisung auf. Kardinal J. Willebrands fand mit seinem an sich sensationellen Vortrag wenig Echo. Man nahm befriedigt zur Kenntnis, daß die römisch-katholische Kirche zur Anerkennung Luthers findet, aber ist nicht bereit, den vom Kardinal angedeuteten Preis zu zahlen: die extreme Ablehnung des Papsttums durch Luther als ökumenische „Last“ zu empfinden. Das Bewußtsein, daß das Kanonische Recht und das Infallibilitätsdogma im Widerspruch zum ekklesiologischen Minimalismus von CA VII steht (vgl. die „Thesen“ ds. Heft, S. 353, ist ungebrochen. Vorerst müssen die Lutheraner das Problem bewältigen, sich gegenseitig volle Abendmahls- und Kirchengemeinschaft zu gewähren. Die bilateralen Verhandlungen des LWB mit dem Einheitssekretariat wurden nicht so optimistisch beurteilt wie vom Kardinal. Die Einheit der Kirche gilt noch lange nicht als entscheidungsreif.

Die dritte Sitzungsperiode der Meißener Bistumssynode, die vom 12. bis 14. Juni unter Teilnahme von 138 Synodalen sowie Vertretern der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche, der Herrnhuter Brüdergemeine und der Methodisten wiederum in der Dresdener Hofkirche tagte, sollte nach den einleitenden Worten des inzwischen verstorbenen Meißener Bischofs O. Spülbeck, das Werk fortsetzen, das in den beiden vorausgegangenen Sitzungen (vgl. HK 23, 337 und HK 24, 5—7) begonnen worden war. Die Zeit seit der letzten Vollversammlung der Synode sei nicht nur mit der Vorbereitung der neuen Schemata, sondern auch mit der redaktionellen Verarbeitung der bisherigen Tagungsergebnisse genutzt worden (vgl. „Tag des Herrn“, 11. 7. 70). Die zu Ostern veröffentlichten beiden ersten Dekrete, die eine innere Reform und eine Umstrukturierung im Bistum Meißen einleiten sollen, werden noch ergänzt werden durch die Veröffentlichung des Basisdokuments der Synode und der theologischen und kanonistischen Gutachten dazu mitsamt einem Kommentar. Die jetzige dritte Sitzungsperiode stand ganz im Zeichen des pastoralen Dienstes. Die Verabschiedung des bei der letzten Session vorgelegten Schemas „Bau und Kunst“ erfolgte gleich am Morgen des Eröffnungstages unter dem sachlicheren Titel „Richtlinien zum kirchlichen Bauen“, so daß man sich schon sehr bald der wichtigsten Aufgabe der Sitzung, dem Schema „Richtlinien für den pastoralen Dienst im Bistum Meißen“ zuwenden konnte. Dieses Schema, das als Vorschlag an den Bischof verstanden sein möchte und das W. Trilling zum maßgebenden Autor hat, beendete die missionarischen, die ökumenischen und die ursprünglich biblischen Aspekte der Diözesanpastoral. Es gliederte sich in die beiden Grundthemen: „Berufung zum Glauben“ und „Die Gemeinde“. Im Verlauf der Debatte über dieses Schema (in der es über vierhundert Wortmeldungen und nicht weniger als 28 Einzelabstimmungen gab) rückte besonders die Frage nach der besonderen Sendung des Priesters in den Vordergrund. Einen zweiten Schwerpunkt bildete die Erörterung der kommenden Gesamtsynode in der DDR und schließlich die Diskussion um die Errichtung eines „Amtes für Pastoral“ in Dresden. — Die Diözesansynode wird in diesem Jahr nochmals vom 24. bis 27. September und im kommenden Jahr ebenfalls wieder im Juni und September zusammentreten.

Um die Erklärung des Ständigen Rates des französischen Episkopats über „Erneuerung und Wachstum der Kirche“ vom 11. Juni 1970 (vgl. HK 24, 341) ist es zu einer Kontroverse gekommen. Am 24. Juni wies der Erzbischof von Paris, Kardinal F. Marty, in einem Artikel im „Figaro“ die Vorwürfe eines „geistlichen Autoritarismus“ und einer „disziplinären Reaktion“, als die die Erklärung u. a. eingestuft wurden, zu-

rück und beschwor die „Gemeinschaft in der Evangelisierung“ zwischen Priestern und Bischöfen, die auf dem Spiele stehe und um die es den Bischöfen in ihrer Erklärung gegangen sei. Wenn diese auch ihre Adressaten nicht beim Namen genannt hatte, so waren diese doch in einer der versandten Erklärung beigefügten Notiz angegeben und sind inzwischen bekannt geworden. Danach zielte sie auf rechte und linke Protestgruppen und Einzelpersonlichkeiten, unter ihnen auf die Priestergruppe „Échanges et Dialogue“ (vgl. dazu auch HK 24, 243), auf den Dominikaner J. Cardonnel, auf die linksgerichtete Franziskanerzeitschrift „Frères du Monde“ sowie auf extrem rechtsorientierte Priester, die die nachkonziliare Reform, Bischöfe und den Papst öffentlich angegriffen und kritisiert hatten, z. B. den Pfarrer G. de Nantes und L. Coache, der aufgrund seiner Kritik an der „nachkonziliaren Häresie“ von seiner Pfarrei Montjavoult (Diözese Beauvais) entfernt worden war. Einen Tag nach dem Artikel im „Figaro“ gaben 44 Priester — nicht ohne Zusammenhang mit der Bischofserklärung — in einem Communiqué vom 25. Juni 1970 *kollektiv ihre Amtsniederlegung bekannt*, der sich weitere 60 Priester anschlossen, die das Communiqué nicht unterzeichneten. In ihm erklärten sie, daß sie „in der Treue gegenüber dem Evangelium viele der gegenwärtigen kirchlichen Strukturen in ihrem Gewissen nicht mehr akzeptieren könnten“ und deshalb ihr Amt aufgeben würden, teils „freiwillig“, teils aufgrund „kirchendisziplinärer Maßnahmen“. Sie wollten damit ihre „Solidarität mit jenen bekräftigen, die heute in der Welt wie in der Kirche für eine größere Achtung vor dem Gewissen und größere Freiheit kämpfen“ („La Croix“, 27. 6. 70). Auf die kollektive Ankündigung der Amtsniederlegung reagierten die französischen Bischöfe mit einer kurzen Erklärung, in der sie „mit tiefem Schmerz“ diesen Schritt bedauerten. Den einzelnen Ortsbischöfen stünde die Prüfung jedes einzelnen Falles in Achtung vor der getroffenen Gewissensentscheidung zu. Gleichzeitig bekräftigten die Bischöfe nochmals die Bedingungen für die Ausübung des priesterlichen Amtes in der Kirche: Gemeinschaft mit den Bischöfen in der Frage der Weise der Evangelisierung heute.

Die „Armen in den reichen Gesellschaften“ bildete das diesjährige Thema der dreijährigen Semaine Sociale de France, die vom 1. bis 5. Juli in Dijon stattfand („La Croix“, 16. 6./2./3./4./7. 7. 70; „Osservatore Romano“, 2. 7. 70). Kardinalstaatssekretär J. Villot, der im Namen des Papstes ein Schreiben an den Präsidenten, A. Barrère, richtete, betonte darin die im industriellen Fortschritt liegenden neuen Pflichten für die daran Beteiligten: Beherrschung der wirtschaftlichen Prozesse, Beteiligung an der wirtschaftlichen Verantwortung, gerechte Güterverteilung, Überwindung der sozialen Unterschiede. Armut dürfe nicht als „Überbleibsel“ des Fortschritts, als notwendiger Tribut an ihn legitimiert werden. Armut sei heute vielmehr ein komplexes Problem. Hier knüpfte das päpstliche Schreiben an den ersten Punkt des Themas der Woche an: „Wer sind heute die Armen?“ Dabei kam er zur gleichen Charakterisierung wie die Diskussionsergebnisse. Armut sei nicht bloß eine Frage des Einkommens oder des Lebensstandards, sondern der Existenzbedingungen überhaupt. Der so erweiterte Begriff von Armut schließt folgende Phänomene ein: das Gefühl, vom Fortschritt, der Kultur, der Verantwortung ausgeschlossen zu sein, Krankheit, Vereinsamung, berufliche Mißerfolge, Kontaktarmut, physische und geistige Behinderungen, Alter, Unterbezahlung, Arbeitslosigkeit, gesellschaftliche Randexistenz (z. B. der Fremd- und Gastarbeiter), Ausbeutung, Repressionen aller Art u. a. m. Es wurde dabei festgestellt, daß Frankreich die Gesellschaft mit den größten sozialen Unterschieden in Europa sei. Zur Überwindung dieser so komplex verstandenen „Armut“, die heute ein Weltproblem sei, müsse ein eigentliches Programm entworfen werden. Dabei gehe es nicht nur um Einzelhilfe, die zwar auch immer notwendig bleiben werde, sondern um die Schaffung von Bedingungen, die alle sozialen Gruppen und Schichten wirtschaftlich sichern, aber auch menschlich zur Entfaltung bringen. Dies sei nur auf dem Wege einer

Veränderung der Gesellschaft und den Aufbau einer neuen Gesellschaft möglich. Dafür aber müsse das herrschende durch ein neues Wertsystem ersetzt werden, das nicht wirtschaftliche Werte wie Nationaleinkommen und Wachstumsraten, sondern die Entfaltung des Menschen in den Mittelpunkt rücke.

Ein neuer Gesetzesentwurf, der eine Ausweitung des gegenwärtig einzigen Abtreibungsgrundes vorsieht, wurde am letzten Sitzungstag des französischen Parlaments von einer Abgeordnetengruppe der UDR (Union des démocrates pour la République) noch eingebracht („La France Catholique“, 10. 7. 70). Die Vorlage wurde von einer Studienkommission für Gesundheits- und Sozialfragen unter dem Vorsitz von C. Peyret, dem Bürgermeister von Grigueuil-le-Chartre, ausgearbeitet. Unter den Konsultoren befanden sich u. a. der katholische Moraltheologe am Institut Catholique, R. Simon, sowie der protestantische Pastor und Moraltheologe am Institut für protestantische Theologie, A. Thomas. Gegenüber dem vorausgehenden Entwurf der „Association national pour l'étude de l'Avortement“, der bereits am 19. Februar 1970 veröffentlicht worden war, ist die jetzige Vorlage weniger radikal. Sie weitet den bisher geltenden einzigen Abtreibungsgrund — „unmittelbare“ und „schwere“ Gefahr für das Leben der Mutter — zur Bedingung aus, wenn das Leben der Mutter durch „mehr oder weniger entfernt liegende (bis zu 5, 10 und 15 Jahren) Komplikationen gefährdet“ werde. Außerdem sieht er zwei weitere Indikationen vor: 1. wenn die Gefahr körperlicher oder geistiger Mißbildungen (unheilbare Embryopathien) bestehe und 2. wenn die Schwangerschaft Folge einer straffälligen Tat (Inzest) oder einer Vergewaltigung sei. Ein vierter im früheren Entwurf aufgeführter Grund (ökonomische und soziale Indikation) wurde von der Kommission zurückgewiesen. Bedingung für die Durchführung der Abtreibung in allen Fällen sei das schriftliche Einverständnis der Mutter oder, wenn diese verheiratet sei, auch die des Ehemannes sowie die Einholung der Ansicht von drei medizinischen Fachleuten, eines Gynäkologen und Geburtshelfers, eines Facharztes für die betreffende Krankheit und eines vom Departementsrat des nationalen Ärzteverbandes (Ordre national des médecins) bestimmten Facharztes. Im dritten Fall treffen ein Verwaltungsbeamter und ein Facharzt die Entscheidung. Der Eingriff selbst muß im Krankenhaus (milieu hospitalier) ausgeführt werden. Die französischen Bischöfe reagierten bereits einen Tag später auf diesen Gesetzesentwurf mit einer Erklärung („La Croix“, 3. 7. 70), die praktisch aus einem Zitat von Abschnitt 27 der Pastoralkonstitution bestand, wo „Abtreibung“ in einer Reihe mit „Mord, Völkermord, Euthanasie und Selbstmord“ als „Schande“, „Zersetzung der menschlichen Kultur“ und als „Widerspruch gegen die Ehre des Schöpfers“ bezeichnet wird.

Bestrebungen, in England die freiwillige Euthanasie begrenzt zu legalisieren, haben jetzt unerwartete Unterstützung erfahren. Bislang war es so, daß die Anhänger und Mitglieder der britischen „Euthanasia Society“ bei ihrem viermaligen Versuch (zuletzt im April 1970), eine entsprechende Gesetzesvorlage im Unterhaus einzubringen, von einer überwältigenden Mehrheit überstimmt worden sind (vgl. HK 23, 196). Im März 1969 hatte sich unter Führung des durch seinen Kampf gegen die sehr weitmaschige englische Abtreibungsgesetzgebung bekannten katholischen Parlamentsabgeordneten N. St. John-Stewas die konfessionell und politisch unabhängige sog. „Human Rights Society“ konstituiert, um den Widerstand gegen eine Legalisierung der, wie es in der letzten Vorlage hieß, „Beendigung des Lebens auf Ersuchen des Betroffenen, um unnötiges Leiden im Todeskampf zu vermeiden“, zu organisieren. In den bisherigen Gesetzesvorlagen ging es darum, daß ein Patient aufgrund einer vorherigen Willenserklärung dann auf alle mechanischen und medikamentösen Hilfsmittel, die ihn am Leben erhalten, legal verzichten kann, wenn sein Zustand nach doppeltem ärztlichem Gutachten keinerlei Hoffnung auf eine Besserung seines Zustandes oder Linderung seiner Schmerzen mehr zuläßt. Aus

ethischen und aus religiösen Gründen wurde diesem Vorschlag heftig widersprochen. Nun kommt aber neuerdings aus der sog. „London Medical Group“, die auch den katholischen Bischof von Brentwood, P. J. Casey, den anglikanischen Bischof von London, R. Stopford, und den Rabbiner, I. Jakobovits, zu ihren Mitgliedern zählt, unter der Wortführung des Chirurgen W. J. Dempster die Forderung, ein Gesetz zu schaffen, das gestatten sollte, zum Zweck einer notwendigen Organtransplantation das Leben solcher Patienten „verlöschen zu lassen“, die nur noch mit Lungenmaschinen, Atmungsgeräten usw. vor dem klinischen Tod bewahrt werden und deren noch gesunde Organe einem anderen Menschen das Leben retten könnten. Selbst die Wochenzeitung „The Catholic Herald“ (20. 6. 70) meinte, es bestehe keine unbegrenzte moralische Verpflichtung, in einem wirklich hoffnungslosen Fall das Leben eines Patienten mit komplizierten und kostspieligen Apparaturen künstlich zu erhalten. Hier kommt auch der Frage nach der zuverlässigen Feststellbarkeit klinischen Todes entscheidende Bedeutung zu. Die Frage, ob mit dieser Initiative nicht die Position der Human Rights Society entscheidend geschwächt wurde (vgl. „The Observer“, 12. 7. 70), scheint durchaus berechtigt.

Heftige Kritik an einer Erklärung der amerikanischen Bischofskonferenz, die diese aus Anlaß des 25. Jahrestages der Gründung der Vereinten Nationen bereits am 22. April auf ihrer halbjährlichen Sitzung in San Franzisko beschlossen und am 8. Mai veröffentlicht hatte, übte der chinesische Erzbischof St. Lo-Kuang von Taipeh (Formosa). Die von Erzbischof Lo-Kuang angegriffene Passage bezog sich auf Rot-China. „Bei jeder weltweiten Behandlung der Probleme des Friedens und der menschlichen Wohlfahrt kann die reale und mögliche Größe der Volksrepublik China nicht übersehen werden. Wir ermahnen die gegenwärtige Regierung, die Anstrengungen fortzusetzen, brauchbare Beziehungen mit dem Volk von Festland-China zu entwickeln, und dringen auf eine möglichst umfassende Diskussion dieses Themas.“ Erzbischof Lo-Kuang mußte Anfang Juni zugeben, noch nicht den Wortlaut des Gesamtdokuments zu kennen, sondern sich nur auf eine Darstellung in der „New York Times“ zu stützen. Dennoch sprach er von einem bereits vorhandenen und sich weiter ausbreitenden „Argwohn und ernster Reaktion unter der Bevölkerung des freien China, die unser Missionswerk in Mitleidenschaft ziehen“. Er fügte hinzu, bisher habe die katholische Kirche auf Formosa das volle Vertrauen und die Achtung sowohl der Regierung als auch der Bevölkerung gehabt und die Mission habe sich rasch entwickelt. Nun müsse angesichts der Möglichkeit einer Annäherung zwischen katholischen Repräsentanten und den chinesischen Kommunisten mit einer großen Gefährdung der bisherigen guten Position der Katholiken Nationalchinas gerechnet werden (NC News Service, 25. 5. 70). Daneben rügte der Erzbischof das Verfahren der amerikanischen Bischöfe, da sie seiner Meinung nach der bei der vorjährigen Bischofssynode empfohlenen Zusammenarbeit zwischen den Bischofskonferenzen verschiedener Nationen zuwiderhandelten, besonders weil sie zu einem Problem Stellung nahmen, das die chinesische Bischofskonferenz direkt berühre. Ähnliche Differenzen hat es bereits früher gegeben. So sind die verschiedensten Bemühungen von Papst Paul VI. bezüglich einer objektiveren Beurteilung und Kooperation mit der Volksrepublik China auf Formosa niemals freundlich aufgenommen, sondern im Gegenteil teilweise heftig angegriffen worden (vgl. HK 22, 75). Neu ist die Tendenz in Richtung Aussöhnung auf Seiten der amerikanischen Bischofskonferenz (Kardinal Spellman wäre bestimmt nicht dafür gewonnen worden) ebenso wie die offizielle Reaktion des Vorsitzenden der Bischofskonferenz von Formosa, da frühere Ablehnungen meistens publizistischer Art und von einzelnen, meist ausländischen Missionaren getragen waren. Vielleicht liegt dies ebenso an dem durch den Tod Kardinals Tiens bedingten Wechsel in der Führungsspitze wie an der zunehmenden Gereiztheit Tschiang Kai-scheks wegen eines sich anbahnenden Arrangements zwischen dem kommunistischen China und Amerika auf politischer Ebene.

Die überraschende vorzeitige Entlassung des letzten ausländischen Bischofs in Rot-China, des 79jährigen Amerikaners J. E. Walsh, am 10. Juli aus der Haft hat bereits zu den verschiedensten Spekulationen Anlaß geboten. Ein Hinweis auf eine gemäßigtere Haltung gegenüber den Religionsgemeinschaften läßt sich daraus aber wohl kaum ablesen, eher könnte die Vermutung der „New York Times“ (11. 7. 70) zutreffen, daß dieser Schritt ein „Signal Pekings an Washington“, zumindest aber eine „positive Geste“ gegenüber den USA darstelle, die sich seit der Verurteilung des Bischofs am 18. März 1960 zu zwanzig Jahren Gefängnis wiederholt vergeblich um seine Freilassung bemüht hatten. — Entgegen den Behauptungen von AFP und AP (vgl. u. a. „Le Monde“, 12. 7. 70) war Bischof Walsh niemals „ehemals amerikanischer Bischof von Shanghai“, sondern von 1918 bis 1927 Mitglied der ersten Maryknoll-Missionarsgruppe in China, bis er am 22. März 1927 zum Bischof geweiht wurde. Er wirkte als Apostolischer Vikar von Kongmoon in Südhina, bis er 1936 für 10 Jahre zweiter Generaloberer seines Ordens wurde. Erst 1948 kam er wieder nach China, wo er in Shanghai in enger Zusammenarbeit mit dem Shanghaier Bischof Kung Ping-mei als Generalsekretär des „Katholischen Zentralbüros“, das bis zu seiner Zwangsschließung im Jahre 1951 „zum Mittelpunkt katholischer Missionsstrategie und religiöser Propagandatätigkeit (J. Schütte, Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse“, Aschendorff, Münster 1957, S. 371) geworden war. Nach der Schließung des Büros konnte er noch einigermaßen frei in der Christkönigs-Kirche der Jesuiten leben. Angebote und eine formelle Ausreiseerlaubnis lehnte er ab, „um den chinesischen Priestern durch meine Anwesenheit etwas Mut zu machen“. Einen Tag nach der Verurteilung des Bischofs Kung Ping-mei zu lebenslanger Haft am 17. März 1960 erhielt Walsh seine hohe Gefängnisstrafe wegen der gleichen „Delikte“: „Diese Clique hat die Gesetze der Regierung und die patriotische Bewegung der chinesischen Katholiken sabotiert, mit imperialistischen Spionen zusammengearbeitet, antirevolutionäre Organisationen unterstützt“ usw. ... Einmal monatlich durfte der Bischof seinen Verwandten in den USA schreiben, 1960 erhielt er Besuch von seinem Bruder. Die chinesische Nachrichtenagentur „Neues China“ begründete die Entlassung am

10. Juli mit dem „hohen Alter und schlechten Gesundheitszustand“ des „Spions des amerikanischen Imperialismus, der unter dem Deckmantel der Religion lange Zeit Spionage und Sabotage“ trieb, sowie mit einem angeblichen Geständnis des Angeklagten.

Mit der aufsehenerregenden Ankündigung eines sofortigen Rücktritts hat Bischof P. Pereira von Trivandrum in Kerala (Indien) vor der Errichtung einer neuen Diözese der Syro-Malabaren in der Stadt gewarnt. Damit hat der indische „Ritenstreit“ unerwartet einen neuen Höhepunkt erreicht. Nach dem Gesamtindischen Seminar von Bangalore (vgl. HK 23, 310ff.) und der Plenarsitzung der Indischen Bischofskonferenz im Januar dieses Jahres (vgl. HK 24, 141) hatte man eigentlich mit einer solchen Entwicklung nicht unmittelbar gerechnet. In einem Gespräch mit NC News Service (2. 6. 70) bestätigte der Bischof sein Vorhaben „wegen der wachsenden Spannung und Spaltung unter Klerus und Laien“, die durch die beabsichtigte Neugründung hervorgerufen würden. Eine „skandalöse Verschwendung an Geld, Energien und Personal“ drohe durch die sich gegenseitig überlappenden Jurisdiktionen von Bischöfen verschiedener Riten in diesem Teilstaat Indiens, in dem alleine noch eine solche Mehrfachjurisdiktion möglich ist. Bischof Pereira dementierte zwar eine Meldung der „Times of India“, daß der Protest der Anhänger des lateinischen Ritus zu einer offenen Revolte gegen den Papst und schließlich zu einer unabhängigen katholischen Kirche in Kerala führe. Doch solle man aus diesem Dementi nicht eine Schwäche der Argumentation und Position ablesen. Alle 96 Priester seiner Diözese wollten gegebenenfalls seinem Schritt folgen. Die bisherigen Dementis eines Sprechers der römischen Kongregation für die Ostkirchen zu der beabsichtigten Gründung einer zusätzlichen syromalabarischen Diözese seien in Anbetracht der bisherigen Erfahrung in solchen Dingen nicht stichhaltig und keineswegs ausreichend, um den Protest der Lateiner zu beenden. Auch die Dementis der Nuntiatur und die damit verbundenen Warnungen vor „Agitation“ ließ er nicht gelten. Solange nicht von Rom glaubwürdige Belege über eine Nichtbeabsichtigung vorlägen, müßten die Gläubigen befürchten, daß „sich hinter ihrem Rücken die Geschichte erneut wiederhole“.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

DIEM, Hermann. Zur Problematik theologischer Wahrheitsfindung. In: Theologische Literaturzeitung Jhg. 95 Nr. 3 (März 1970) Sp. 161—172.

Im Rahmen des Themas „Wahrheit und Autorität“, das auf einer Tagung der Académie internationale des sciences religieuses in Brüssel erörtert wurde, knüpft der Tübinger evangelische Dogmatiker an den Konflikt um „Humanae vitae“ und die Kritik von Küng an und fragt, ob Küngs Unterscheidung von „formaler“ Satz-Unfehlbarkeit und „inhaltlicher“ Lehre überhaupt durchführbar sei. Hätte der Papst wie Küng entschieden, so hätte er das ganze System zum Einsturz gebracht und nicht nur gegen eine „formale“ Satz-Unfehlbarkeit verstoßen. Von hier springt Diem zur Confessio Augustana VII und dem Wagnis der Reformatoren, sich einfach dem Selbstverständnis der Schrift anzuvertrauen, was nach der heutigen Exegese ein Irrtum war. Die Flucht vor theologischen Aporien in die Exegese sei ein Fehler gewesen. Dogmatische Aussagen beruhen auf nur menschlichen Zeugenaussagen, die nicht durch eine Unfehlbarkeit, sondern durch ihre Glaubwürdigkeit beim Hörer autorisiert werden, aber der Erkenntnisvorgang sei daher nicht abgeschlossen. Die Jeweiligkeit der dogmatischen Aussage sei zu

beachten. Autorität verleiht die Bindung an die prophetisch-apostolische Verkündigungsgeschichte, deren Erhellung Exeget und Dogmatiker gemeinsam vollziehen.

DUMONT, C. De trois dimensions retrouvées en théologie: eschatologie — orthopraxie — herméneutique. In: Nouvelle Revue Théologique 102. Jhg. Nr. 6 (Juni/Juli 1970) S. 561—591.

Dumont sucht in diesem Beitrag das Neue in der heutigen Theologie bzw. theologischen Literatur herauszufinden und zu zeigen, daß dieses Neue zugleich aus einer wenn auch in Vergessenheit geratenen Tradition hervorgeht. In drei Dimensionen sieht er dieses Neue: der eschatologischen, der auf die Praxis ausgerichteten und der hermeneutischen. Die Eschatologie sei zwar ein sehr altes Thema, dennoch könne man heute von einer wahren Wiederentdeckung eines verlorengegangenen Sinnes sprechen: Eschatologie nicht als Teil der Theologie, als den Traktat über die Letzten Dinge, sondern als eine „allgemeine Dimension“ dieser Theologie. Die zweite Dimension schlage sich in einer Theologie der christlichen Praxis nieder, die sich aus einer Analyse des Glaubens und seiner inneren Dynamik auf das Tun hin ergebe. Vom Handeln her werde dann auch sofort die Sinnfrage und damit die hermeneutische Frage aufgeworfen, da es ja im Handeln aus dem Glauben nie um reines Handeln gehe,

sondern um ein Handeln, das zugleich Interpretation eines Sinnes sei. Damit wurde wiederum nach dem objektiven Sinn von theologischen und Schriftausagen gefragt.

FOHRER, Georg. Das Alte Testament und das Thema „Christologie“. In: Evangelische Theologie Jhg. 30 Heft 6 (Juni 1970) S. 281—298.

Mit energischen Strichen weist Fohrer nach, daß der Messias nicht im Mittelpunkt des AT stehe und es daher falsch sei, die Messiaserwartung als das Bindeglied zwischen AT und NT zu deuten. Was Jes. 53 betrifft, so entspreche das stellvertretende Leiden im Leben des Knechtes nicht dem stellvertretenden Leiden im Tode Jesu. Aus dem frühen Judentum könne die Anwendung von Jes. 53 auf Jesus schwerlich übernommen worden sein. Der Weissagungsbeweis der Urkirche sei meistens falsch und für uns belanglos. Dieses negative Ergebnis mache den Blick frei für die wirklichen Gemeinsamkeiten zwischen AT und NT. Sie liegen in den Vorstellungen der Gottesherrschaft und der Gottesgemeinschaft und nicht im Verhältnis von Verheißung und Erfüllung, sondern eher als Beginn und Fortsetzung, mit einem neuen Element, weil nun die Person Jesu einbezogen sei. Die Christologie sei daher den erwähnten gemeinsamen zentralen Gedanken unterzuordnen. Mit einer Deutung des AT von Christus her komme man nicht weiter.